



HAL
open science

Le Magdalénien après la Nature : une étude des relations entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen

Clément Birouste

► To cite this version:

Clément Birouste. Le Magdalénien après la Nature : une étude des relations entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen. Archéologie et Préhistoire. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2018. Français. NNT : 2018TOU20009 . tel-02369001

HAL Id: tel-02369001

<https://theses.hal.science/tel-02369001>

Submitted on 18 Nov 2019

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

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



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :
Clément BIROUSTE

le 22 février 2018

Titre :

LE MAGDALÉNIEN APRÈS LA NATURE,
une étude des relations entre humains et animaux
durant le Magdalénien moyen

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED TESC : Préhistoire

Unité de recherche :

Laboratoire TRACES, UMR 5608, équipe SMP3C

Directeur/trice(s) de Thèse :

François BON
Sandrine COSTAMAGNO

Jury :

BON François, Professeur des Universités, Université Toulouse Jean Jaurès, CO-DIRECTEUR
BORDES Jean-Guillaume, Maître de conférences, HDR, Université de Bordeaux, RAPPORTEUR
BOURDIER Camille, Maître de conférences, Université Toulouse Jean Jaurès, EXAMINATRICE
COSTAMAGNO Sandrine, Directrice de Recherche, CNRS UMR 5608 Toulouse, CO-DIRECTRICE
ERIKSON Philippe, Professeur des Universités, Université de Paris X, RAPPORTEUR
GONZALEZ SAINZ César, Professeur des Universités, Université de Cantabrie, EXAMINATEUR
STEPANOFF Charles, Maître de conférences, EPHE, Paris, EXAMINATEUR

LE MAGDALÉNIEN APRÈS LA NATURE,

UNE ÉTUDE DES RELATIONS
ENTRE HUMAINS ET ANIMAUX
DURANT LE MAGDALÉNIEN MOYEN



Figurier L., *La terre avant le déluge*, 1866. Illustration d'Edouard Riou.

« Sans les animaux, l'homme serait encore plus incompréhensible ».

Buffon cité par Poplin, *hommage à F. Hours*, 1989.

Ce travail est dédié aux voisins du dessous qui, nous l'espérons, ne s'exaspèrent pas trop de l'écho de nos pas lourds et incertains, dans un sens puis dans l'autre, sur le maigre plancher qui les sépare de nos vies.

Table des matières

Introduction.....	19
Partie 1 La nature et ses interlocuteurs.....	35
I – La Préhistoire face à la nature.....	40
1.1. Nature matérielle et surnature spirituelle.....	40
1.2. L'apparition de la culture en Préhistoire.....	41
1.3. La recherche du point de basculement historique entre la nature et la culture.....	43
1.4. La culture matérielle et la nature.....	44
1.5. La culture ethnologique dans l'archéologie.....	46
II – Un dialogue difficile entre deux polarités de l'anthropologie.....	50
2.1. L'Optimal Foraging Theory.....	51
2.1.1. Héritage et présentation générale de la théorie.....	51
2.1.2. Une exploration des soubassements théoriques de l'OFT.....	55
2.1.2.1. Le forager solitaire.....	55
2.1.2.2. Le moteur du changement dans l'OFT.....	57
2.1.2.3. Un horizon chiffré.....	58
2.1.2.4. Un truisme ?.....	60
2.1.2.5. La naturalisation du chasseur-cueilleur.....	62
2.2. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss.....	63
2.2.1. Les espèces animales : un outil conceptuel	65
2.2.2. L'alimentation.....	66
2.2.3. Les mythes et le structuralisme.....	67
2.3.2.1. Précisions sur la notion de mythe.....	67
2.2.3.2. Le mythe et la nature.....	68
III – Les formes du monisme naturaliste et du culturalisme radical dans l'archéologie du Paléolithique supérieur : archéozoologie et art pariétal.....	71
3.1. L'analyse des restes osseux des animaux : l'archéozoologie.....	71
3.1.1. La New Archaeology et la Zooarchaeology.....	73
3.1.2. La trajectoire française.....	76
3.1.3. Les écofacts et les comportements de subsistance.....	77

3.1.4. Une archéozoologie culturaliste ?.....	80
3.1.4.1. Une archéozoologie sociale.....	81
3.1.4.2. Un structuralisme osseux.....	82
3.1.5. Les tiraillements anthropologiques de l'archéozoologie.....	83
3.2. L'analyse des images de l'animal : l'art pariétal.....	85
3.2.1. Le structuralisme et l'art pariétal : les espèces comme symboles.....	85
3.2.2. L'art explicable par la nature ?.....	88
3.2.2.1. L'imitation de la nature.....	89
3.2.2.2. L'art utilitaire.....	91
IV – Un naturalisme encombrant.....	94
4.1. Les espèces animales comme voie d'accès à la relation entre humains et animaux.....	95
4.1.1. Des espèces bonnes à manger et des espèces bonnes à penser.....	96
4.1.2. Des espèces à la fois bonnes à manger et bonnes à penser.....	99
4.1.3. Toutes les espèces animales sont bonnes à quelque chose.....	100
4.2. Une diversité des types de relations envisageables dans la relation globale entre humains et animaux.....	102
V – Le naturalisme a relativiser.....	106
Partie 2 L'écologie symbolique.....	109
I – Quelques déambulations sur le territoire d'une écologie symbolique.....	113
1.1. Idéel et matériel.....	113
1.2. Des relations équivalentes entre humains et non-humains.....	114
1.3. Un animisme social.....	115
1.4. Perspectivisme et multinaturalisme.....	117
1.5. Habiter le monde.....	120
II – L'anthropologie de la nature de Philippe Descola.....	124
2.1. Les schèmes intégrateurs des pratiques.....	125
2.2. Les quatre combinaisons de l'identification.....	127
2.2.1. L'animisme.....	129
2.2.2. Le totémisme.....	133
2.2.3. L'analogisme.....	136
2.2.4. Le naturalisme.....	138
2.3. Les modes de relation.....	140

2.4. Des collectifs.....	143
2.5. Technique et historicité.....	146
2.6. Critiques et discussions autour de « Par-delà Nature et Culture ».....	149
2.6.1. Une position méthodologique ambiguë ?.....	149
2.6.2. La réduction imparfaite du monde.....	150
2.6.3. Les ontologies en tant que récit non assumé.....	152
2.6.4. La position inconfortable de Philippe Descola face au naturalisme.....	155
2.6.4.1. La remise en cause du naturalisme : un problème pour le projet scientifique de Philippe Descola.....	155
2.6.4.2. L'attachement au naturalisme : un problème pour le projet scientifique de Philippe Descola.....	156
2.6.4.3. Un naturalisme assoupli au sein d'une diversité d'ontologies.....	156
Partie 3 Ontologies et archéologies.....	163
I – Le cadre général de notre méthode.....	167
1.1. L'abandon de la démarche historiciste.....	167
1.2. Un comparatisme ontologique.....	169
1.3. La prise en compte d'une diversité d'ontologies.....	173
1.4. Des intentions dans les objets.....	177
1.5. Agentivité et image.....	179
1.5.1. Les modalités de la figuration et les ontologies chez Philippe Descola.....	180
1.5.1.1. La figuration naturaliste.....	181
1.5.1.2. La figuration totémiste.....	182
a) Des figurations présentant un ordre totémique actualisé par l'événement.....	182
b) Des figurations de l'ordre totémique incorporé dans les êtres.....	182
c) L'ordre incorporé dans les lieux.....	183
1.5.1.3. La figuration analogiste.....	184
1.5.1.4. La figuration animiste.....	185
a) La figuration de l'intériorité des non-humains.....	185
b) Le soulèvement de l'enveloppe superficielle et interchangeable du corps.....	186
1.6. Précisions concernant les concepts protéiformes d'animisme et de totémisme.....	188
1.6.1. Les totémismes.....	188
1.6.2. Les animismes.....	190

1.6.3. Animisme et/ou totémisme.....	194
II – Des vestiges recensés à l'ontologie supposée.....	197
2.1. Les étapes de l'investigation.....	197
2.2. La lucarne d'interprétation.....	200
2.3. La méthode d'interprétation des vestiges du Magdalénien moyen.....	202
2.4. Une intertestimonialité.....	205
Partie 4 Interprétation de quelques pratiques du Magdalénien moyen.....	209
I – Art pariétal.....	213
1.1. Interprétations anthropologiques de l'art pariétal du Paléolithique supérieur.....	215
1.1.1. Naturalisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur.....	216
1.1.2. Analogisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur.....	218
1.1.3. Totémisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur.....	221
1.1.3.1. Le totémisme et la magie.....	222
1.1.3.2. Le structuralisme et le totémisme.....	225
a) Structuralisme et totémisme social.....	226
b) Structuralisme et totémisme mental.....	228
1.1.3.3. Alain Testart et le totémisme préhistorique.....	230
1.1.4. Chamanisme et animisme des Préhistoriques.....	234
1.1.5. Discussion annexe à propos d'une interprétation opposant totémisme et chamanisme de l'art pariétal paléolithique.....	237
1.2. Exposé sur les connaissances et représentations actuelles à propos de l'art pariétal du Magdalénien moyen.....	240
1.2.1. Distribution géographique.....	244
1.2.2. Techniques.....	245
1.2.3. Rendu formel.....	246
1.2.3.1. Réalisme/Naturalisme.....	246
1.2.3.2. Normes et conventions.....	247
1.2.4. Thématique.....	248
1.2.4.1. Motifs géométriques.....	248
1.2.4.2. Le bestiaire.....	249
1.2.4.3. Animaux blessés et fragments d'animaux.....	251
1.2.4.4. L'humanité.....	252

1.2.5. Sites et espaces ornés.....	253
1.2.5.1. Utilisation des reliefs naturels.....	254
1.2.5.2. Visibilité et lisibilité.....	255
1.3. Sur la piste du mythe.....	257
1.3.1. Le contenu narratif des mythes.....	259
1.3.1.1. Le contenu universel des mythes du Magdalénien.....	259
a) L'évolutionnisme religieux.....	259
b) Le statut mythique de la grotte.....	260
c) Contenu narratif du mythe et approche structuraliste de l'art pariétal.....	261
1.3.1.2. Le contenu géographiquement limité des mythes du Magdalénien.....	267
a) La segmentation stricte des« lignées » de mythes	267
b) Une approche du contenu des mythes de l'art pariétal dans une perspective « ontologique ».....	268
1.3.2. La forme du mythe : le mythogramme est-il universel ?.....	277
1.4. Caractéristiques réévaluées de l'art pariétal du Magdalénien moyen.....	286
1.4.1. Des unités cohérentes.....	287
1.4.1.1. Précision dans la forme des espèces animales.....	287
a) L'importance de certaines espèces (et de certaines combinaisons) n'est pas révélatrice d'une ontologie.....	287
b) Importance indéniable de la « catégorie » espèce.....	288
b.1. Le traitement « naturaliste » semble attaché à la catégorie des « espèces animales ».....	288
b.2. Conventions attachées à la détermination spécifique.....	289
c) Le réalisme ne s'arrête pas aux frontières de l'espèce.....	290
1.4.1.2. Précision dans les individus.....	292
a) Représentation d'une variété d'individus à l'intérieur des espèces : âges, sexes, corpulences.....	292
b) La convention n'écrase pas l'individuation du sujet figuré.....	294
1.4.1.3. Précision des attitudes et des états.....	297
a) Des agissements individuels.....	297
b) Des états transitoires.....	299
c) Réalisme des états transitoires.....	300

1.4.1.4. Tête et acéphalie.....	300
a) Visages et regards.....	300
b) Acéphalie et fragments de corps.....	302
1.4.2. Des mondes séparés.....	304
1.4.2.1. Des espèces divisées.....	304
a) Très peu de relations interspécifiques.....	304
b) Des relations intra-spécifiques ?.....	306
1.4.2.2. L'espace et le temps désarticulés.....	309
1.4.2.3. Une multiplicité de points de vue.....	313
1.4.2.4. Le paradoxe de l'œuvre illisible.....	317
1.4.3. Des mises en relation.....	319
1.4.3.1. le dispositif pariétal : des contraintes dans la vision.....	320
a) Parcours et perspectives du visiteur.....	320
b) Une perspective personnelle sur les individus figurés.....	322
1.4.3.2. L'utilisation des reliefs naturels.....	323
a) Un dialogue personnel avec la paroi.....	324
b) Un état d'esprit.....	326
c) Révélation d'une subjectivité.....	328
1.4.3.3. Hybrides et caractères humains.....	331
a) Créatures imaginaires.....	331
b) Et l'humanité ?.....	334
1.5. Quel mode d'identification pour l'art pariétal du Magdalénien moyen ?.....	340
1.5.1. Un analogisme ?.....	340
1.5.2. Un naturalisme ?.....	341
1.5.3. Un totémisme ?.....	344
1.5.4. Un animisme ?.....	346
II – Chasse et modalités de la boucherie.....	355
2.1. Considérations générales sur la chasse pendant le Magdalénien moyen.....	355
2.1.1. Les espèces chassées.....	355
2.1.2. Saisonnalité et stratégies d'acquisition.....	357
2.2. La transformation de la matière animale pour la consommation alimentaire.....	358
2.2.1. Le transport des carcasses.....	359

2.2.2. Décharnement.....	360
2.2.3. Désarticulation.....	361
2.2.4. Exploitation de la moelle.....	362
2.2.5. Exploitation de la graisse contenue dans les tissus osseux.....	363
2.2.6. Exploitation de la carcasse et saisonnalité.....	364
2.3. La chasse et son interprétation.....	366
2.3.1. Symbiose avec une espèce.....	366
2.3.2. Le tableau de chasse et la faune vivante.....	368
2.4. La boucherie et les modes d'identification.....	371
2.4.1. La dimension ontologique de la boucherie.....	371
2.4.2. Transport des carcasses : l'importance des crânes.....	372
2.4.3. Réflexions à propos de l'exploitation intense et minutieuse des carcasses animales au Magdalénien moyen.....	373
2.4.3.1. La question préliminaire de la fracturation des phalanges.....	373
2.4.3.2. Une ritualisation dans l'intensité du traitement des carcasses.....	377
2.4.4. Le respect envers l'animal lors de la boucherie : une caractéristique animiste ?.....	379
2.4.5. Le sacrifice animal et l'analogisme.....	387
2.4.6. Naturalisme et modalités de la boucherie.....	390
2.4.7. Totémisme et modalités de la boucherie.....	391
2.4.8. Les objectifs divergents du schéma opératoire de traitement boucher des aborigènes australiens et des populations du Magdalénien moyen.....	399
III – Le traitement des corps humains.....	403
3.1. Etat des lieux du traitement des corps humains au Magdalénien moyen.....	404
3.1.1. Les sépultures primaires.....	404
3.1.2. Les ossements épars.....	407
3.2. Modes d'identification et gestion du corps des défunts.....	413
3.2.1. Naturalisme et gestion du corps humain mort.....	413
3.2.2. Analogisme et gestion du corps humain mort.....	414
3.2.3. Totémisme et gestion du corps humain mort.....	417
3.2.4. Animisme et gestion du corps humain mort.....	420
3.2.4.1. La circulation des chairs.....	420
3.2.4.2. La disparition de l'individu et de sa subjectivité.....	422

3.2.4.3. L'incorporation physique d'un point de vue externe par l'appropriation du corps de l'autre.....	424
3.3. Une approche plus étendue des opérations bouchères du Magdalénien.....	428
3.3.1. Traitement des corps humains et traitement boucher des animaux au Magdalénien. .	428
3.3.2. Des déchets ?.....	433
IV – Exposés concernant quelques catégories de vestiges choisis issus du Magdalénien moyen.....	437
4.1. À propos des objets figuratifs en ronde-bosse.....	439
4.2. Les propulseurs ornés.....	440
4.3. Les objets perforés en forme de contour animalier.....	443
4.4. Les « formes recueillies » dans la parure corporelle.....	446
4.5. Les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées.....	450
4.6. Les dépôts osseux.....	455
4.6.1. Les dépôts osseux dans les grottes.....	455
4.6.2. Un dépôt osseux en contexte Magdalénien moyen à l'abri Duruthy (Sordes-L'Abbaye, Landes).....	458
Partie 5 Quelques prolongements de la discussion : vers une esquisse de l'ontologie du Magdalénien moyen.....	467
I – Les formes et les subjectivités.....	469
1.1. Des subjectivités ancrées dans des formes.....	470
1.1.1. Des subjectivités figurées ancrées dans leurs supports.....	470
1.1.1.1. Des présences révélées par la métamorphose.....	473
1.1.1.2. Une adéquation entre la forme des supports et les subjectivités figurées.....	474
1.1.2. Des subjectivités ancrées dans des formes matérielles animales.....	476
1.2. Formes imaginaires, formes recueillies et formes-subjectivités.....	480
1.2.1. La tête et la subjectivité à l'échelle individuelle.....	481
1.2.2. Les attributs du corps : la subjectivité à l'échelle spécifique.....	484
1.3. Les formes-subjectivités humaines et l'humanité archétypale informe.....	488
II – Relations avec les formes-subjectivités.....	491
2.1. Chaque objet incarne une forme-subjectivité.....	491
2.2. Des rencontres provoquées avec des formes-subjectivités.....	497
2.2.1. Des pratiques de révélation.....	497
2.2.1.1. L'importance du sujet « révélateur ».....	497

2.2.1.2. Des rencontres collectives entre subjectivités humaines créatrices et subjectivités animales révélées.....	499
2.2.2. Rencontres par la sculpture et la chasse.....	500
2.2.2.1. Chasse et art mobilier dans l'animisme.....	500
2.2.2.2. Quelques réflexions comparatistes concernant les propulseurs et les modes d'identification.....	502
2.3. Arborer des formes animales pour se particulariser entre humains.....	506
2.3.1. Arborer des subjectivités animales figurées.....	507
2.3.2. Arborer des éléments animaux.....	509
III – Révélation, rencontre et destruction des formes-subjectivités.....	515
3.1. La disparition des subjectivités.....	515
3.2. L'hypothèse d'une gestion cyclique des formes-subjectivités.....	516
Conclusions.....	523
Bibliographie.....	533
Liste des figures.....	571
Remerciements.....	578

Introduction

Ce travail souhaite s'inscrire dans la lignée des recherches concernant la caractérisation des relations entre humains et animaux au Paléolithique supérieur. Nous éviterons ici de parler de l'Homme en tant que catégorie qui s'opposerait à l'Animal, définissant une animalité homogène par défaut. Nous nous attacherons plutôt à observer les relations entre certains représentants de l'humanité et certains autres animaux¹.

C'est attiré par le programme annoncé de l'archéozoologie qui se présente le plus souvent comme la spécialité de l'archéologie qui étudie « les relations de l'homme et de l'animal dans le passé » (Poplin 1983a ; Chaix et Méniel 1996 ; Reitz et Wing 1999) que j'ai d'abord souhaité poursuivre une formation universitaire correspondant à cette orientation, espérant pouvoir apporter ma contribution à ce thème de recherche. Une fois familiarisé avec les outils propres à l'archéozoologie, particulièrement tournés vers les aspects matériels de la relation entre les humains et les animaux, il m'a toutefois semblé indispensable d'intégrer des aspects « idéels » (Godelier 1984) à mes investigations. Car en effet, « tout système de socialisation de la nature combine de manière indissociable des aspects matériels et des aspects mentaux » (Descola 1986, p.2). Au-delà d'un intérêt pour certaines approches minoritaires en archéozoologie qui considèrent les éléments squelettiques animaux comme une porte d'entrée

1 Bien qu'une formulation faisant référence à des « animaux humains et non-humains » corresponde donc plus exactement à notre projet, c'est la formulation moins pesante d'« humains » aux côtés d'« animaux » que nous emploierons dans la rédaction de ce mémoire, de manière à en alléger la lecture.

privilegiée vers les aspects mentaux (Poplin 2002 ; Russel 2011), c'est de manière classique que j'ai envisagé d'aborder principalement ces aspects à travers les figurations animalières nombreuses qu'offre le Paléolithique supérieur. Les travaux de l'archéologie portant sur l'art pariétal, l'art mobilier ou encore la parure corporelle, se sont en effet traditionnellement focalisés, bien que non exclusivement, sur les aspects symboliques de la relation des humains aux animaux, notamment sous l'influence de la dynamique structuraliste (Laming-Emperaire 1962 ; Leroi-Gourhan 1965 ; Sauvet 1995a).

Il m'a ainsi semblé qu'une étude globale des pratiques et des croyances unissant les humains et les animaux pour des contextes correspondant au Paléolithique supérieur devrait traverser à la fois l'étude des ossements squelettiques animaux, et l'étude des figurations animalières. Cette posture est le point de départ du projet de ce mémoire.

Un premier obstacle de taille m'est apparu au moment d'entamer cette conversation entre les deux démarches, en raison d'une construction conceptuelle très divergente des spécialités sollicitées. En effet, les domaines de recherche de ces deux spécialités paraissent se situer de part et d'autre d'une fracture épistémologique liée au champ d'action accordé à la notion de nature, et qui traverse l'anthropologie toute entière (Descola 2005 ; Charbonnier 2015). Alors que l'archéozoologie paraît puiser sa légitimité dans le domaine d'un monisme naturaliste, l'étude des expressions graphiques s'érige généralement sur la posture absolument inverse d'un culturalisme radical. En cela, ces deux positions reflètent une dichotomie caractéristique du naturalisme (Descola 2005, Charbonnier 2015)². Alors que l'humain est conçu comme appartenant à la nature et donc soumis au déterminisme des lois naturelles dans une posture moniste, il est renvoyé à la culture et à ses règles propres dans une posture dualiste qui oppose la culture à la nature. Chacune de ces deux démarches semble par la suite se suffire à elle-même dans le projet d'expliquer le monde selon ses propres termes au sein d'une sphère d'objectivation propre. Ainsi, les archéologues du Paléolithique supérieur semblent parfois s'être partagés la question de la relation entre humains et animaux en deux domaines indépendants et incompatibles : une « sphère économique » et une « sphère symbolique ». Dans l'une, les animaux sont avant tout « bons à manger³ » en vertu de la primauté d'une logique de rentabilité énergétique (il s'agit donc d'une économie à coloration biologique); et dans l'autre, les animaux sont choisis de manière

2 En effet, selon Charbonnier, « est naturaliste un contexte social et historique où le concept de nature joue ce rôle d'organisateur des controverses, que ce soit consciemment ou non » (Charbonnier 2015, p.23). Ainsi, les conceptions qui veulent que tout soit nature, ou que la nature s'oppose systématiquement à une force humaine, participent d'un même naturalisme tout en étant contradictoires.

arbitraire dans les expressions artistiques car ils sont « bons à penser » en tant qu'« outils conceptuels » (Lévi-Strauss 1990, p.180)⁴.

La combinaison des aspects matériels et des aspects mentaux issus de démarches profondément divisées n'apparaît dès lors jamais comme le composé profitable d'approches complémentaires à propos d'un même objet, mais comme un précipité hétérogène d'objets fondamentalement séparés. Or, choisir l'un ou l'autre des camps opposés, n'est-ce pas opter pour une posture réductionniste qui se condamne à une exposition partielle du problème ? Par ailleurs, dans un contexte comme le Paléolithique supérieur, la question se pose de savoir si les vestiges archéologiques confirment spontanément une dichotomie entre nature et culture (ou entre économique et symbolique), où s'ils résultent plutôt d'une « consubstantialité » de ces domaines, comme cela s'observe dans la plupart des contextes de chasseurs-cueilleurs (Godelier 1984 ; Bird-David 1990 ; Ingold 2000 ; Descola 1986, 2005).

J'ai pu observer que les approches archéologiques concernant la relation entre humains et animaux au Paléolithique supérieur employaient très préférentiellement la catégorie spécifique. L'archéologie préhistorique n'utilise en effet que très peu la catégorie conceptuelle d'« animal », et lui préfère très largement la notion d'« espèce animale ». Cette entrée par l'espèce m'a immédiatement semblé constituer un perfectionnement dans l'étude des relations entre humains et animaux, car elle permet de relativiser l'opposition postulée entre « l'Homme » et « l'Animal ». Aborder l'analyse par le biais des espèces permet effectivement de contourner la question de l'appartenance ou non de l'Homme à l'animalité pour s'intéresser de manière plus immédiate à des relations particularisées entre espèces. Par ailleurs, cette catégorie pouvait constituer la base objective nécessaire au dialogue entre les deux démarches opposées, dans la mesure où cette catégorie est celle qui est la plus souvent mobilisée, à la fois dans les études archéozoologiques, et dans les études structuralistes concernant l'art paléolithique.

La division taxinomique, la systématique et l'anatomie comparée sont des outils centraux pour l'archéozoologie, et une large partie de son travail consiste à identifier les espèces présentes dans les

3 C'est à Lévi-Strauss que nous empruntons la formulation célèbre d'une opposition entre des animaux « bons à manger » ou « bons à penser ». « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser ». (Lévi-Strauss 1962a, p.533).

4 Des études concernant l'alimentation au Paléolithique supérieur peuvent éventuellement inclure des aspects culturels plutôt qu'énergétiques (les travaux de Poplin 1983a, Letourneux 2003, Costamagno et David 2009 ou Russel 2011, par exemple). A l'inverse, l'étude des figurations animalières revendique parfois une proximité avec les sciences naturelles (la zoologie, l'éthologie, etc.), notamment lorsqu'elle considère son objet en tant qu'« imitation de la nature ».

assemblages archéologiques, à les dénombrer, à étudier les différences de traitement pour chacune, et à les utiliser pour reconstruire un environnement et une chronologie. D'un autre côté, les études de l'art paléolithique, notamment quand elles font référence au structuralisme et à la sémiotique, prennent également l'espèce pour unité élémentaire. Ainsi, dans les travaux d'André Leroi-Gourhan, c'est l'espèce animale qui occupe la place de « particule signifiante » (Leroi-Gourhan 1983, p.353-354). C'est donc en premier lieu l'espèce animale qui est dénombrée, dont on étudie les emplacements, les combinaisons, les fréquences relatives, etc.

Les espèces animales offrent ainsi à première vue une base commune permettant une discussion scientifique entre les deux spécialités : chacune peut produire des correspondances entre des espèces animales et des vestiges archéologiques sur la base de données factuelles et chiffrées. Il est ainsi possible de comparer directement le nombre d'ossements appartenant à une espèce donnée qui sont recensés dans un gisement, et le nombre de fois où cette même espèce est figurée dans le gisement, par exemple. Une fois accomplie cette première étape de la mise en ordre des faits sur la base de distinctions spécifiques, la phase suivante de l'interprétation n'est cependant pas évidente, et c'est bien souvent à ce moment que ressurgissent les questions non réglées qui traversent (et maintiennent) le naturalisme.

Ainsi, l'hétérogénéité des postures théoriques se rejoue parfois par l'intermédiaire de la série des espèces animales, faisant de certaines espèces les ambassadrices involontaires de partis. Des espèces animales sont décrétées fondamentalement « bonnes à manger » par les spécialistes de l'archéozoologie car elles constituent le socle de l'économie, alors que d'autres sont fondamentalement « bonnes à penser », puisqu'elles sont les plus figurées. On pourrait en conséquence concevoir la concomitance d'un « âge du Renne » puisant sa définition dans l'importance économique du cervidé, et d'un « âge du Cheval » qui serait basé sur la fréquence de la figuration de l'équidé dans l'art. L'absence relative du renne dans l'art pariétal et sa présence importante dans l'économie alimentaire aurait en effet pu être une preuve de cette situation, le renne étant alors interprété comme une ressource purement matérielle et nutritive pour les populations. Cela suppose qu'il existait au Magdalénien une distinction forte entre une « sphère matérielle » représentée par les restes osseux en tant que « déchets de cuisine », et une « sphère symbolique » indépendante représentée par l'art pariétal. Or, cela n'est pas certain, et constitue probablement l'écho du positionnement théorique des spécialités de l'archéologie. Lorsque l'on analyse les assemblages archéologiques plus en détail, on s'aperçoit en effet qu'il existe de nombreuses nuances à apporter à ce tableau. Le renne est fréquemment représenté dans l'art mobilier (Leroi-Gourhan 1964a), ses os et ses dents sont souvent employés dans la parure corporelle (Poplin 1983b, Ladier et Welté 1994, Taborin 2004, Costamagno *et al.* sous presse), et certaines pratiques bouchères qui le

concernent (entre autres animaux chassés) montrent des indices de ritualisation (Costamagno et David en 2009 ; Kuntz *et al* 2016) : le renne n'est donc clairement pas exclu des domaines offrant une dimension symbolique importante.

D'une manière plus subtile, chaque espèce est plus généralement supposée cumuler le statut de « bon à manger » et de « bon à penser », dans diverses proportions (le cas du renne étant simplement un extrême dans cette perspective). Cette posture ne dépasse toutefois pas la juxtaposition de données hétérogènes issues d'un couple disparate entre nature et culture, et recompose systématiquement au sein de chaque espèce la fracture entre deux démarches incompatibles. En définitive, chaque espèce animale se subdiviserait dans cette perspective en deux « sphères » distinctes que sont la dimension économique-nutritive et la dimension symbolique.

Faisant suite à l'idée que la catégorie spécifique pourrait être un moyen de réconciliation entre deux polarités théoriques, un certain sur-investissement dans cette catégorie est souvent sensible dans les approches globales de la relation entre humains et animaux dans l'archéologie du Paléolithique. L'idée que « toutes les espèces sont bonnes à quelque chose » est emblématique de ce constat. En effet, certaines interprétations voudraient que chaque espèce occupe un « statut », une « place », un « rôle », ou une « fonction » dans les sociétés du Magdalénien. Il s'agirait alors de distinguer des espèces principalement mangées et employées dans l'industrie, d'autres espèces qui sont plus particulièrement arborées et dont on faisait la parure, d'autres espèces encore qui sont plus ou moins figurées, cela aboutissant théoriquement à la connaissance d'un rôle social défini pour chaque espèce. Dans ce programme, il nous semble qu'un risque majeur est attaché à la notion de « fonction » assignée à des espèces. En effet, l'usage de cette notion est parfois ambigu et peut faire référence à la fois à des faits observables et des fins supposées. Ainsi, la première étape de la démarche consistant à faire correspondre des chiffres représentant des espèces animales à des cases représentant des types de vestiges archéologiques, paraît être un travail s'attachant à classer des faits observables. En revanche, la deuxième étape, qui se donne pour objectif d'organiser les espèces selon la fonction que leur assignaient les collectivités étudiées est déjà de l'ordre des fins supposées. Ce n'est pas parce que nous sommes capables de déterminer les espèces animales qui sont à l'origine des vestiges archéologiques, que ces espèces animales identifiées jouaient un rôle évident pour les collectivités du passé. Le fait qu'une espèce soit à l'origine d'un artefact est un fait observable, et c'est une information importante pour

notre connaissance d'une culture matérielle, mais cette information ne nous renseigne pas directement sur le rôle joué par cette espèce dans le contexte étudiée⁵.

Le travail de l'archéologue qui se voudrait objectif ne peut pas se donner comme but de reconstituer une société dans laquelle chaque espèce représenterait une institution, ou un organe nécessaire au bon fonctionnement de l'organisme tout entier, comme s'il existait une « société des espèces ». On ne peut pas tout expliquer à partir des espèces, même si cette donnée est la plus facilement accessible, qu'elle paraît souvent signifiante, qu'elle permet d'effectuer des comparaisons, et qu'elle peut constituer un début de solution pour réconcilier deux polarités éloignées de l'archéologie du Paléolithique. Ce type d'interprétation témoigne d'un surinvestissement dans la notion d'espèce qui conduit à rechercher à tous prix les significations attachées aux espèces animales.

Le parti pris de classer de manière systématique les animaux par espèces animales, en délaissant les autres informations qu'ils véhiculent (leur sexe, leur attitude, leur taille, leur degré de détail dans la figuration, etc.) se révèle problématique. Que ce soit dans les figurations, comme dans le traitement des éléments squelettiques, si la classification par espèce peut être signifiante, elle n'est probablement pas la seule à pouvoir l'être. En effet, des subdivisions à l'intérieur de la catégorie de l'espèce animale doivent être envisageables, comme la formation de collectifs trans-spécifiques qui ne seraient pas construits sur la base des espèces mais sur d'autres critères, dans la mesure où cela est observable dans certains contextes ethnographiques⁶.

En définitive, alors que la conception d'une animalité hétérogène composée d'espèces est un premier pas qui permet de relativiser l'opposition entre nature et culture, cette avancée pourrait ne constituer qu'un traitement superficiel à un problème qui demeure en profondeur. De surcroît, la tendance au surinvestissement dans la notion d'espèce pourrait même en venir à constituer un obstacle dans l'étude des relations entre humains et animaux en empêchant de concevoir d'autres possibilités.

5 Une transposition permet d'illustrer ce constat. Si les touches d'un piano sont fabriquées aux dépens des défenses d'un éléphant dans notre société, ce n'est pas la preuve que l'éléphant fait partie d'une sphère symbolique liée à la musique et à l'art, ni qu'un français pense systématiquement à un éléphant lorsqu'il entend une sonate jouée au piano. La valeur de la matière ivoire est rattachée à des symboles de pureté, de solidité, de luxe, etc. qui pourraient d'ailleurs se rapprocher des vertus de l'os en général dans notre société, bien davantage qu'à un discours sur l'espèce animale qui est à l'origine de l'ivoire.

6 Dans le chamanisme nord asiatique par exemple, certains individus particuliers appartenant à des espèces animales diverses (dont l'humanité) sont supposés appartenir à un même groupe de « chamanes » partageant des caractéristiques communes (Stépanoff 2015).

La volonté de caractériser des « chaînes opératoires d'exploitation globale de l'animal » (Castel *et al.* 1998 ; Fontana *et al.* 2009 ; Leduc 2010 ; Soulier 2013 ; Costamagno *et al.* sous presse) m'a semblé être un apport récent et particulièrement intéressant pour espérer saisir l'ensemble des relations unissant humains et animaux. Cette approche, en raison de son ambition globalisante et pluridisciplinaire, pourrait effectivement constituer un autre moyen d'adoucir la fracture entre une approche « symbolique » et une approche « économique », dans la mesure où elle souligne les liens existant entre les diverses étapes de la boucherie, et le travail des os servant à la confection d'outillage ou d'objets destinés à la parure corporelle. Dans cette optique, on considère en effet que l'animal fournit de nombreuses ressources (peau, tendon, viande, cervelle, moelle, sang, matières dures comme le bois, l'os ou la dent...) recherchées et exploitées par les hommes dans la mesure où elles répondent à divers besoins qui peuvent être alimentaires, techniques, ou même symboliques. Une archéozoologie est donc proposée qui serait « intégrée » à une exploitation plus vaste de ces ressources animales.

Bien que l'élargissement bénéfique d'une relation à l'animal qui n'est plus exclusivement économique-nutritive soit à souligner dans cette approche, l'idée de « chaîne opératoire d'exploitation globale de l'animal » me paraît suggérer l'évidence d'une « exploitation de l'animal par l'homme ». Or, l'idée de « relation » n'est plus qu'à moitié questionnée si elle est d'emblée supposée n'exister que dans un sens unique, de l'homme vers l'animal. Ce qui fait le lien entre l'humain et l'animal, c'est « l'exploitation d'une ressource », l'animal étant avant tout défini par son utilité. Les termes de ce programme d'investigation sous-entendent donc la permanence d'un positionnement naturaliste qui limite les animaux à un statut d'objet. L'humanité peut, selon les références anthropologiques de l'archéologue, répondre à des besoins culturels ou naturels, et agir sur l'animal. L'animal quant à lui, n'est jamais reconnu comme ayant une possible action sur l'humain.

Cette logique est particulièrement explicite dans les travaux s'intéressant aux aspects matériels, mais traverse également la plupart des démarches se préoccupant davantage de l'idéal, dans la mesure où il est admis que l'animal fournit également des ressources répondant à des besoins symboliques. Ainsi, dans le structuralisme, par exemple, l'animal est sollicité par l'homme en tant qu'outil conceptuel, c'est un moyen pour parvenir à la symbolisation, instaurant l'idée d'une « prédation symbolique », elle aussi unidirectionnelle. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit donc de conceptions réductrices qui font systématiquement des espèces animales de simples ressources utiles à l'humanité, en tant que réservoirs à calories, à symboles, etc. (Overton et Hamilakis 2013, p.114). Cette approche tronquée ne s'intéresse en effet qu'à la partie de la relation dans laquelle les espèces sont « bonnes à quelque chose » pour l'être humain, que ce soit pour penser, pour manger, pour être arboré, pour servir de matière première à

l'industrie, etc. Un élargissement me paraît donc nécessaire du champ des relations envisageables entre humains et animaux, à l'instar de l'écologie qui conçoit une variété de relations entre des êtres vivants dans un écosystème (des relations trophiques, une symbiose, un mutualisme, un commensalisme, un neutralisme, un parasitisme, une compétition, etc.). Et, bien que l'idée d'une symbiose entre des espèces animales et des humains ait été régulièrement proposée pour le Paléolithique supérieur (David et Karlin 2003 ; Bégouën *et al.* 2009), il ne semble pas exister de développements ni d'hypothèses approfondies à propos de systèmes qui pourraient intégrer des relations à la fois sociales et écologiques réciproques entre humains et animaux pour cette période.

Ainsi, au cours de mes approches progressives des possibilités de rendre compte des relations entre humains et animaux pour le Paléolithique supérieur, j'ai donc été amené à recenser la fréquence de différents éléments :

- une division présupposée des objets en deux domaines distincts de l'économique et du symbolique (qui semble directement dériver de l'opposition entre nature et culture) ;
- un surinvestissement dans la notion d'espèce (un systématisme de la « spécisation » des objets d'étude) ;
- une conception unilatérale des relations qui est réduite à l'étude de l'exploitation des animaux par les humains.

Ces trois tendances se combinent le plus souvent pour parvenir à la mise en place d'une étude des relations entre humains et animaux sous la forme d'une « *étude de l'exploitation de chaque espèce recensée dans les vestiges archéologiques d'une collectivité humaine, dans les termes du symbolique d'une part, et de l'économico-nutritif d'autre part* ».

Or, cette démarche est évidemment réductrice parce qu'elle présuppose une séparation entre l'économico-nutritif et le symbolique ; parce qu'elle ne considère que le niveau spécifique comme mise en relation possible entre des humains et des animaux ; et parce qu'elle ne reconnaît pas la potentielle réciprocité des relations entre humains et animaux.

Dans mon approche des relations entre humains et animaux pour le Paléolithique supérieur, c'est le naturalisme qui m'est d'abord apparu comme étant un problème, précisément au moment où j'ai cherché à rapprocher les domaines d'étude de la figuration et des éléments squelettiques. Mes premières investigations m'ont laissé entrevoir des pistes actuellement explorées par l'archéologie du Paléolithique qui pourraient permettre de contourner l'opposition entre une « sphère symbolique » et une « sphère

économico-nutritive » : d'une part, un travail doit être réalisé sur la définition des entités mobilisées dans la relation entre humains et animaux. Et d'autre part, une définition plus précise des types de relations envisageables entre humains et animaux doit être menée. Ces pistes paraissent malheureusement être le plus souvent entravées par le surgissement d'un naturalisme envahissant, qui se recompose à divers niveaux. Ainsi, si le découpage en espèces constitue une amorce de solution dans le domaine de la définition des entités mobilisées, qui est à même de contourner la question de « l'animalité » pour s'intéresser « aux animaux », cela constitue aussi un nouvel objet dans lequel peut se recomposer la même fracture entre nature et culture (un surinvestissement dans la notion d'espèce est également à éviter). D'un autre côté, si l'idée « d'exploitation globale de l'animal » contribue à une définition plus précise des types de relations envisageables entre humains et animaux, permettant de diversifier les approches pour éviter la seule dichotomie réductrice entre des approches économiques et d'autres symboliques, les termes en sont problématiques dans la mesure où ils présupposent que les animaux sont à concevoir comme des objets inertes exploités par les humains, remettant le naturalisme au devant de la scène.

Le naturalisme pose la nécessité de composer avec la notion de nature dans toute démarche d'objectivation, et impose d'adopter une place dans un continuum allant du monisme naturaliste jusqu'au culturalisme radical. Ce travail de positionnement face à la nature pourrait toutefois être à relativiser, dans la mesure où il pourrait être considéré comme une posture ontologique parmi d'autres qui existent dans le monde (Bird-David 1999 ; Ingold 2000 ; Descola 2005 ; Viveiros de Castro 2009, etc.). En effet, dans la plupart des contextes ethnographiques, la notion de nature n'existant pas, c'est selon d'autres modalités que s'opèrent des compositions du monde (Descola 2005).

Un courant récent de l'anthropologie, très largement nourri d'une ethnologie de peuples de chasseurs-cueilleurs, et qui est parfois qualifié d'« écologie symbolique » (Charbonnier 2015) ou de « tournant ontologique » (« *ontological turn* »), porte une réflexion nouvelle sur les questions ontologiques. Or, les questions ontologiques sont centrales pour pouvoir appréhender les relations entre humains et non-humains, dans la mesure où les jugements d'identité portés sur les entités qui composent l'environnement déterminent largement les types de relations qui vont pouvoir se nouer par la suite avec celles-ci (Descola 2005).

L'exploration d'un cadre ontologique alternatif paraît nécessaire afin d'éviter de focaliser les recherches archéologiques exclusivement sur « ce que la notion naturaliste de Nature peut nous apporter comme connaissances sur le Paléolithique supérieur ». Je propose ainsi d'essayer d'approcher les relations entre humains et animaux telles qu'elles étaient vécues et conçues du point de vue de

certaines collectivités choisies au sein du Paléolithique supérieur. La recherche qui semblait compromise d'une articulation entre les aspects matériels et idéels, et entre les éléments squelettiques animaux et les figurations animalières, pourrait se trouver renouvelée au sein d'un cadre dégagé d'un excès de naturalisme. Par ailleurs, ce nouvel horizon pourrait permettre un développement plus libre des pistes à explorer dans l'étude des relations possibles entre humains et animaux, et dans la définition des éléments considérés dans ces relations. Ainsi, de la même manière qu'une nouvelle phase est parfois nécessaire en chimie pour obtenir un mélange homogène d'éléments qui n'étaient pas miscibles, nous pouvons espérer que l'exploration de nouvelles perspectives ontologiques pourrait favoriser la réunion de certains éléments difficilement conciliables.

Au sein de cette anthropologie préoccupée de questions ontologiques, les travaux de Philippe Descola (2001, 2005, 2010, 2011b, 2014a) me paraissent particulièrement transposables à une pratique archéologique. En effet, le modèle classificatoire proposé, bien que critiqué parfois en raison de son aspect globalisant impliquant un certain schématisme, semble particulièrement adapté à un transfert entre « disciplines ». La conception d'un « universalisme relatif » (Descola 2011b) mettant en regard une diversité d'ontologies constitue un cadre clairement identifié à l'intérieur duquel il est possible d'opérer des hypothèses et des comparaisons. Dans la mesure où ce modèle proposé par Philippe Descola se divise en quatre modes d'identifications qui sont supposés être universels et épuiser les possibilités de la logique humaine (Descola 2005), il devrait être envisageable de rechercher celui qui correspondrait le mieux aux collectivités du Paléolithique supérieur qui nous intéressent, sur la base d'une assimilation des populations de cette période à notre humanité, permettant ensuite un nouveau regard sur les relations entre humains et animaux dans les collectivités concernées.

En considérant que le mode d'identification peut imprimer des traces dans la matière (Descola 2005), il me semble qu'une démarche cohérente dans le cadre d'une archéologie pourrait consister à rechercher dans la matérialité des vestiges la part liée à des caractéristiques ontologiques. La notion d'agentivité (*agency*), appliquée à l'archéologie apporte ici une contribution, puisque cette démarche suppose précisément que les divers objets découverts par l'archéologie emmagasinent des informations en matière d'intentionnalité, qui ne sont pas nécessairement passées par le filtre d'un contrôle conscient. Dans cette approche, les objets sont alors considérés comme les véhicules d'intentions qui peuvent être à l'origine de leur création, mais ils sont également considérés comme les porteurs d'une intentionnalité propre, faisant d'eux des acteurs à part entière de la vie sociale. En cela, les artefacts peuvent potentiellement fournir des indices concernant les modes d'identification, dans la mesure où

ils sont simultanément les conséquences et les acteurs d'un type de « mondiation » (Descola 2011b). L'intérêt porté par Philippe Descola sur l'ontologie des images (Descola 2007, 2008, 2010a, 2010b, 2011a, 2012), et qui conçoit que des jugements d'identité peuvent y apparaître, pourrait offrir notamment des perspectives intéressantes sur la profusion des figurations animalières qui caractérisent certaines cultures matérielles du Paléolithique supérieur. Dans cette optique, même si les vestiges archéologiques sont parcellaires, ils sont susceptibles d'offrir un certain nombre d'informations qui me permettraient de faire l'hypothèse d'un mode d'identification dominant. La notion d'*agency* dans l'archéologie anglo-saxonne se réfère toutefois à divers types de démarches et conceptions plus ou moins contradictoires ou complémentaires (Dobres et Robb 2000), et je n'y ferai référence qu'en tant qu'outil permettant de présumer d'intentions d'une collectivité du passé au travers de vestiges matériels, et ceci dans les limites d'une conformité avec les modes d'identification définis par Philippe Descola (2005). En définitive, je ne solliciterai l'*agency* qu'en tant que passerelle, qu'outil méthodologique, qui est à la fois compatible avec les pratiques archéologiques et avec le modèle de Philippe Descola.

Je suis bien conscient que chaque vestige ne porte pas systématiquement en lui la marque du mode d'identification de la collectivité dont il est issu, et cette tentative de transposition n'est donc évidemment pas sans risques. Il me semble toutefois important de tester la mise en pratique d'une ontologie « conjecturale » (Descola 2014a) dans le domaine de l'archéologie du Paléolithique, et d'examiner les possibilités de s'orienter parmi les vestiges à l'aide du modèle proposé dans « *Par-delà nature et culture* ». Si certains auteurs ont pu encourager un transfert des ontologies de Descola à diverses disciplines, dont l'archéologie⁷, il me semble que la mise en pratique d'un tel programme a connu peu de développements détaillés, notamment en ce qui concerne l'archéologie du Paléolithique supérieur.

L'objectif de ce travail n'est pas d'attribuer une historicité aux modes d'identification en travaillant à la question de leur évolution dans le temps long depuis le Paléolithique. Il s'agit d'éprouver les

7 « Les historiens et les archéologues, au prisme d'une lecture anthropologique de la documentation, pourraient tenter d'appréhender plus fermement les différentes façons de classer les êtres du monde par les cultures anciennes (système des quatre ontologies de Descola) » (Garcia 2015, p.3).

« En définissant les ontologies, en montrant quels usages il est fait du monde et quelle est l'écologie des relations, il [Philippe Descola] nous offre un dispositif essentiel pour ordonner de multiples faits [...]. Il faut transférer, en archéologie, en géographie, en histoire, en sciences paléonaturalistes, les outils d'analyse que l'auteur expose » (Lézy et Chouquer 2006, p.246).

documents archéologiques d'un contexte donné par le prisme d'une approche ontologique de manière à appréhender le plus fidèlement possible un système de représentations qui diffère vraisemblablement du nôtre. Un tel projet ne peut être envisageable qu'en mobilisant une culture archéologique cohérente, clairement définie dans le temps et l'espace et montrant un certain nombre de prédispositions pour ce type d'étude. Le Magdalénien moyen⁸ nous semble être le contexte le plus adapté au sein du Paléolithique supérieur pour effectuer ce test. D'abord car c'est la chrono-culture la mieux connue et la plus représentée en terme de nombre de sites et de vestiges. Un accroissement des figurations est très sensible pour le Magdalénien moyen, dans l'art pariétal, la parure corporelle et l'art mobilier osseux ou lithique ; et il existe une importante somme d'études spécialisées sur le sujet, ou considérant largement cette documentation (Breuil 1952 ; Leroi-Gourhan 1964a, 1965 ; Vialou 1986 ; Delporte 1990 ; Sauvet 1995a ; Lorblanchet 1995, 2010 ; Fritz 1999 ; Clottes 1999 ; Airvaux 2001 ; Tosello 2003 ; Taborin 2004 ; Plassard 2005 ; Bégouën *et al.* 2009 ; Bourdier 2010...). D'un autre côté, le Magdalénien moyen offre une profusion de restes squelettiques animaux dans les gisements, et une multiplication d'études détaillées sur le sujet (David 1972 ; Delpech 1989 ; Fontana 1998 ; Costamagno 1999 ; Laroulandie 2000 ; Bignon 2003 ; Pétilion 2006 ; Kuntz *et al.* 2016...). De meilleures conditions taphonomiques et une approche chronologique plus fine de ce contexte de la fin du Paléolithique supérieur, par rapport aux phases antérieures, est également particulièrement favorable à notre type d'étude synchronique.

Nous prendrons pour cadre chronologique le découpage issu du renouvellement du cadre radiométrique entrepris dans le cadre de l'ANR Magdatis (Barshay-Szmidt *et al.* 2016), en proposant un Magdalénien moyen entre 19 et 16 ka cal BP (sans entrer dans une distinction entre un Magdalénien moyen ancien de 19 à 17,5 ka cal BP, et un Magdalénien moyen récent de 18 à 16 ka cal BP). Le Magdalénien moyen correspond pour l'essentiel à l'événement de Heinrich 1 qui voit un retour du froid sec, un recul des essences arborées et une progression des essences steppiques (type graminées et armoises). Ce développement de la steppe est particulièrement favorable au développement de grands troupeaux d'ongulés. Les populations du Magdalénien moyen adoptent un mode de vie de chasseurs-cueilleurs nomades dans lequel la chasse se pratique essentiellement aux dépens de ces ongulés (renne, cheval, bovinés, antilope saïga, etc.) dont les proportions varient en fonction des biotopes considérés. L'augmentation de la biomasse des ongulés au nord des Pyrénées durant cette période aurait pu créer les conditions favorables à une croissance démographique (Delpech

8 Le Magdalénien classique se divise généralement en deux stades, moyen et supérieur (Langlais 2007).

1999) qui pourrait être confirmée par l'augmentation du nombre de gisements archéologiques attribués au Magdalénien moyen. L'espace géographique de notre étude concerne plus particulièrement le sud-ouest de la France actuelle (nous effectuerons toutefois des incursions répétées dans le nord-ouest de l'Espagne). Cet espace, qui nous apparaît aujourd'hui largement tronqué en raison de la transgression flandrienne, se présentait comme une mosaïque de milieux depuis les plaines d'Aquitaine et du Languedoc en passant par les piémonts pyrénéens, les contreforts du Massif Central et le sable des Landes. Les gisements connus pour le Magdalénien moyen consistent principalement en des abris rocheux au pied de falaises, des grottes, ainsi que des habitats de plein-air. La taille des sites comme les activités qui y sont réalisées sont variées (fabrication de parure, art pariétal, boucherie, taille de silex, etc.), et certains sites montrant une abondance et une diversité de vestiges (le Mas-d'Azil, Isturitz, Altamira, etc.) ont parfois été interprétés comme des lieux de rassemblement saisonniers (Conkey 1980 ; Bahn 1982).

Dans ce travail, un intérêt particulier est montré pour le Magdalénien moyen des Pyrénées, qui est à considérer comme la matrice de la réflexion que je mène. C'est un point de départ pour mes investigations, et des données issues de ce contexte pyrénéen seront régulièrement mobilisées. Toutefois, tout en considérant l'importance des distinctions territoriales au sein du Magdalénien moyen, mon travail s'intéresse en premier lieu à des caractéristiques se rapportant à l'ensemble chrono-culturel du Magdalénien moyen du sud-ouest de la France dans sa globalité.

Après une discussion autour du naturalisme et de ses effets sur la conception des relations entre humains et animaux dans l'archéologie du Paléolithique, une exploration des apports principaux de l'écologie symbolique, et une mise en place du cadre méthodologique permettant de transférer le modèle de Philippe Descola à l'archéologie, je propose de passer en revue un certain nombre de pratiques et d'objets du Magdalénien moyen, dans une optique comparatiste, avec l'objectif d'en déduire un mode d'identification pour les collectivités de ce contexte. Les compatibilités et les incompatibilités entre ce qui est observable sur la base des vestiges archéologiques attribués au Magdalénien moyen et les caractéristiques propres aux différents modes d'identification seront au cœur de cette démarche.

En premier lieu, je propose une confrontation avec l'art pariétal du Magdalénien moyen, celui-ci étant classiquement perçu comme le cœur de l'interprétation anthropologique depuis sa reconnaissance au début du 20^{ème} siècle (Bon 2009). Ensuite, j'aborderai les ossements animaux des gisements

archéologiques du Magdalénien moyen en examinant notamment les informations fournies par l'archéozoologie en ce qui concerne les modalités de la boucherie. Le traitement des morts humains sera mobilisé dans la mesure où il peut apporter des informations complémentaires non négligeables sur la question.

L'examen du mode d'identification animiste tel qu'il est décrit par Philippe Descola nous permettra d'emprunter la voie d'une prise en compte de l'échelle individuelle combinée à l'échelle spécifique, cette dernière s'avérant à la fois incontournable et insuffisante pour saisir les relations entre humains et non-humains concernant le Magdalénien moyen. Ce point particulier constituera une étape importante dans une discussion comparative entre animisme et totémisme ontologique. Les indices d'une individuation des animaux comme des humains, et l'intention d'une mise en relation à divers niveaux entre ces individus humains et non-humains nous offriront un certain nombre de perspectives sur notre problématique.

L'intégration à ces réflexions de caractéristiques liées à un certain nombre de catégories de vestiges archéologiques sélectionnés dans la culture matérielle du Magdalénien moyen (les propulseurs, les objets perforés en forme de contours animaliers, les formes recueillies dans la parure corporelle, les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées et les dépôts osseux), parfois à la croisée des éléments squelettiques et des figurations, et issus de contextes qui paraissent plus « ordinaires » que l'art des grottes, nous conduira à prolonger et préciser nos interprétations. Cette dernière étape sera l'occasion notamment de confirmer l'individuation comme un mouvement qui traverse les pratiques et les croyances qui définissent la relation entre humains et animaux au Magdalénien moyen.

Nous préciserons la définition de ces « individus » qui procèdent d'une équivalence entre des formes naturelles et des formes imaginées, et nous proposons d'identifier une même unité employée dans les domaines qui semblaient intrinsèquement disjoints des éléments squelettiques animaux et de la figuration des animaux. Nous tenterons ensuite d'affiner la connaissance de ces relations entre des individualités, en montrant qu'elles ne se présentent pas comme des unités essentielles et strictement séparées, mais qu'elles sont au contraire des formes éphémères intégrées à des cycles de transformation.

Les collectifs du Magdalénien, sur une frise chronologique, sont antérieurs aux ontologies naturalistes que nous connaissons le mieux (l'Occident moderne, notamment), et qui ont été mobilisées dans la définition de ce concept anthropologique. Ainsi, notre titre aurait pu être « Le Magdalénien **avant** la Nature », adoptant une perspective historique. Toutefois, la question ne peut pas être réglée de l'apparition et de la succession des modes d'identification dans le temps long, avant

d'avoir émis des hypothèses quant à la pertinence de leur déduction dans des contextes anciens, sur des bases archéologiques. Nous espérons que nos travaux pourront, entre autres, contribuer à cette entreprise.

En effectuant ce travail limité au Magdalénien moyen du sud-ouest de la France, notre but est avant tout de contribuer à caractériser ce contexte choisi, et nos conclusions ne devraient donc pas être employées à propos d'autres contextes issus du Paléolithique supérieur. Les différences sensibles au sein du Paléolithique supérieur en termes diachroniques et synchroniques pourraient relever de différences entre des modes d'identification distincts, comme de variations au sein de l'un d'entre eux, cette question demandant une enquête en soi. Notre étude souhaite constituer une première étape nécessaire et prudente à propos du Magdalénien moyen qui est bien documenté, avant d'espérer un élargissement de l'horizon vers des perspectives historiques.

Ce que nous proposons avec ce travail, c'est plus précisément de reconsidérer le rapport entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen, *après* une remise en cause de la notion de Nature, avec ce que cela implique pour notre approche de la question. Voilà le sens du titre que nous avons choisi : *Le Magdalénien après la Nature, une étude des relations entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen.*

PARTIE 1

La nature et ses interlocuteurs

« Flippy n'avait rien d'un poisson ; et quand, à moins d'un mètre, il fixait sur vous son regard pétillant, comment ne pas se demander si c'était vraiment un animal ? Si imprévue, si étrange, si complètement merveilleuse était cette créature, qu'on était tenté de voir en elle un être ensorcelé. Hélas, le cerveau du zoologiste ne pouvait la dissocier de la certitude glacée, presque douloureuse en cette circonstance, qu'en termes scientifiques, il n'y avait rien là que, *Tursiops truncatus...* ».

H. Hediger, *Studies of the psychology and behaviour of captive animals in zoos and circus*, 1955. Cité par Lévi-Strauss 1990, p.54.

Dans la représentation moderne et occidentale du monde, la notion de nature paraît occuper une place particulière. C'est un élément central des systèmes de la pensée occidentale, un concept qui fonctionne comme point de pivot à des couples oppositifs : naturel/artificiel, sauvage/domestique, nature/culture, nature/société, objet/sujet, nature/surnature, etc.

« A ce titre, « nature » a certainement excédé son statut de simple concept parmi d'autres, pour devenir un opérateur stratégique dans la logique d'ensemble du régime conceptuel en vigueur : au-delà des significations diverses que ce terme est susceptible de revêtir, l'essentiel est de voir que, d'une manière ou d'une autre, la pensée moderne doit se situer par rapport à lui. »

(Charbonnier 2015, p.21)

Ainsi, il nous semble qu'une tentative de compréhension des relations homme-animal en un lieu et un moment précis ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur cette notion plus générale de nature, avant de pouvoir mettre en place une méthode d'investigation.

Mais bien que l'idée de nature soit omniprésente dans les représentations modernes, cerner sa signification précise est d'une grande complexité en raison de son épaisseur historique et de l'évolution de son sens dans l'histoire de la pensée occidentale (Lenoble 1969 ; Larrère et Larrère 1997 ; Dagognet 2000 ; Descola 2005 ; Charbonnier 2015, etc.).

Les définitions successives, apportées notamment par la Grèce antique, le christianisme, et l'époque moderne, se combinent ou s'annulent en partie, donnant naissance à un objet complexe. Pour Aristote, la nature fait référence aux régularités des processus du monde. L'homme est donc compris dans la

nature qui est l'essence des choses et la règle de leur déploiement. Avec le christianisme, la conception d'une dimension humaine supérieure et extérieure à la nature voit le jour : la mission de l'Homme (créé à l'image de Dieu) est désormais de profiter de la nature passive qui est une création de Dieu. L'époque moderne apporte ensuite l'idée d'un Dieu « moteur », qui demeure à l'origine de la création de la nature mais autorise son déchiffrement par les Hommes. Linné conçoit, par exemple, la nature en tant qu'« intentionnalité divine » (Blanckaert 1998). Alors que le surnaturel est le domaine divin, le naturel peut-être étudié et expliqué par les hommes.

L'histoire des sciences modernes pointe un nécessaire positionnement face à la notion de nature. L'anthropologie sociale se serait ainsi constituée sur la base d'une opposition à cette notion de nature au tournant du 20^{ème} siècle (Ducros *et al.* 1998 ; Larrère et Larrère 1998 ; Descola 2005, 2011 ; Charbonnier 2015, etc.).

A partir de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, alors que le matérialisme scientifique gagne du terrain (Blanckaert 1998), notamment après l'acceptation en 1859 de « l'origine des espèces » de Darwin, la notion de « surnature » va peu à peu laisser sa place aux notions de « société » et de « culture » dans l'opposition à la nature. L'importance du mot « culture » apparaît avec l'ouvrage célèbre « Primitive culture » de Tylor (1871), et devient l'antonyme évident de nature (Blanckaert 1998). Ainsi naîtra une séparation entre un champ des sciences naturelles et un champ des sciences sociales.

Dans la définition « humaniste » de la culture selon Tylor (1871), il s'agit d'accepter une culture à toute l'humanité. Le principe d'universalité de la culture se substitue donc, dans la sociologie et l'ethnologie, au principe d'uniformité de la nature des naturalistes. L'anthropologie sociale se définit alors comme « l'antidiscipline » de l'histoire naturelle de l'homme. L'opposition nature/culture garantit les frontières d'un territoire pour une anthropologie « culturelle ». Pour Durkheim (1983), les faits sociaux ne peuvent être expliqués que par des faits sociaux. Désormais, pour les sociologues, le propre de l'homme est précisément d'être « *dénaturé* » (Mucchielli 1998). Cette posture signe donc une conception dualiste, qui reconnaît l'existence d'un domaine de la nature, mais y oppose le domaine indépendant de la culture. Cette idée de culture humaine permettant une mise à distance de la nature est partagée par les anthropologues, jusqu'à Lévi-Strauss qui voit dans la culture l'attribut distinctif de la condition humaine (Lévi-Strauss 1991).

Pour autant, dès le début du 20^{ème} siècle, une orientation culturaliste conçoit l'existence de diverses cultures. Ainsi, la culture est partagée par tous les hommes en même temps que des cultures diverses partagent les hommes. Pour Descola (2005), c'est précisément cette unité de la culture (délimitée par

l'opposition à la nature), combinée au relativisme des cultures qui constitue le champ de l'anthropologie sociale⁹.

La notion de nature dans notre société semble conserver deux sens principaux. D'une part, l'idée d'une nature comme essence des choses et comme ensemble des processus du monde. Et d'autre part, une nature comme ensemble des réalités non produites par l'homme et qui se tiennent au dehors de lui (Charbonnier 2015). En définitive, la définition actuelle la plus consensuelle de la nature nous semble être celle qui est formalisée simplement par John Stuart Mill lorsqu'il écrit qu'elle est « soit tout ce qui existe, soit tout ce qui est extérieur à l'homme ou indépendant de celui-ci » (Mill 2003).

9 Il est toutefois à noter que la notion de culture, comme celle de nature, montre une grande complexité en fonction de ses usages, Krocher et Kluckhohn (1952) recensent par exemple 164 définitions différentes de ce concept.

I – La Préhistoire face à la nature

La délimitation d'un champ d'investigation scientifique pour la Préhistoire n'a pas échappé à la nécessité d'un positionnement préalable face à la notion de nature, et des postures monistes s'opposent à des postures dualistes à différents niveaux chez les préhistoriens.

1.1. Nature matérielle et surnature spirituelle

Dans les années 1860, la préhistoire naissante se situe dans une ambiance d'opposition entre matérialisme et spiritualisme plutôt que dans une opposition entre nature et culture (Richard 1998).

Le matérialisme est une conception moniste qui conçoit que tout est explicable par la nature (via les sciences naturelles), en tant qu'il existe un déterminisme absolu des forces physico-chimiques qui se passe de la surnature. Mortillet par exemple, est un fervent défenseur du matérialisme scientifique. Il considère que les différences entre les hommes peuvent se comprendre par les lois naturelles, dans la mesure où elles reflètent avant tout un degré dans l'évolution. Ce sont donc les mêmes lois qui président à la différence entre les hommes, et entre l'homme et l'animal. Pour lui, l'évolution biologique détermine l'évolution des comportements et des industries, les « produits culturels » évoluent de la même manière que le font les organes dans le système de Lamarck (Richard 1998).

Le spiritualisme conçoit au contraire qu'une intentionnalité façonne ou a façonné la nature. La science et la religion ne sont pas des chemins contradictoires pour les préhistoriens spiritualistes car il s'agit de révéler l'œuvre divine (dans la continuité du discours qui domine la science des débuts de

l'époque moderne). Ce spiritualisme est le plus souvent à cette époque une posture dualiste qui suppose que l'homme a des facultés spirituelles propres qui le séparent de l'animal. Les forces matérialistes existent, mais sont à pondérer lorsque l'on aborde l'humanité. Quatrefages ou Nadaillac par exemple voient une séparation stricte entre humains et animaux, car l'âme est exclusive à l'homme (Richard 1998). Le comportement et l'éventuel progrès de l'homme vers la civilisation ne sont pas à connecter avec une évolution animale. La faculté de progrès inhérente à l'homme est insufflée par Dieu qui a créé l'homme à son image.

Ainsi, l'opposition entre matérialisme et spiritualisme qui structure la naissance de la Préhistoire reste dans le champ d'une pensée « naturaliste » prenant la notion de nature comme pivot conceptuel, et lui opposant l'idée de surnature (plutôt que l'idée de culture qui s'impose plus récemment). Cette opposition entre un monisme et un dualisme traverse les différentes constructions entre qu'élaborent les préhistoriens de la fin du 19^{ème} siècle.

1.2. L'apparition de la culture en Préhistoire

Les études de la préhistoire au début du 20^{ème} siècle en France se construisent sous le signe de l'acceptation du darwinisme d'une part, et de l'acceptation de l'anthropologie sociale d'autre part. Il s'agit donc d'une construction qui s'opère dans la confrontation entre des concepts reflétant un monisme des lois naturelles d'une part, et un dualisme lié aux spécificités de la culture humaine, d'autre part.

La théorie darwinienne s'impose dans les rangs des préhistoriens à partir du début du 20^{ème} siècle, Marcellin Boule jouant un grand rôle dans cette acceptation (Groenen 1994). La notion de surnature est alors largement remise en question. L'homme, dans ce premier paradigme, se retrouve être l'égal de l'animal (il obéit aux mêmes lois naturelles), et il est soumis au déterminisme du milieu (Coye 2005).

Pour autant, de manière analogue à ce qui s'observe plus généralement dans l'anthropologie sociale, à partir du début du 20^{ème} siècle dans l'étude de la Préhistoire, la culture s'impose comme concept opposable à la nature, et les démarches sociologiques s'opposent au monisme matérialiste des sciences de la nature. Ainsi, dans le deuxième paradigme qui structure la Préhistoire du début du 20^{ème} siècle, l'homme se trouve coupé de l'animal et il ne peut être compris que par des outils sociaux.

Suivant les nouvelles positions anthropologiques, les idées de culture et de société s'insinuent également dans les mécanismes de l'évolutionnisme. Emile Durkheim ou Marcel Mauss, par exemple, conçoivent un évolutionnisme social tout en étant convaincus du caractère intégralement socialisé de la vie primitive. Pour Durkheim, il existe un processus de complexification mais pas de finalisme. L'humanité apparaît comme une famille avec des branches divergentes. Il n'y a pas de hiérarchie à y voir et l'humanité du « primitif » est entièrement reconnue (Mucchielli 1998).

Mauss, considère clairement que la notion de culture concerne aussi la préhistoire :

« En effet, il n'existe pas de peuples non-civilisés. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes. L'hypothèse de l'homme « naturel » est définitivement abandonnée [...] là où on parle de peuple, ou pour mieux dire de société, on parle de civilisation [...]. Il n'y a pas de peuple, ou bien actuellement observable, ou bien dont les documents historiques fassent mention, ou bien dont la préhistoire nous conserve les traces, dont on puisse prouver qu'aucun de ces éléments primordiaux de la vie sociale lui fait vraiment défaut. »

(Mauss 1902, p.229-230)

La notion de culture, en raison de son double sens (à la fois attribut de tous les hommes et trait distinctif de chaque peuple) va, par ailleurs, permettre l'introduction en Préhistoire de la conception de cultures contemporaines. C'est notamment à Henri Breuil (1913) que l'on doit les premiers emplois de la notion de « cultures » au pluriel à propos du Paléolithique. Pour lui, les diffusions, invasions, migrations apparaissent effectivement avec le Paléolithique supérieur.

« Il devient de plus en plus évident que ce qu'on a pris d'abord pour une série continue, due à l'évolution sur place d'une population unique, est au contraire le fruit de la collaboration successive de nombreuses peuplades réagissant plus ou moins aux autres, soit par une influence purement industrielle ou commerciale, soit par l'infiltration graduelle ou l'invasion brusque et guerrière de tribus étrangères. »

(Breuil 1913, p.169)

La notion de culture employée par les préhistoriens devient une délimitation temporelle et géographique, contrairement à l'universalité du concept d'époque (dans le système de Mortillet notamment), et cela signe entre autres l'entrée de la Préhistoire dans les sciences humaines (Bon 2009).

1.3. La recherche du point de basculement historique entre la nature et la culture

L'histoire de la Préhistoire est traversée par des tentatives de repousser l'explication naturelle exclusive vers le passé de l'humanité. La question se pose de savoir à quel moment apparaît la culture, et à quel moment apparaît « l'homme culturel ».

Pour Mortillet, la distinction se fait entre un Paléolithique matérialiste (dominé par les besoins naturels, et dans lequel on ne peut pas concevoir une religiosité) et un Néolithique dominé par l'arbitraire des mouvements proprement humains. Alors que le Paléolithique doit se comprendre avec les outils des sciences naturelles (la géologie, la paléontologie, la biologie) ; le Néolithique, quant à lui, est pleinement sorti de l'évolution biologique et se conçoit de manière historique. Le passage entre Paléolithique et Néolithique signe le basculement d'un paradigme à l'autre (Richard 1998).

Au début du 20^{ème} siècle, Breuil fait reculer cette même frontière entre nature et culture. La rupture créée entre l'Aurignacien et le Moustérien par la « bataille aurignacienne » précipite le Paléolithique supérieur dans le clan des « civilisés » possédant une culture, en créant une rupture biologique entre l'Homme moderne et les Néandertaliens. Pour Breuil ou Cartailhac, un changement de population s'observe et Cro-magnon (*sapiens*) remplace l'homme de Neandertal.

C'est dès lors l'entrée dans le Paléolithique supérieur qui est une rupture dans l'évolution, et cette période obéit à des lois différentes.

« Pour le quaternaire inférieur et moyen, les faits paléontologiques doivent se placer au premier rang. [...] Il n'en est plus de même à l'époque du Renne ou quaternaire supérieur [...]. L'archéologue peut dès lors [...] déterminer les étapes successives des progrès de sa culture. »

(Déchelette 1987, p.43)

La pratique de l'art, et plus particulièrement de l'art pariétal, est souvent conçue comme la preuve ultime de ce basculement. Les témoignages s'accroissent néanmoins de pratiques symboliques diverses antérieures au Paléolithique supérieur (sépultures, expression graphique, etc.), rendant délicate la reconnaissance d'un « point de basculement » consensuel.

Récemment, la remise en cause d'une frontière nette entre humanité et animalité permet de réinjecter l'idée de degrés dans la culture (Godelier 1998), et de dépasser la simple présence ou absence de culture qui impliquerait ou dénierait une qualité d'humanité. Une véritable culture, bien que moins développée au regard de certains critères, est envisagée pour certains animaux. Ainsi, un déplacement

de la question du passage à l'humanité s'observe vers l'étude des grands singes (Joulian 1998). Les chimpanzés font usage des outils (Goodall 1965 ; Joulian 1998, etc.), les rapports sociaux simiens semblent montrer les mêmes fondements que les sociétés humaines (De Wal 1982), et des pratiques rituelles sont recensées dans l'éthologie des grands singes (Wrangham *et al.* 1994 ; Whiten *et al.*, 1999).

La culture dans sa définition classique formulée par l'anthropologie sociale semble déborder des marges de l'humanité, rendant difficile la conception d'une culture comme propre de l'homme. Ainsi, la recherche d'un moment de basculement de la nature vers la culture au sens de l'anthropologie sociale ne peut pas constituer le seul horizon des préhistoriens.

1.4. La culture matérielle et la nature

La notion de « culture matérielle » est une définition « concentrée » de la culture, qui est particulièrement utile pour l'archéologie du Paléolithique et vient préciser son champ d'investigation. Ainsi, le degré le plus faible de l'humanité pour l'archéologie devient la fabrication d'un outil avec un autre outil. Le champ d'investigation de l'archéologie apparaît à partir du moment où on trouve des industries lithiques, donc des pierres taillées à l'aide d'un autre outil (un percuteur). L'humain étudié par l'archéologie se distingue ainsi des autres espèces par ses productions techniques.

Pierre Lemonnier (2012) pointe deux voies possibles dans les études sur la culture matérielle : des problématiques portant sur le temps long et le moteur de l'histoire, et des approches ciblées sur une culture, en un lieu et un moment donné.

De l'avis de Lemonnier, ces deux approches ne sont pas spécifiquement plus archéologiques qu'anthropologiques. Il nous semble que si ces distinctions n'ont en effet pas de rapport avec l'essence de l'une ou l'autre de ces disciplines, une inclination de ces disciplines pour l'une ou l'autre démarche s'explique toutefois en partie par l'historique des méthodes : la pratique archéologique classique puise ses sources dans les classifications chronologiques des industries (le matériel dont dispose les archéologues de la fin du 19^{ème} siècle et du début du 20^{ème} siècle se rapporte généralement à des vestiges épars dans des couches stratigraphiques suggérant des temps longs, des successions, et se pense dans l'établissement de chronologies), alors que l'anthropologie procède par l'enquête ethnographique impliquant l'observation directe d'une collectivité en un lieu et un moment précis.

En définitive, il nous semble que les problématiques liées aux cultures matérielles et portant sur le temps long sont davantage présentes chez les préhistoriens que dans le reste de l'anthropologie sociale. Cette focalisation a, par ailleurs, permis un certain aménagement de l'évolutionnisme aboutissant, chez certains archéologues du Paléolithique, à la constitution d'un domaine quasiment autonome des techniques. Ces approches constituent des hybridations intéressantes qui ne prennent pas le concept de nature dans une perspective oppositionnelle autant que le font d'autres sciences. La vision d'une évolution technique chez Leroi-Gourhan par exemple, parvient à conjuguer simultanément le développement biologique et technique. En effet, le processus de l'homínisation serait sous-tendu par une extériorisation progressive des fonctions biologiques, musculaires, sensorielles puis cérébrales, dans des objets techniques (Leroi-Gourhan 1964b). Une difficulté se fait ressentir cependant dans les tentatives de relier les idées d'évolutions techniques devenant autonomes avec d'autres domaines de l'anthropologie. En effet, les théories fondées sur la base de l'idée d'évolution technique frôlent parfois l'auto-évolution lorsque les trajectoires, les tendances, semblent opérer à l'extérieur d'un processus historique et social.

Ainsi, il nous semble que la prise en compte du concept de culture tel qu'il est défini par l'anthropologie sociale est plus généralement mobilisé, de manière complémentaire à l'idée de culture matérielle, par les préhistoriens travaillant sur des processus historiques et sociaux, et *a fortiori* sur ceux qui s'intéressent à des approches ciblées sur un lieu et un moment donné (plutôt que sur l'établissement de larges chronologies, par exemple). En revanche, une version de la culture matérielle, qui est vue comme l'indice d'une évolution technique, s'extirpe parfois du débat opposant nature et culture en empruntant une voie autonome.

Par ailleurs, alors que ces visions attachées aux temps longs et à leur évolution sont depuis les commencements de la science préhistorique et jusqu'à aujourd'hui incontournables dans les domaines qui étudient les industries, leur poids est probablement à minimiser dans d'autres spécialités : l'archéozoologie ou l'étude de l'art par exemple. On trouvera ainsi un succès réduit dans la recherche actuelle de l'évolutionnisme artistique ou des trajectoires zootechniques concernant la recherche sur le Paléolithique supérieur.

Il nous semble donc que l'étude de la relation entre humains et animaux (dans un sens large) au Paléolithique supérieur, et plus particulièrement lorsque l'on s'intéresse à un moment et un lieu précis, serait davantage tributaire de l'opposition entre nature et culture telle qu'elle se présente dans l'anthropologie sociale.

1.5. La culture ethnologique dans l'archéologie

De fait, dans l'archéologie du Paléolithique, les approches ciblées sur une culture, en un lieu et un moment donné, sont particulièrement influencées par les apports de l'ethnologie. Un « comparatisme ethnographique » a souvent été utilisé par l'archéologie pour essayer de mieux saisir les pratiques et représentations des populations du Paléolithique supérieur. Dès les débuts de l'étude de la Préhistoire, c'est dans l'ethnographie que vont être piochées diverses illustrations (au sens propre comme figuré) ayant pour but de donner à voir l'homme paléolithique. Une grande hétérogénéité de critères de comparaisons vont alors être sollicités par les chercheurs. Le comparatisme trouve ainsi sa source dans le degré d'évolution, la raciologie (notamment *via* la craniologie), le lien historique présumé entre les civilisations (le diffusionnisme), l'organisation socio-économique équivalente, les conditions environnementales comparables, des analogies directes entre des types d'objets, etc.

Le comparatisme ethnographique du début du 20^{ème} siècle sera employé dans une perspective illustrative et sans réelles ambitions théoriques pendant quelques décennies, jusqu'aux années 1950 (Monney 2015, p.360-361). Dès les années 1960 cependant, Leroi-Gourhan notamment, va critiquer de manière virulente la pratique abusive de simples analogies hors de contexte¹⁰.

Ce sont essentiellement des archéologues ayant une formation d'ethnologue comme Leroi-Gourhan ou Laming-Empeire qui critiquent l'emploi d'un comparatisme ethnographique en Préhistoire. Il faut ainsi un peu paradoxalement considérer que c'est un rapprochement avec l'ethnologie et ses méthodes qui s'opère en France dans cette critique du comparatisme ethnographique, avec ce que cela suppose en terme de définition de ce qu'est la culture. En effet, si ces auteurs prônent l'établissement de modèles interprétatifs à partir de l'examen des seuls faits paléolithiques, sans recours à la comparaison de contextes distanciés dans le temps comme dans l'espace, c'est au nom de l'établissement d'une « ethnologie préhistorique » à caractère scientifique.

En ce qui concerne plus particulièrement l'art pariétal, les considérations de ces archéologues-ethnologues devaient finalement conclure à l'impossibilité de retrouver la signification exacte des motifs

10 « Prendre chaque fois un cas tiré de la préhistoire pour rechercher le cas correspondant parmi tous les peuples vivants connus n'éclaire pas le comportement de l'homme préhistorique » (Leroi-Gourhan 1965, p.30).

« Averti par presque 30 ans de métier d'ethnologue, j'ai renoncé à la confrontation ethnologique, refusant ce que je sais des Australiens ou des Esquimaux pour ne pas faire de nos Magdaléniens le produit clandestin du croisement des derniers primitifs du monde contemporain » (Leroi-Gourhan 1965, p.79).

en l'absence d'informateurs présents lors de la production de cette expression graphique, et mène à un rapprochement avec le structuralisme (de Lévi-Strauss, notamment) employé dans l'ethnologie contemporaine.

L'étude des aspects matériels de la vie quotidienne profite également du dynamisme de cette école influencée par l'ethnologie. De nouvelles méthodes de fouille vont apparaître qui prennent en compte les informations accessibles pour « un lieu et un moment donné », et pas uniquement dans une perspective historique. L'analyse planigraphique s'allie alors à l'approche stratigraphique classique de l'archéologie. Les fouilles horizontales permettent une approche ethnographique des sols d'habitat, une attribution de coordonnées spatiales aux vestiges, une recherche sur les aires d'activité, une valorisation de l'analyse des déchets, etc. Cette nouvelle « palethnographie » promue par Leroi-Gourhan amène dans son sillage une revalorisation progressive des ossements animaux, désormais considérés au même titre que les autres vestiges. Les restes fauniques renseignent non seulement sur l'évolution paléontologique et le paléoenvironnement, mais également sur l'économie des collectivités étudiées.

« Il est clair que l'étude des débris faunistiques dépasse très largement le pittoresque qu'il y a à constater la coexistence de l'homme et du vautour fauve à l'Aurignacien. Elle dépasse aussi les indications précieuses que l'animal peut fournir sur le climat qui régnait à une époque déterminée ; très directement, elle assure une prise irremplaçable sur la vie économique et technique. »

(Leroi-Gourhan et *al.* 1966, p.305)

Des discussions autour de l'emploi des données ethnographiques pour comprendre les vestiges archéologiques vont, par ailleurs, voir le jour à partir des années 1950 dans l'archéologie mondiale, notamment sous l'impulsion de la *New Archaeology* d'Amérique du nord (Clark 1951, 1952 ; Childe 1956 ; Ascher 1961, 1962 ; Binford 1967, 1968 ; Gould 1968 ; Longacre 1970 ; Peterson 1971 ; Orme 1974...). Ce renouveau du comparatisme prendra la forme de l'ethnoarchéologie (*ethnoarchaeology*), une démarche revendiquant une scientificité, et visant à utiliser les résultats d'une enquête ethnographique, donc auprès d'une population vivante, pour interpréter les résultats d'une enquête archéologique menée par la fouille. Dans cette optique, les traces matérielles retrouvées en fouille sont interprétées grâce aux éléments matériels observés lors du travail ethnographique de terrain.

L'ethnoarchéologie, telle qu'elle s'est structurée à partir des années 1960 au sein de la *New Archaeology* ne consiste toutefois pas à comparer, terme à terme, un fait archéologique dont on cherche la clé, avec un fait ethnographique choisi au hasard. Ainsi, Binford s'attache plus particulièrement aux causes qui sont à l'origine des phénomènes culturels. S'il ne s'empêche pas d'user d'analogies directes, c'est cependant en les intégrant à un système théorique plus général (Binford 1967). Les hypothèses avancées doivent prendre en compte la valeur adaptative du comportement et leur articulation au sein

de modèles de comportements des chasseurs-cueilleurs. La *middle-range theory* de Binford (1977) permettant de relier des processus ethnographiquement observables à des formes archéologiques oriente largement les pratiques ethnoarchéologiques anglo-saxonnes depuis la fin des années 1970 (Porr 2001).

Dans cette optique, les aspects matériels du « comportement » sont particulièrement mis en avant, et cette démarche ethnoarchéologique prend le risque de résumer des sociétés actuelles comme anciennes à leur seul « mode de subsistance ». La logique qui prévaut dans la *New Archaeology* est effectivement celle d'une connaissance possible des comportements des populations préhistoriques à travers l'étude de chasseurs-cueilleurs vivant dans les mêmes conditions environnementales.

« It seems self-evident and widely accepted nowadays that useful estimates of the population size, population distribution, settlement pattern, and general way of life of prehistoric populations of hunters can be made through [...] general theoretical assumptions based on analogy from directly observed populations of both hunters and relevant prey forms ¹¹. »

(Burch 1972, p.339)

Binford choisi par exemple les Nunamiut pour comprendre les chasseurs du Paléolithique supérieur car ce sont des chasseur-cueilleurs vivant dans des conditions climatiques froides et qui se nourrissent principalement aux dépens du renne.

« These people are hunters (Nunamiut Eskimo), reported to be over 80% dependent for their subsistence on a single species, Rangifer tarandus or caribou. If there was any place in the world where I could learn about the problems presented by a strong dependence on hunted food, how these problems are solved, and how such solutions are manifest archaeologically in faunal remains it would be with the Nunamiut »¹²

(Binford 1978, p.12-13)

Quoi qu'il en soit, dans cette perspective, c'est encore une fois la culture dans un sens plus anthropologique (bien que conçu comme un épiphénomène des conditions matérielles) qui est sollicitée, et ce sont des approches ciblées sur une culture, en un lieu et un moment donné qui sont réalisées.

Il est à noter qu'une ethnoarchéologie est également développée en France, après un sensible décalage temporel et un positionnement bien plus dégagé des bases théoriques de l'écologie culturelle

11 Traduction : « Il semble évident et largement accepté de nos jours, que d'utiles estimations de la taille de la population, de la répartition de la population, des modes de campement, et du mode de vie général des populations préhistoriques de chasseurs peuvent être faites au travers d'hypothèses théoriques basées sur l'analogie et une observation directe de populations de chasseurs dépendants des mêmes proies ».

12 Traduction : « Ces peuples sont des chasseurs, connus pour être dépendant à plus de 80% d'une seule proie, le renne. S'il existe un endroit dans le monde où je pourrais apprendre des choses sur les problèmes liés à la dépendance forte à la nourriture chassée, la manière dont ces problèmes sont résolus, et comment ces solutions se manifestent archéologiquement dans des vestiges de faune, c'est bien avec les Nunamiut. »

(Audouze et Perlès 1980 ; Gallay, 1980, 1986 ; Pétrequin et Pétrequin 1984 ; Gallay *et al.* 1992). Cette approche est moins marquée par le matérialisme et l'économisme dans la mesure où elle est bien davantage familière avec les concepts d'une école française de l'anthropologie sociale.

*

L'étude la Préhistoire, comme l'anthropologie sociale, est le fruit de constructions naturalistes, prenant la notion de nature comme concept vis-à-vis duquel il est nécessaire de se positionner. L'opposition de la notion de culture à celle de nature n'est toutefois pas présente à toutes les périodes et à tous les niveaux de la Préhistoire. L'idée de « culturelle matérielle » introduit notamment une porosité entre les deux concepts, en relativisant la superposition entre la notion de culture et l'humanité, puisqu'une culture matérielle est attribuable à des formes humaines anciennes, et éventuellement à des formes animales.

En revanche, la dichotomie entre nature et culture, et l'opposition entre un positionnement moniste ou dualiste, est particulièrement saillante dans les études portant sur une culture dans un lieu et un moment défini. Or, notre problématique concernant l'étude de la relation entre les humains et les animaux dans le contexte précis du Magdalénien moyen, sur la base des figurations des animaux et des éléments squelettiques animaux, montre tous les éléments d'une confrontation directe entre les notions de nature et de culture.

Ainsi, pour pouvoir discerner plus concrètement les formes de cette opposition dans notre problématique, nous prendrons deux repères diamétralement opposés et issus de l'anthropologie sociale, qui ont largement influencés la recherche en Préhistoire, et plus particulièrement l'étude des images et des ossements animaux : l'*Optimal Foraging Theory* et le structuralisme de Lévi-Strauss.

II – Un dialogue difficile entre deux polarités de l'anthropologie

L'anthropologie sociale est née de son opposition à la notion de nature. Pour autant, cette négociation entre nature et culture n'est pas un simple événement fondateur et passé, mais semble être sans cesse actualisée dans la discipline. Ainsi, la difficulté est permanente de définir la place de la nature au sein de la constitution des sociétés. La discussion semble se jouer entre, d'un côté les sciences de la nature et de l'autre les sciences du social, et l'on constate ainsi des emprunts et des échanges permanents entre eux, aboutissant à la reproduction à différents niveaux du motif d'une opposition entre nature et culture.

Dans les sciences naturelles, « l'homme est défini comme une espèce parmi d'autres apparues au cours de l'évolution, qui dispose de propriétés physiques, comportementales et cognitives assurant son adaptation au milieu. Et la formation des sociétés, similaire en cela à ce ce qui s'observe chez certains animaux, peut être comprise comme un sous-produit de ce processus adaptatif défini par les caractères de l'espèce. De l'autre côté, on conçoit l'homme et le social comme des œuvres de l'esprit, du langage, de la morale, ou encore des institutions politiques. Son déploiement se pense alors comme un artifice qui non seulement ne doit rien à la nature, mais s'en détache activement » (Charbonnier 2015, p.8-9).

Pour Descola (2005), il existe traditionnellement deux façons de gérer l'opposition nature/culture dans la science moderne occidentale : le « monisme naturaliste » qui vise à réduire l'autonomie de la culture en considérant une absence de facteurs explicatifs de l'homme qui seraient extérieurs à la nature (ce sont généralement les contraintes environnementales ou génétiques qui expliquent les formes culturelles) ; et le « culturalisme radical » qui vise à l'inverse à réduire l'autonomie de la nature, en considérant la culture comme un pur système de signes sans référent objectif. Ainsi, « ou bien la culture

est façonnée par la nature, que celle-ci soit faite de gènes, d'instincts, de réseaux neuronaux ou de contraintes géographiques, ou bien la nature ne prend forme et relief que comme un réservoir potentiel de signes et de symboles où la culture vient puiser » (Descola 2005, p.120). Cette appréhension des questions par la nature ou par la culture abouti à deux ordres de vérité qui sont difficilement compatibles car ce sont des polarités qui se construisent l'une contre l'autre.

Nous prendrons un exemple de « monisme naturaliste » et un exemple de « relativisme radical », emblématiques de la perte de dialogue entre les polarités extrêmes de l'anthropologie. Ces deux exemples seront également utiles à notre propos car ils constituent, chacun à leur manière, des « gîtes à idée » privilégiés pour les préhistoriens, notamment pour ce qui touche aux problématiques concernant la relation entre humains et animaux. Nous nous intéresserons donc au structuralisme de Lévi-Strauss comme représentant du culturalisme radical et à l'*Optimal Foraging Theory* comme représentante du monisme naturaliste.

2.1. L'Optimal Foraging Theory

2.1.1. Héritage et présentation générale de la théorie

L'application de l'*Optimal Foraging Theory* dans l'étude de groupes de chasseurs-cueilleurs émerge dans la lignée du renouveau du fonctionnalisme, et notamment de l'écologie culturelle en réaction contre l'anthropologie « culturelle » traditionnelle anglo-saxonne. L'écologie culturelle est fondée dans les années 1950 par Julian Haynes Steward, et cette conception doctrinale, « entend rendre compte de la dynamique des systèmes sociaux à partir des modalités de leur adaptation à l'environnement » (Descola 1991, p.214). Il s'agit donc d'une manière de réintégrer l'humain à l'écosystème. Les noyaux culturels (*cultural cores*) y sont décrits comme des assemblages de traits liés aux activités de subsistance et à l'organisation économique. Ce noyau culturel, regroupe les institutions sociales, politiques et religieuses. Il existe toutefois des traits secondaires de la culture qui sont plus variables et sont déterminés par des facteurs historiques (innovation accidentelle et diffusion). La variation aléatoire des traits culturels conduit à des cultures qui montrent des différences, mais un rattachement à un même noyau culturel (Steward 1955).

Deux types d'explications peuvent être tour à tour convoquées selon les secteurs d'une société : le déterminisme et l'évolutionnisme pour ce qui relève de l'usage social des ressources (le noyau culturel), le diffusionnisme et la contingence pour ce qui relève de la religion et des valeurs (les « traits secondaires »). Or, « Les nombreux continuateurs de Steward ont voulu surmonter cette limitation en cherchant à intégrer les traits secondaires (rituels, tabous, cannibalisme, etc.) dans le champ du déterminisme écologique » (Descola 1991, p.214).

Marvin Harris tente, par exemple, de poursuivre la pensée de Julian Haynes Steward, mais en assimilant les traits secondaires à des « réponses adaptatives » pour créer son « matérialisme culturel » (Harris 1980). Dans cette perspective, les explications causales acquièrent une importance primordiale, et la rationalité des faits de culture renvoie à une réponse à des contraintes extérieures (Voir aussi Vayda 1969 ou Rappaport 1979).

C'est également dans cette dernière lignée d'un déterminisme environnemental assez strict que va prendre place l'*Optimal Foraging Theory*. En effet, dans cette perspective, les comportements humains sont à mettre en relation avec une adaptation biologique liée à la sélection naturelle. Cette théorie fait explicitement référence à des « comportements », et non à la notion de culture. Ici, rien ne sort de la nature, et l'étude du comportement des chasseurs-cueilleurs est conçue comme une subdivision de l'étude des comportements animaux. Plus précisément, cette théorie est une tentative d'explication du comportement alimentaire des *foragers* en général (soit, les « prospecteurs pour l'approvisionnement ») quels qu'ils soient, humains ou animaux, dans la mesure où ils sont définis comme des « organismes à la recherche de ressources ».

L'OFT est une modélisation issue de l'écologie comportementale qui s'intéresse à des comportements stéréotypés, perçus comme identiques chez tous les individus, et interprétés comme étant le résultat d'une sélection procurant un maximum de bénéfices. Ainsi, les individus sont prétendus effectuer dans le présent des choix optimaux en raison de la pression de la sélection naturelle subie dans le passé par leur espèce.

En effet, le *forager* est confronté à des choix pour se nourrir : où chercher la nourriture ? Combien de temps ? Quels aliments ? Seul ou avec des congénères ? etc. Les choix effectués par chaque individu influence son succès reproducteur à long terme, et une « adaptation comportementale optimale » s'ajuste donc inévitablement à une population animale en question, *via* la sélection naturelle darwinienne. Meilleurs sont ses choix, et plus l'animal peut se reproduire : les comportements minimisant l'énergie dépensée pour acquérir une quantité donnée de nourriture sont donc positivement sélectionnés (le rendement calorique maximum par rapport à l'investissement calorique

est sélectionné). La sélection tend donc à favoriser les comportements rentabilisant au mieux les ressources dans un environnement donné. Autrement dit, la théorie de l'*Optimal Foraging* cherche à définir la stratégie comportementale, l'ensemble des règles de décision, qui permet à l'individu considéré de maximiser sa *fitness* (sa valeur adaptative) (Perry et Pianka 1997).

Ce sont plus particulièrement les populations de chasseurs-cueilleurs qui sont concernées par l'application de l'OFT en anthropologie, puisqu'ils sont supposés entrer dans la catégorie des *foragers*, les organismes à la recherche de ressources naturelles pour assurer leur subsistance. En effet, pour les théoriciens de l'OFT, la méthode concerne uniquement les prospecteurs à la recherche de ressources **non produites** (Winterhalder 1981), propulsant les économies de production hors de leur champ d'étude. Un très bon exposé des applications de l'OFT figure dans la thèse de David Cochard (2004), dont nous reprendrons brièvement quelques points ici.

L'OFT s'intéresse à l'« adaptation comportementale des humains » en tant que résultat de lois naturelles déterminées, et non de lois culturelles ou sociales. Les stratégies optimales, dans l'OFT, se basent sur l'idée de rentabilité et d'équilibre le plus favorable entre des coûts et des bénéfices. L'OFT s'intéresse donc directement à l'économie des chasseurs-cueilleurs, mais en naturalisant entièrement les termes de sa réflexion. Il faut cependant noter que la génétique joue un rôle négligeable dans cette théorie, contrairement à d'autres hypothèses présentant une naturalisation de l'homme, comme la sociobiologie de Wilson par exemple, dans laquelle « les gènes tiennent la culture en laisse » (Wilson 1978, p.243). Dans l'OFT, les comportements sélectionnés sont acquis de façon consciente ou inconsciente par les individus et sont transmis de parents à enfants (Winterhalder 1981). C'est donc la reproduction de gestes « appris » qui détermine le maintien d'un comportement optimal.

Plus concrètement, le *Diet-breath model* ou *optimal diet model* est un outil issu de l'OFT (Mac Arthur et Pianka 1966) qui permet de prédire la diète des *foragers* dans un environnement donné, en se basant sur le présupposé d'une recherche des ressources qui est toujours optimale. Cet outil fonctionne à la manière d'une équation dans laquelle plusieurs variables peuvent être ajustées autour d'une formule centrale qui s'équilibre entre des efforts fournis et des bénéfices acquis. Dans les efforts entrent en jeu le

coût de la recherche de la proie d'un côté ; et le coût de la poursuite, de la capture et de la préparation de la proie de l'autre (Winterhalder 1981)¹³.

Le coût de la recherche de la proie est variable en fonction de l'abondance des proies, de leurs particularités (camouflage, vie souterraine...), ou du milieu concerné (plaine, forêt, neige...). Ce coût de recherche est quantifiable sous la forme d'un taux de rencontre attribué à une proie (*encountered rate*) qui est exprimé en kg/h. Le coût de poursuite et de capture dépend des techniques employés par les *foragers* (chasse collective, pièges...) et le temps de traitement boucher dépend de la conformation physique de l'animal (la préparation culinaire finale n'est généralement pas prise en compte). Ce coût de poursuite, de capture et de traitement des proies (*handling time*) est exprimé en h/kg.

En ce qui concerne les bénéfices attribuables à l'acquisition d'une proie, ils correspondent à l'énergie apportée par cette ressource, et sont exprimés en cal/kg. Cet apport énergétique varie notamment en fonction de l'espèce animale considérée (mais aussi des individus, des saisons...).

Le taux de retour énergétique des ressources est finalement exprimé en Kcal/h. Cette mesure va permettre de distinguer des ressources plus ou moins intéressantes pour les *foragers*, et de les classer de manière hiérarchique. A chaque proie correspondra alors un échelon (*efficiency rank*), reflétant son rendement dans la relation entre les coûts (recherche, poursuite, capture et traitement) et les bénéfices obtenus en calories. Le présupposé d'une optimisation systématique, implique une acquisition des ressources par les *foragers* suivant l'ordre de leur rendement : du grade de rendement élevé vers le grade de rendement faible (*High rank / Low rank*).

La connaissance des différents coûts et bénéfices liés à la chasse permet de formuler des prédictions sur les stratégies alimentaires précises des *foragers* (Winterhalder 1981) en termes d'espèces animales chassées (quel sera le spectre des espèces chassées, quel degré de spécialisation est opéré sur les espèces chassées, etc.). Des variations observées à partir du régime alimentaire peuvent en retour permettre de déduire un changement dans les coûts d'acquisition (une nouvelle technologie pour la chasse, la raréfaction d'une espèce, etc.).

Par exemple :

13 Le *Patch choice model* (Kelly 1995) est un autre modèle concret applicable dans le cadre de l'OFT. Ce modèle prend en compte l'hétérogénéité des ressources distribuées dans certaines zones (*patches*) du paysage. La principale nuance apportée au *diet breadth model* est la dimension géographique matérialisée par la question de savoir à quel moment un *forager* va abandonner une zone pour se déplacer jusqu'à une autre.

- Si l'abondance des ressources de haut rang reste inchangée, le régime alimentaire d'un optimal *forager* ne répondra pas à l'augmentation éventuelle de la densité des ressources qui sont en dehors de la diète optimale.
 - Si un coût de recherche est faible, l'optimal *forager* recherche les proies de haut rang. Il sera plus sélectif dans un environnement riche et moins dans un environnement pauvre.
 - Si on observe une baisse du coût de poursuite-capture-traitement, alors on pourra prévoir un élargissement de la diète.
 - Si on constate une augmentation du coût de capture et traitement, alors on observera une augmentation de la spécialisation.
- Etc.

2.1.2. Une exploration des soubassements théoriques de l'OFT

2.1.2.1. Le forager solitaire

Dans l'OFT, le consommateur est conçu comme un agent solitaire. Ainsi, le calcul se base toujours sur la présence d'un individu seul face à des ressources énergétiques : c'est l'individu qui est l'unité élémentaire de l'optimisation d'une espèce. Il est donc difficile dans ce cadre de mettre en forme des possibilités de coopérations ou de compétitions entre individus.

L'OFT peut ainsi s'employer à définir le nombre optimal d'individus qui seraient censés participer à un épisode de chasse. La question peut se poser du nombre de lycans qui doivent chasser en même temps pour réaliser un épisode de chasse collective qui serait optimal, par exemple (figure 1).

Il s'agit cependant ici de l'addition d'individus théoriques équivalents, qui chassent ensemble mais sans hiérarchies ni formes de division du travail. Or, des formes de collaborations dans la chasse sont évidemment fréquentes chez les humains, comme chez de nombreuses espèces animales (les loups par exemple), le plus souvent en combinant des rabatteurs et des « abatteurs ». Cette division des tâches entre divers individus sera donc invariablement « écrasée » dans l'OFT qui produira un calcul mettant en relation du temps, du poids et des calories rapportables à des individus théoriques aux facultés identiques, permettant de discuter de « *fitness* des individus ». L'utilisation d'une technique impliquant une coopération sera systématiquement niée et ramenée à une juxtaposition d'individus théoriques ayant un même comportement.

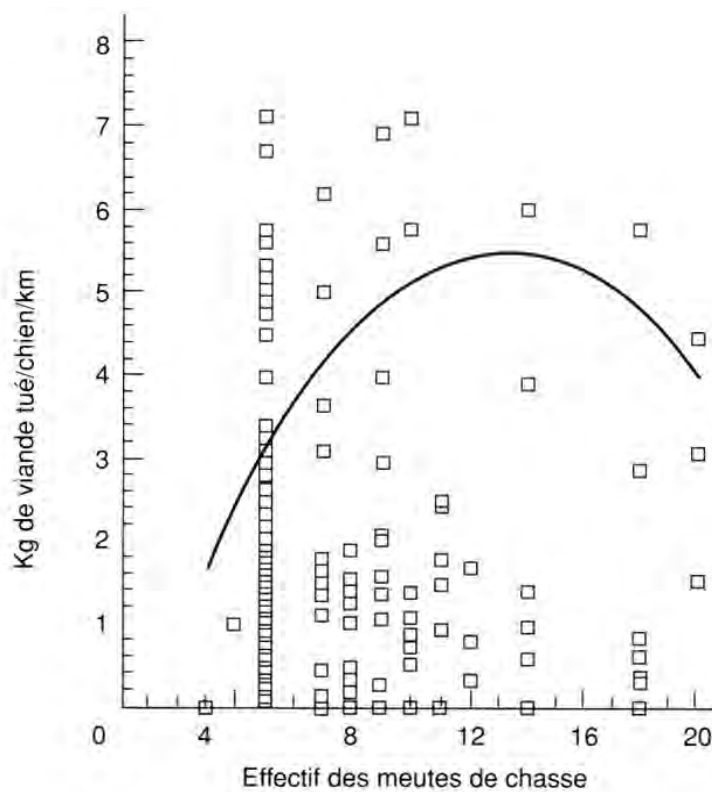


Figure 1 – Efficacité de la chasse collective (kg de viande tué/chien/km de poursuite) en fonction de l'effectif des meutes de chasse (d'après Creel et Creel 1995).

D'une manière analogue, les stratégies de rapine de ressources collectées par d'autres individus au sein d'une même espèce sont difficilement prises en compte par la version traditionnelle de l'OFT, puisqu'elles résultent de l'existence d'individus de la même espèce ayant des comportements divergents. L'OFT postule effectivement une égalité absolue dans l'accès aux ressources par les individus. Or, l'espèce humaine au moins, mais la critique pourrait également s'appliquer à d'autres espèces, est particulièrement sujette à des discriminations entre groupes. En effet, l'ethnographie montre qu'il existe chez les chasseurs-cueilleurs une grande diversité dans les formes d'accès aux territoires et à la propriété. Pour Godelier notamment, « l'idée que l'individu, en tant que tel, indépendamment du groupe social auquel il appartient, est en tout lieu et à toute époque la source de droits de propriété sur la nature, est dépourvue de toute base scientifique » (Godelier 1984, p.116). Ainsi, chez les Siane de Nouvelle-Guinée par exemple, l'appartenance à un groupe garanti à un individu l'accès aux ressources naturelles :

« En tant que membre d'une maison des hommes regroupant plusieurs lignages de son clan, il a plus de droits sur certaines portions du territoire de son clan que sur d'autres. »

(Godelier 1984, p.109)

L'OFT se base principalement sur la notion d'individu, mais peine à définir des individus de manière concrète puisque ceux-ci sont strictement équivalents. Ceci car c'est toujours le comportement de l'espèce en général qui est visé à travers l'individu particulier, faisant de ce dernier une simple unité élémentaire, en niant ses particularités. Ainsi l'OFT propose une théorie basée sur l'idéologie individualiste, mais peine en même temps à différencier les individus : c'est un individualisme théorique sans individuation. En définitive, ce sont des espèces animales homogènes et stéréotypées (ou des cultures humaines qui semblent en être l'équivalent), composées d'un agrégat d'individus identiques, qui sont les véritables unités élémentaires de cette théorie.

2.1.2.2. *Le moteur du changement dans l'OFT*

Dans la théorie de l'OFT, il n'est pas évident de saisir le mécanisme de passage entre l'acquisition de gains énergétiques par un individu et l'attribution d'une valeur sélective à celui-ci. En effet, comment passe-t-on du meilleur gain énergétique acquis par un individu à sa capacité à modifier le comportement de l'espèce dont il est un représentant ?

Dans les théories classiques de l'économie, chaque individu doit avoir un comportement rationnel pour être qualifié d'optimal. Ingold (2000) souligne que cette vision d'un chasseur-cueilleur rationnel (chez Sahlins 1976, par exemple) s'oppose diamétralement à celle d'un chasseur-cueilleur optimal *forager*¹⁴.

Alors que le chasseur-cueilleur rationnel est forcément du côté de l'humanité, puisque la raison est entendue comme attribut distinctif de l'humanité, l'optimal *forager*, quant à lui est repoussé du côté de la nature. Et quand le moteur du changement dans la théorie économique est la pensée rationnelle de chaque individu qui « pèse le pour et le contre », le moteur du changement dans l'OFT implique une absence de liberté individuelle. En effet, l'OFT présente une optimisation des comportements, mais une inexistence des choix. C'est entre les générations que se produisent les mutations dans la sélection naturelle darwinienne. Les individus dont la mutation aléatoire sera la plus profitable en termes de reproduction vont s'imposer au cours des générations. Or, dans l'OFT, le passage entre les générations est problématique, et les mutations sont remplacées par l'éducation (Ingold 2000). Ainsi, Winterhalder (1981) nous explique que les comportements sélectionnés sont acquis de façon consciente ou

14 Le chasseur-cueilleur rationnel comme le chasseur-cueilleur *forager* sont des visions problématiques pour Ingold (Ingold 2000). Notamment car ces deux positionnements s'articulent autour de la notion de nature qui est propre à l'Occident moderne.

inconsciente par les individus et sont transmis de parents à enfants. Dans l'OFT, le comportement de l'individu lui préexiste donc. De la naissance à la mort, l'individu fera les mêmes erreurs et ses enfants aussi, à moins qu'il n'y ait un défaut de transmission. Si l'imperfection dans la transmission (l'équivalent de la mutation biologique) entraîne un bénéfice dans l'accès aux ressources, il sera sélectionné dans la population. Mais, cette sélection n'est pas consciente de la part du groupe, elle passe par un moyen purement quantitatif : le succès du chasseur dans la forêt détermine son succès reproductif à la maison... Ce problème d'articulation entre gain énergétique et *fitness* (valeur sélective) est central dans la critique de l'OFT par les chercheurs en écologie comportementale animale, et il devient même cocasse lorsqu'il est appliqué à des êtres humains, se résumant à une caricature matérialiste et utilitariste de la vie des chasseurs-cueilleurs. L'évolutionnisme proposé par l'OFT est un peu simpliste dans la mesure où il conçoit un gain énergétique optimal qui est systématiquement sélectionné. Or, dans la théorie darwinienne, c'est uniquement s'il existe une pression de sélection présente sur la recherche de nourriture, donc si les ressources sont limitantes, que la stratégie de recherche alimentaire la plus efficace est sélectionnée. L'OFT fonctionne en généralisant ce présupposé d'une pression de sélection sur les individus. Cependant, dans les faits observés, il y a partout du superflu et de l'inutile dans la phylogénèse (les exaptations et les hypertélies par exemple). En définitive, dans l'OFT, on ne retient du darwinisme que ce qui s'accorde avec une vision utilitariste.

2.1.2.3. *Un horizon chiffré*

Dans l'OFT, l'individu et l'écosystème sont simplifiés pour pouvoir être mis en équation, et répondre aux besoins d'une démarche purement quantitative. La difficulté est cependant évidente du choix de critères objectifs chiffrables qui seraient à même de traduire la complexité du réel.

Chercher un critère quantitatif capable de résumer l'alimentation est un problème en soi. Et y compris dans une démarche qui serait très matérialiste, il n'est pas évident de sélectionner un critère unique permettant de rendre compte du « bénéfice alimentaire ». Il est ainsi évident que les calories ne suffisent pas à rendre compte de la complexité de l'alimentation :

- Une variabilité dans la diète peut être nécessaire pour réduire le risque lié aux toxines qui peuvent être présentes chez les proies consommées (éventuellement chez la proie la plus profitable en calories).
- Les nutriments essentiels ne sont pas exclusivement les plus énergétiques, car la maximisation de certains éléments énergétiques peut être problématique pour le bon fonctionnement de l'organisme (un

besoin important en graisse, et pas seulement en maigre, peut être nécessaire pour assimiler correctement les protéines)¹⁵.

– Chez certains animaux, le choix des aliments semble également se faire en fonction de leurs qualités digestives car le processus de digestion peut avoir un coût énergétique élevé.

Etc.

Cette question de la quantification du bénéfice alimentaire se complique encore lorsqu'on aborde des humains montrant des capacités de transformation des ressources, du stockage etc., qui peuvent largement influencer sur les qualités nutritives et digestives, comme sur les « stratégies économiques » dans leur ensemble.

Au-delà de ces considérations très matérialistes, il semble également évident qu'on ne peut pas réduire l'ensemble des pratiques sociales alimentaires à une simple nutrition au sein d'un comportement de subsistance (Fishler 1990). Or, dans l'écologie culturelle, la diversité des rapports sociaux et la complexité des pratiques idéologiques sont souvent réduites à une explication « énergétique » de la religion et de la pratique symbolique. Dans cette optique, tous les rapports sociaux sont assimilés à des épiphénomènes des rapports économico-nutritifs. Les rapports économiques sont alors réduits à un ensemble de techniques d'adaptation à l'environnement naturel et biologique (Godelier 1984, p.71).

Maurice Godelier (1984) propose plutôt de parler d'une « rationalité intentionnelle », considérant que chaque système économique et social détermine un mode d'exploitation des ressources naturelles qui détermine les normes du « bon » et du « mauvais ». Pour expliciter sa pensée, il rapporte l'exemple de la cohabitation entre des indiens Montagnais Naskapi et des trappeurs blancs au Labrador. Les deux partis se trouvent réunis dans un même contexte écologique, utilisent les mêmes techniques, et ont les mêmes finalités : la pelleterie¹⁶.

Pour pouvoir chasser, les blancs laissent leur famille près du comptoir commercial et de l'école. Les indiens en revanche, font en sorte de maintenir les mêmes rapports sociaux, et ils ne quittent donc pas leurs proches. Cela implique que les blancs peuvent travailler plus et poser des pièges sur un territoire plus grand (ils sont dès lors également contraints de surveiller les pièges pour éviter que les carnivores ne s'emparent des animaux piégés). L'indien montre le besoin de conserver des rapports sociaux de

15 Cela s'observe notamment chez les peuples vivant dans des environnements froids et dont on observe qu'ils consomment une proportion importante de graisse nécessaire à l'assimilation des protéines (Speth et Spielmann 1983).

16 Il ne s'agit donc pas dans ce cas de figure d'une exploitation directe de ressources alimentaires.

parenté et de voisinage, et une continuité culturelle car il s'inscrit dans une société dont la finalité ultime est de se reproduire comme telle, et non d'accumuler. Le trappeur blanc, quant à lui, s'inscrit dans une société qui conçoit l'autonomie de l'économie et la recherche de la maximisation du profit. En définitive, le trappeur blanc comme le trappeur indien, reproduit sa société dans son activité économique et dans son traitement de l'environnement (Godelier 1984, p.63). Les deux partagent une « rationalité économique intentionnelle ».

L'exemple de Godelier nous signale la tendance de l'OFT à concevoir toutes les sociétés de chasseurs-cueilleurs par la seule recherche d'une maximisation économique, alors même que l'autonomie d'une institution économique pourrait être spécifique à la société occidentale. Il est problématique d'isoler l'économie en tant qu'institution dans une société de chasseurs-cueilleurs car il semble en effet que religion, parenté, économie ou art n'y soient pas clairement dissociés comme c'est le cas dans les sociétés occidentales modernes (Godelier 1984). Cette perspective vient confirmer le constat réalisé par ailleurs que l'économie ne peut pas être vue comme l'essence des chasseurs-cueilleurs (Bird-David 1990 ; Ingold 2000).

2.1.2.4. *Un truisme ?*

L'OFT partage un caractère de truisme avec les théories fonctionnalistes poussées vers l'extrême.

« Parce qu'elles font dépendre leur explication de la culture d'une potentialité naturelle métamorphosée – instinct, altruisme ou adaptation génétique – qu'elles isolent par induction, toutes ces démarches paraissent condamnées à osciller entre les arguments téléologiques et les propositions tautologiques »

(Descola 2011b, p.44-45)

L'OFT est un modèle en espérance, basé sur des valeurs moyennes supposées, que l'on s'attend à trouver, et qui sont indépendantes de l'état individuel du *forager* (un représentant caricatural de l'espèce), et qui ne prennent pas en compte la stochasticité de l'environnement.

L'OFT se revendique d'une approche évolutionniste, en raison de ses références permanentes à la sélection naturelle de Charles Darwin (1859). Cependant, plus qu'une théorie de l'évolution, ce néodarwinisme propose une « adaptivité » (*adaptiveness*) qui évince la dimension dynamique ou historique d'un processus d'évolution, en suggérant que l'optimisation alimentaire est toujours spontanément une adaptation du comportement. Ainsi, l'OFT présente un état du monde qui est optimal en permanence (Ingold 2000). L'idée d'adaptation optimale, semble en cela être une conception « panglossienne »,

considérant dans un présent sans cesse actualisé que « tout est toujours pour le mieux dans le meilleur des mondes ».

Maurice Godelier (1984, p.72) rappelle que « dès qu'une société existe, elle fonctionne et c'est une banalité que de dire qu'une variable est adaptative parce qu'elle a une fonction dans un système ». Il cite ensuite Marshall Sahlins qui explique qu'« en tant que principe de causalité en général et de performance économique en particulier, la notion « d'avantage adaptatif » est indéterminée : elle stipule grossièrement ce qui est impossible mais rend acceptable n'importe quoi parmi ce qui est possible. »

Il nous semble que l'OFT fonctionne effectivement bien dans la mesure où elle se limite à être un vernis mathématisant sur du sens commun. Les équations produites par l'OFT paraissent généralement relever du truisme, de la plus grande banalité, et se rapprocher de dictons populaires : « dans l'abondance, pourquoi se priver ? », « faute de grives on mange du merle », « l'occasion fait le larron », « un tien vaut mieux que deux tu l'auras », « il ne faut pas courir deux lièvres à la fois », etc.

Car en effet, c'est un truisme d'affirmer que la chasse chez les chasseurs-cueilleurs répond aux besoins énergétiques de l'être humain, et l'on voit mal ce que l'on pourrait dire de la complexité des relations entre humains et animaux dans tous les contextes ethnographiques de chasseurs-cueilleurs en invoquant ces seuls besoins énergétiques.

Lorsque l'explication évidente n'est pas à portée de main, l'OFT doit alors se rabattre vers la « surenchère scientifique » pour pouvoir justifier de son fonctionnement général. Philippe Descola (2011, p.21) rapporte ainsi une explication d'Eric Ross à propos de stratégies de chasse et de tabous en Amazonie (Ross 1978). Ross écrit que le tabou alimentaire des indiens Jivaro sur le tapir et les cervidés s'explique par l'optimisation. Ces grands gibiers sont plus rares et craintifs, le coût de leur capture est donc élevé. Cependant, le paresseux est également tabou, alors même qu'il est fréquent et facile à tuer. L'explication de Ross consiste à dire que le tabou sur le paresseux existe en raison de l'impact écologique qui lui est associé. Le paresseux, en effet, consomme certains végétaux que dédaignent les autres animaux, et ses excréments favorisent la croissance des arbres qui nourrissent les singes dont se nourrissent les indiens Jivaro, etc. Ce tabou serait donc une sage prévoyance de la part des indiens Jivaro, car ne pas chasser le paresseux permet la régénération de la forêt. Descola nous fait néanmoins savoir que le paresseux ne défèque qu'une fois par semaine, cette simple information remettant en cause l'équilibre d'un édifice logique pour le moins précaire. Ainsi, « c'est donc à la biologie qu'est renvoyée la charge de justifier l'existence d'un phénomène culturel, mais une biologie en partie imaginaire, mélange de téléologie naïve et de spéculations semi-savantes qui évoque plutôt les naturalistes de la Renaissance que l'écologie scientifique » (Descola 2011b, p.23).

2.1.2.5. *La naturalisation du chasseur-cueilleur*

L'OFT propose une définition tronquée du chasseur-cueilleur en l'appelant *forager*. L'emploi de cette notion semble prétendre que le chasseur-cueilleur est un humain qui n'est « jamais sorti de la nature », contrairement à son homologue producteur (Ingold 2000, p.58). Le chasseur est animalisé, et il nous est présenté comme aussi coincé dans son héritage qu'un animal est coincé dans ses gènes (Ingold 2000). Il a un comportement, mais il n'a pas de culture. Ce *forager* est conçu comme un être répondant par son comportement au *stimuli* externes de l'environnement – il est un pur organisme biologique. L'idée de l'acquisition de ressources exclusivement « sauvages » des *foragers*, leur confère un statut particulier pour l'Occident moderne. Les chasseurs-cueilleurs sont en effet présentés comme des êtres à l'humanité plus ou moins ambiguë dans le cadre conceptuel de la pensée occidentale, et « la croyance persiste chez beaucoup que même si les chasseurs-cueilleurs sont des êtres humains à part entière en ce qui concerne leur appartenance à l'espèce, ils continuent de vivre aux côtés d'autres animaux à l'intérieur d'un monde naturel resté primitif » (Ingold 2011a, p.41).

La domestication étant conçue comme une opération de « contrôle » dans l'occident moderne, les animaux sauvages sont inversement assimilés à des êtres « hors contrôle ». Et, les chasseurs-cueilleurs sont perçus comme des prédateurs sauvages hors contrôle, poursuivant des proies hors contrôle (Ingold 2000). Les chasseurs-cueilleurs sont donc perçus comme plus naturels, moins socialisés et complexes. Toutefois, « il n'existe, à nos yeux, aucune raison théorique de considérer comme plus « naturels » les modes de vie et de pensée des chasseurs, des collecteurs, des pêcheurs qui ont précédé les modes de vie des agriculteurs et des éleveurs » (Godelier 1984, p.23).

Le corollaire de cette conception, est la recherche du chasseur-cueilleur authentique, non « contaminé » par la société moderne. De la même manière que la nature sauvage doit rester à l'écart de la main de l'homme pour demeurer elle-même, le chasseur-cueilleur, pour être conforme à l'image que nous avons de lui, doit rester à l'écart de « notre humanité moderne ». Cependant, les populations de chasseurs-cueilleurs actuels sont le fruit de l'histoire moderne tout autant que les autres sociétés. L'idée de préservation, d'insularité de certains groupes est un mythe. Les caractéristiques des chasseurs-cueilleurs historiques ne sont pas à comprendre **malgré** mais **en raison** de leurs contacts historiques avec d'autres sociétés (Schrire 1980, 1984). L'autarcie des chasseurs-cueilleurs, leur occupation des marges, est souvent la conséquence de phénomènes historiques. Cette autarcie relative est le résultat d'une exclusion par les modernes, d'une réaction de refus de la part les chasseurs-cueilleurs, ou d'un mélange des deux. L'« archipel bushman » pourrait ainsi être avant tout le résultat de l'événement historique récent qu'est la colonisation (Fauvelle-Aymar *et al.* 2007). Les sociétés amérindiennes

actuelles de chasseurs-cueilleurs sont le résultat de la spoliation foncière, de la violence militaire et de l'expulsion dans des isolats inhospitaliers. Un ethnologue au 15^{ème} siècle aurait trouvé dans les régions amazoniennes de nombreuses petites villes fortifiées avec des palissades et sous l'autorité d'un chef (Descola 1988).

L'OFT appliquée aux populations humaines, et les modèles d'écologie évolutionniste en général, semblent finalement être le reflet du statut que l'imaginaire occidental attribue au chasseur-cueilleur (Ingold 2000 ; Gamble 1992). Les interprétations liées à l'OFT viennent renforcer le cliché d'un chasseur-cueilleur dont le comportement se limiterait à un cerveau mort, un estomac vide et un besoin de reproduction permanent. Ce qui est recherché avec l'OFT, c'est principalement la confirmation (par des calculs complexes) d'un préjugé issu du sens commun et préexistant à l'enquête. Nous nous situons dans le cadre d'une « anthropologie naïve » tributaire d'un imaginaire préexistant telle qu'elle est décrite par Stoczkowski (2001). Ce sont par ailleurs les mêmes ressorts que ceux servant à rendre compte de l'anthropogénèse (Stoczkowski 2001) qui sont mobilisés ici pour définir l'adaptativité du chasseur-cueilleur : matérialisme, individualisme, utilitarisme et déterminisme environnemental. En définitive, cette théorie de l'OFT, lorsqu'elle est appliquée à des populations humaines, nous parle davantage des conceptions anthropologiques de ses utilisateurs que des populations humaines étudiées, car pour fonctionner, cette théorie doit assimiler les chasseurs-cueilleurs à une caricature préalable d'eux-mêmes.

2.2. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss

Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss peut être intégré à l'un des pôles structurant le paysage de l'anthropologie en tant qu'il est un représentant du culturalisme radical. Dans cette perspective, la culture peut et doit être expliquée en termes culturels, et non pas en faisant appel à des déterminismes naturels. Ce n'est pas la seule composante de ce pôle, mais son influence est particulièrement importante pour la recherche française en ethnologie.

Claude Lévi-Strauss introduit le structuralisme dans l'ethnologie, en empruntant à la linguistique et en cherchant à atteindre les règles inconscientes qui, dans toutes les sociétés, seraient à la base des croyances, des coutumes et des traditions. La culture est ainsi postulée fonctionner comme un langage plutôt que comme un organisme, et l'anthropologie doit s'intéresser aux aspects inconscients des

phénomènes collectifs. De même que le sujet parlant n'est pas capable d'expliquer les mécanismes du langage, l'acteur social est incapable de révéler la nature profonde des pratiques sociales. L'ambition du structuralisme est universelle et vise la compréhension du fonctionnement de l'esprit humain. L'anthropologue structuraliste cherche donc les « universaux », les principes généraux des cultures humaines.

Philippe Descola (2011), souligne les deux définitions de la notion de nature qui se côtoient dans les travaux de Claude Lévi-Strauss : la nature comme mécanisme organique de la cognition humaine et la nature comme réservoir pour la pensée humaine. Il semble effectivement d'un côté exister chez Lévi-Strauss un caractère physique des structures mentales, commun à tous les humains, une sorte de « nature humaine ».

« Derrière les formes objectivées de la vie spirituelle, que sont les croyances, la connaissance des choses, les mythes, ou encore certains aspects de l'organisation sociale, il y a l'appareil mental qui les secrète, et qui impose à leur étude un certain nombre de contraintes.»

(Charbonnier 2015, p.218)

Lévi-Strauss expose clairement cette idée lors de la conférence de Gildersleeve en 1972 (Lévi-Strauss 1972). Il nous semble cependant que ces conceptions sont déjà en germe dans « la pensée sauvage » (Lévi-Strauss 1962b).

D'autre part, la nature « extérieure à l'homme », fonctionne chez Lévi-Strauss comme un simple référent pour les logiques classificatoires humaines. Selon l'auteur, la structure est une construction intellectuelle, un « modèle » agencé à partir de matériaux empiriques, mais elle n'est pas le reflet de cette réalité. La nature est un réservoir de symboles dans lequel puise l'homme : c'est un environnement « bon à penser ».

« l'environnement physique n'a finalement qu'une fonction très secondaire dans son œuvre (de Lévi-Strauss), celle de fournir à la pensée mythique des objets naturels dont les propriétés sont bonnes à symboliser [...] la nature devient comme un dépôt de qualités sensibles au sein duquel l'esprit n'a plus qu'à venir puiser des objets à transformer en signes, une nature « bonne à penser » pour reprendre la célèbre formule de Lévi-Strauss, mais guère plus que cela. »

(Descola 2011b, p.26)

Dans l'œuvre de Lévi-Strauss, une « nature humaine » se combine donc avec une « nature extérieure » à l'homme. La place accordée aux espèces animales dans le structuralisme de Lévi-Strauss est tributaire de cette conception globale.

2.2.1. Les espèces animales : un outil conceptuel

Lévi-Strauss constate une importance particulière de la catégorie des espèces animales dans les formes de pensée « à l'état sauvage » (Lévi-Strauss 1962b). Les espèces sont des éléments concrets de la nature extérieure dans laquelle l'homme puise de manière privilégiée pour pouvoir symboliser.

« [...] la diversité des espèces fournit à l'homme l'image la plus intuitive dont il dispose, et elle constitue la manifestation la plus directe qu'il sache percevoir de la discontinuité ultime du réel : elle est l'expression sensible d'un codage objectif. »

(Lévi-Strauss 1990, p.166)

L'animal est principalement pour Lévi-Strauss, un « outil conceptuel » permettant de « détotaliser et retotaliser n'importe quel domaine » (Lévi-Strauss 1990, p.180). Il n'existe cependant aucune corrélation réelle entre l'importance pratique et l'importance symbolique des espèces animales dans les diverses cultures (Lévi-Strauss 1962a, 1962b). Les espèces peuvent apparaître à divers titres, et leur choix dans les constructions symboliques est arbitraire. Les formations symboliques découlent d'une logique des oppositions liée aux structures mentales humaines, et ne sont pas le reflet d'un déterminisme biologique.

« Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut prédire lesquels ni à quelles fins. De plus, les matériaux bruts que le milieu naturel offre à l'observation et à la réflexion sont à la fois si riches et si divers que, de toutes ces possibilités, l'esprit n'est capable d'appréhender qu'une fraction. Il s'en sert pour élaborer un système parmi une infinité d'autres également concevables ; rien ne prédestine l'un quelconque d'entre eux à un sort particulier. »

(Lévi-Strauss 1983, p.154-156)

Une grande importance est accordée à la précision de la description des espèces naturelles en vue de favoriser les classements, et les inventaires du milieu zoologique et botaniques semblent donc très poussés dans toutes les sociétés humaines (Lévi-Strauss 1990, p.185). Pour autant, le choix de ces espèces et leur signification dans un système ne sont pas prédestinés. L'environnement est réduit en concepts par l'humain avant d'être remodelé par les besoins symboliques, de manière variable et imprévisible. Seules les formes très générales des systèmes sont communes, mais pas les contenus (Lévi-Strauss 1990, p.85). Le principe de fonctionnement d'une classification ne peut être approché que par l'enquête ethnographique, et il ne peut pas être postulé de manière théorique (Lévi-Strauss 1990, p.77). Des animaux d'espèces très proches peuvent, par exemple, apparaître avec des significations très différentes dans une même culture (Lévi-Strauss 1990, p.73-74).

En définitive, c'est un « système au moyen d'une bête, et non la bête elle-même, (qui) constitue l'objet de pensée et fournit l'outil conceptuel » (Lévi-Strauss 1990, p.180). Ainsi, en prolongeant la

pensée de Lévi-Strauss, nous pouvons imaginer que si les espèces animales n'avaient pas été aussi variées et différenciables dans le monde, les structures mentales humaines trouveraient une autre façon de symboliser, au moyen de la minéralogie ou de la météorologie par exemple. L'importance des espèces animales est purement contingente pour l'humanité, en tant que ces espèces constituent un simple « objet de pensée ». Ainsi, les relations entre humains et animaux sont considérées par Lévi-Strauss à travers l'interface exclusif du cerveau et de ses rouages (voir la critique d'Ingold 2000 sur le sujet).

2.2.2. L'alimentation

Lorsque Claude Lévi-Strauss aborde les pratiques culinaires, c'est en mettant en avant la culture plutôt que la simple nutrition, car il conçoit également une analogie entre cuisine et langage. Ainsi, le triangle culinaire mis en place par l'auteur (Lévi-Strauss 1964), reste basé sur une opposition entre nature et culture (Fischler 1990), qui articulerait les catégories, postulées universelles, entre le cru qui n'est pas élaboré, et le cuit qui est culturellement élaboré. Jusque dans l'alimentation, Lévi-Strauss pointe l'importance du « bon à penser » plutôt que du « bon à manger ».

Ainsi, le tabou alimentaire est essentiellement culturel pour Lévi-Strauss :

« [...] prohibitions et prescriptions alimentaires apparaissent donc comme des moyens, théoriquement équivalents, pour « signifier la signification », dans un système logique dont les espèces consommables constituent, en tout ou partie, les éléments. »

(Lévi-Strauss 1990, p.127).

Claude Fischler (1990, p.31) remarque que « Si nous ne consommons pas tout ce qui est biologiquement comestible, c'est que tout ce qui est biologiquement mangeable n'est pas culturellement comestible ». Il souligne les consommations ostentatoires, les gaspillages, les phénomènes de différenciation (consistant à refuser la nourriture « optimale » d'un autre groupe), etc.

Pour autant, lorsque l'on aborde l'alimentation, il semble difficile de concevoir une pleine autonomie du culturel par rapport aux impératifs du corps. Il ne semble pas possible de réduire la nourriture à de simples « arbitraires culturels ». Pour Fischler, l'arbitraire des traits culinaires semble plutôt être une contingence. Et, « même si l'on voulait penser que la culture peut échapper aux lois de la physique et de la vie, il faudrait bien admettre que les êtres qui la portent, la font et la subissent sont des organismes vivants » (Fischler 1990, p.57).

2.2.3. Les mythes et le structuralisme

2.3.2.1. Précisions sur la notion de mythe

Les mythes se rapportent à des récits, et impliquent donc forcément une dimension narrative.

« Les mythes sont des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens. »

(Bidou 1991, p.498)

Les éléments de chaque mythe doivent entrer dans un rapport de compatibilité formelle et sémantique avec l'ensemble des mythes, créant ainsi une « mythologie » (Bidou 1991). Le mythe, pour Alain Testart (2012, p.267), est défini par « tout récit situé dans un passé très lointain et à caractère fondateur, disant pourquoi les choses actuelles sont comme elles sont, et pourquoi elles doivent être comme elles sont. C'est le caractère fondateur qui fait le mythe, caractère que n'a ni l'épopée, ni la fable. Un « mythe » est un récit généralement court et généralement dépourvu d'unité intrinsèque [...]. en ce qui concerne les cultures sans écritures, s'il est vrai que nous connaissons bien quelques mythes pour chacune, il est très rare que l'on puisse reconstituer une mythologie entière. »

A partir des années 1950, les conceptions de Claude Lévi-Strauss s'imposent largement dans l'étude des mythes. Il révolutionne les études mythologiques en mettant en place des outils méthodologiques dérivés de la linguistique structurale. Dans cette nouvelle perspective, on considère qu'il est vain de chercher la signification d'un récit mythique, puisqu'il n'en a pas à lui seul. Le récit mythique « ne prend (ou produit) du sens qu'en fonction du système des mythèmes auquel il appartient (et participe) » (Desveaux 1991a, p.50). Contrairement à la philosophie, le mythe ne procède pas par concepts mais par mythèmes, ceux-ci étant les unités élémentaires constitutives du discours mythique (Lévi-Strauss 1958). Ce sont des énoncés déjà articulés : des phrases ou groupes de phrases déjà chargées de signification¹⁷. Le mythe présente donc de purs rapports entre signifiés. D'où la méfiance de Lévi-Strauss à l'égard des tentatives de saisir le simple « contenu » psychologique, moral ou culturel des mythes.

« La démarche de Lévi-Strauss est aux antipodes d'une « philosophie du mythe », elle n'a pas vocation à livrer la vision du monde sous-jacente aux mythes »

17 Les mythèmes « possèdent la caractéristique centrale, par contraste avec les unités de base de la linguistique saussurienne et de la phonologie de Troubetzkoy (les phonèmes), de se situer au niveau de la phrase » (Charbonnier 2015, p.185).

(Charbonnier 2015, p.185).

Pour Lévi-Strauss, l'analyse structurale des mythes est une méthode comparative. Il s'agit d'isoler des *mythèmes* (les motifs qui font système entre eux) et de repérer leurs transformations en d'autres motifs lorsqu'on passe d'une mythologie locale à une autre. Les mythes et les mythologies sont donc conçues comme étant locales. Cependant, les transformations qui s'opèrent entre mythologies locales sont faites selon des règles logiques simples et universelles, ce sont principalement des inversions, des démultiplications, des affaiblissements qui concernent un ou plusieurs éléments, ou le passage d'un code à un autre (astrologique, biologique, animalier, sociologique...).

« Chaque mythologie, constituée par opposition à celles qui l'entourent, reflète en effet l'une des réalisations de la combinatoire virtuellement infinie d'un petit nombre de structures mentales. »

(Desveaux 1991a, p.501)

Pour Lévi-Strauss, les variations entre les mythologies prennent en compte le contexte ethnographique dans ses particularités naturelles et sociales. Un mythe fondateur peut évidemment varier dans ses combinaisons lorsqu'il concerne des sociétés aux structures institutionnelles différentes, ou lorsqu'il concerne deux groupes humains vivants dans des milieux naturels très différents (le choix des espèces présentes dans les mythes ne sera évidemment pas le même). Les aménagements locaux concernent alors les éléments que le mythe a pour fonction de représenter : le milieu naturel et social jouant ici le rôle de « matière première » du mythe. Le contenu des mythes peut donc changer, mais leur forme reste la même.

2.2.3.2. *Le mythe et la nature*

Le mythe est considéré par Claude Lévi-Strauss comme une catégorie de l'esprit humain. Il existe une structure commune de tous les mythes qu'il s'agit de découvrir et de définir, et « l'erreur [...] de l'école naturaliste fut de croire que les phénomènes naturels sont ce que les mythes cherchent à expliquer: alors qu'ils sont plutôt ce au moyen de quoi les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas elles-mêmes d'ordre naturel, mais logique » (Lévi-Strauss 1990, p.117). Dans les mythes, les phénomènes naturels (les espèces animales, les espèces végétales, les météores, etc.) sont donc avant tout des outils conceptuels mobilisés par l'esprit pour l'expression du mythe.

Il existe chez Lévi-Strauss une dimension « méta-structurelle » du mythe, puisque le mythème est à la fois l'unité élémentaire du mythe et une combinaison qui est chargée de signification au préalable. Le mythe présente donc un caractère composite et une complexité qui est potentiellement sans limites. En

définitive, le mythe paraît inaccessible par autre chose que le mythe, et cette autonomisation des mythes va jusqu'à l'émanciper hors du sujet :

« Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu. Et peut-être [...] convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent entre eux. »

(Lévi-Strauss 1964, p.20).

Cette sphère propre et indépendante de mythes peut toutefois être déstabilisante et donner l'impression d'une impasse pour la recherche. Pour Maurice Godelier, par exemple, il existe un parallèle entre cette idée que « les mythes se pensent entre eux » chez Claude Lévi-Strauss, et la définition chez Jacques Lacan du Phallus qui serait à la fois l'objet du désir et le signifiant du désir. Selon Godelier, ce sont « Deux formules célèbres qui n'affirment rien d'autre que l'idée que « les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent », plus réels donc que l'imaginaire et que le « réel » qu'ils représentent (à la pensée). De telles formules, en dépit de leur pouvoir de fascination (ou plutôt à cause de lui), constituent de véritables coups de force théoriques qui précipitent la pensée dans des culs-de-sac et l'y enferment » (Godelier 1996, p.40).

En effet, si le mythe est composé de signifiés humains préexistants à la nature extérieure, quel est exactement le rôle de la nature dans les mythes? Le mythe introduit nécessairement une distance avec la nature, « ses règles d'élaboration en font un objet en rupture avec ce que peuvent avoir de positif des relations économiques ou écologiques actuelles » (Charbonnier 2015, p.223). La méthode d'analyse des mythes confirme qu'une claire dichotomie existe dans la pensée de Claude Lévi-Strauss entre vie matérielle et symbolique. L'esprit y apparaît comme une machine autonome. C'est une médiation mentale qui s'opère entre l'homme et la nature, au détriment d'une médiation pratique.

En définitive, dans le structuralisme de Claude Lévi-Strauss, la nature humaine fonctionne donc comme une « logique classificatoire », et la nature extérieure comme un réservoir d'éléments au moyen desquels l'homme peut exprimer symboliquement. C'est dans ce cadre qu'est pensée la relation entre les humains et les animaux. Ces derniers étant principalement « bons à penser » pour les premiers. La conception de l'alimentation comme des mythes chez Lévi-Strauss soulignent la relation purement mentale qui existe entre humains et animaux.

*

La confrontation entre les théories de l'OFT et le structuralisme de Claude Lévi-Strauss fait apparaître des incompatibilités. Dans l'une, le chasseur-cueilleur est englué dans la nature et son déterminisme strict, et dans l'autre, le chasseur-cueilleur se situe à l'extérieur de la nature et l'utilise mentalement à des fins symboliques. Les alliances éventuelles entre ces deux polarités semblent ainsi difficiles à mettre en œuvre, et sont probablement non souhaitables pour espérer conserver une cohérence conceptuelle.

Dans le prochain chapitre, nous observerons l'influence de ces deux théories représentatives de deux polarités, sur la question de la relation entre humains et animaux dans l'archéologie du Paléolithique.

III – Les formes du monisme naturaliste et du culturalisme radical dans l'archéologie du Paléolithique supérieur : archéozoologie et art pariétal

Nous discuterons dans ce chapitre du positionnement par rapport à l'idée de nature dans l'archéologie du Paléolithique. L'archéozoologie étant principalement l'étude des ossements animaux issus de sites archéologiques, et l'étude de l'art étant assez largement l'étude des images d'animaux issues de sites archéologiques, il existe une influence des problématiques de l'écologie évolutionniste et du structuralisme dans ces disciplines. Nous essaierons de comprendre comment s'y formalisent les relations entre l'homme et l'animal et comment s'y négocient les places accordées à la culture et à la nature.

3.1. L'analyse des restes osseux des animaux : l'archéozoologie

Nous nous concentrons ici sur l'archéozoologie qui s'intéresse au Paléolithique supérieur, et qui montre des spécificités en raison de sa focalisation sur des hommes modernes pratiquant la chasse sur des espèces animales non domestiquées (le chien étant le seul animal domestiqué au cours du Paléolithique supérieur européen).

L'étude des ossements animaux est, dès l'existence de sites archéologiques concernant le Paléolithique, une méthode employée par l'archéologie. Ainsi, dès 1860, Edouard Lartet met en avant la découverte d'ossements fossiles d'animaux ayant « appartenu à des espèces dont l'extinction remonte au-delà de tout souvenir historique ou traditionnel » (Lartet 1860, p.493), et qui présentent des entailles dues à l'action de l'homme (Lartet 1860). En 1863, Edouard Lartet et Henri Christy, fouillent un certain nombre de gisements de la vallée de la Vézère (Dordogne). Ces travaux donnent naissance à une méthode et à des questionnements proprement archéozoologiques. Lartet et Christy pointent en effet l'exploitation du renne par l'homme en tant que ressource alimentaire et technique. Ceci, ils le font en partant du matériel osseux lui-même. Ils soulignent l'introduction volontaire des ossements, la fracturation anthropique, les traces de boucherie (dépouillement, prélèvement de tendon, décarnisation et désarticulation) (Lartet 1864)¹⁸.

Les influences anthropologiques traversant l'archéozoologie nous intéressent au plus haut point en raison de la tendance de cette discipline à se définir comme étant « la science qui étudie la relation homme-animal dans le passé ». Les détails de cette définition peuvent toutefois sensiblement fluctuer en fonction des auteurs. En effet, celle-ci semble couvrir depuis la simple « étude des restes animaux provenant d'un site archéologique », jusqu'à « l'étude des relations naturelles et symboliques unissant hommes et animaux »¹⁹.

18 Quelques exemples de réflexions à coloration archéozoologique de Lartet en 1864:

« L'état des os des herbivores et le mode de leur cassure ne laissait point de doute que ces animaux n'aient subi l'influence de l'homme, et, très probablement, servi à sa nourriture » (Lartet 1864, p.237).

« Pour rejoindre ces peaux entre elles ou pour les façonner en vêtement, ils devaient les coudre ; nous avons retrouvé leurs aiguilles, faites aussi en bois de renne et percées pour recevoir le fil de couture ; enfin, au bas des os de la jambe de ces mêmes rennes, d'autres incisions très significatives nous révèlent qu'ils y coupaient les tendons pour les fendre et les diviser en fils, comme le font encore de nos jours les Esquimaux » (Lartet, 1864, p.262-263).

19 – « On peut définir l'archéozoologie comme la discipline qui étudie les relations de l'homme avec le monde animal dans le passé » (Chaix et Méniel 1996).

– « *Zooarchaeology, or faunal analysis, is the study of animal bones from archaeological sites* » (Landon 2005). Traduction : « L'archéozoologie, ou analyse de la faune, est l'étude des ossements d'animaux provenant de sites archéologiques ».

– « *Zooarchaeology refers to the study of animals remains from archaeological sites. The goal of zooarchaeology is to gain a better understanding of the relationship between humans and their environment, especially between humans and other animal populations* » (Reitz et Wing 1999, p.1). Traduction : « L'archéozoologie se rapporte à l'étude des restes d'animaux provenant de sites archéologiques. Le but de l'archéozoologie est d'arriver à une meilleure compréhension de la relation entre les humains et leur environnement, et particulièrement entre les humains et les autres populations animales. »

La relation entre des humains d'un côté, et des animaux de l'autre, se reflète dans le nom même de l'« archéozoologie », qui uni dans un même mot les sciences naturelles et les sciences sociales (la zoologie et l'archéologie). Ce mélange entre sciences naturelles et sciences sociales est pointé par les auteurs ayant travaillé sur la constitution de cette discipline (Reitz et Wing 1999 ; Patou-Mathis 2012 ; Poplin 1983a ; etc.). Or, nous avons vu que les problématiques principales qui traversent l'anthropologie concernent la négociation d'une place pour les notions opposées de nature et de culture (Latour 1991 ; Ingold 2000 ; Descola 2005 ; Charbonnier 2015 ; etc.). Ainsi, l'archéozoologie est un domaine actif de discussion entre des conceptions opposées.

3.1.1. *La New Archaeology et la Zooarchaeology*

A partir des années 1960, la perception de la relation matérielle entre l'Homme et l'animal se dynamise, notamment sous l'influence du mouvement de la *New Archaeology* qui émerge dans les pays-anglo-saxons. Les disciplines de l'archéologie et de l'anthropologie bénéficient alors d'une proximité et d'influences réciproques, se situant dans les mêmes départements universitaires. Lewis Binford joue un rôle prépondérant dans cette orientation nouvelle. Il est particulièrement connu pour ses contributions théoriques à l'archéologie, pour ses recherches en ethnoarchéologie, et ses apports dans le domaine de l'anthropologie des chasseurs-cueilleurs.

Les représentants de ce mouvement mettent en avant le besoin d'une application plus rigoureuse des méthodologies scientifiques, et l'utilisation d'une méthode hypothético-déductive en archéologie (là où en France, s'applique plutôt une démarche inductive). Ils accordent une grande importance à la mise

– « L'archéozoologie est la discipline scientifique qui vise à reconstituer l'histoire des relations naturelles et culturelles entre l'homme et l'animal » (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Archéozoologie>)

– « *Zooarchaeology is the study of animal remains from archaeological sites, to understand all aspects of past human-animal interaction. Zooarchaeological research focuses on reconstructing past subsistence activities and the procurement of animal foods; past hunting and herding practices; animal domestications; animal remains as palaeoenvironmental indicators; and the role of animals in societies beyond serving as food* ».

(<https://en.wikipedia.org/wiki/Zooarchaeology>).

Traduction : « L'archéozoologie est l'étude des restes animaux provenant de sites archéologiques, pour comprendre tous les aspects de l'interaction homme-animal dans le passé. Les recherches archéozoologiques se concentrent sur la reconstruction des activités de subsistance du passé et la nourriture d'origine animale ; les pratiques de chasse et d'élevage du passé ; les domestications animales ; les restes animaux comme indicateurs du paléoenvironnement ; et le rôle des animaux dans les sociétés au-delà de leur fonction de nourriture ».

en place de lois générales rendant compte de l'interaction du comportement des êtres humains et de leur niche écologique. Ce mouvement archéologique évolue donc dans un cadre conceptuel proche d'un déterminisme environnemental, considérant la culture comme étant «l'ajustement optimal aux contraintes écologiques et économiques» (Harris 2001). Le néo-fonctionnalisme de l'écologie culturelle (Steward 1955) et le déterminisme techno-environnemental du matérialisme culturel (Harris 2001) sont ainsi les principales références anthropologiques qui modèlent la *New Archaeology* des années 1960 (Porr 2005).

« It is suggested that changes in the ecological setting of any given system are the prime causative situations activating processes of cultural change ²⁰»

(Binford 1964, p.440)

Binford (1980) dans son « *forager-collector-model* », par exemple, présente une grande diversité de cas ethnographiques mais propose un système qui est toujours basé sur la distribution spatiale et temporelle des ressources. Pour Gamble également, « l'énergie et l'espace constituent les deux principaux facteurs permettant l'observation de la variation (culturelle) » (Gamble 1986, p.25).

Dans ce cadre conceptuel, l'animal est perçu comme une source de matière première, une « potentialité » qui détermine les choix humains. C'est par ce biais que les tenants de la *New Archeology* vont s'intéresser à ce qui devient peu à peu l'archéozoologie, l'animal devenant une voie nouvelle pour la connaissance des phénomènes sociaux du passé. Pour analyser cette potentialité, les anthropologues anglo-saxons vont mobiliser des concepts de l'écologie comportementale, qui puise ses références dans les mêmes territoires conceptuels que l'OFT. Dans cette perspective, c'est la logique de la rentabilité énergétique qui est le moteur supposé des stratégies de transport des carcasses, de l'acquisition des proies ou encore de l'emplacement des sites.

« The traditional emphasis of prehistoric zooarchaeology are diet, subsistence practices, environmental reconstruction, and paleoeconomy.²¹ »

(Landon 2005, p.11)

Les discussions sont ainsi dominées par des termes tels que « stratégies », « management », « énergie », « foraging » « coûts », « subsistance », « ressources », « risques », etc. (Porr 2001). La vie des chasseurs-cueilleurs est présentée comme un processus d'optimisation subordonné à une pression

20 Traduction : « Il semble que les changements d'ordre écologique de tout système envisagé soient les causes premières à l'origine des processus de changement culturel ».

21 Traduction : « Traditionnellement, l'archéozoologie préhistorique se focalise particulièrement sur le régime alimentaire, les pratiques de subsistance, la reconstruction de l'environnement et la paléoeconomie. »

sélective (liée notamment au succès reproductif). Cette optimisation, dans le cadre des applications archéologiques, n'est pas toujours clairement décrite comme étant liée à la rationalité des individus ou à la sélection naturelle darwinienne (Porr 2001). Le cadre plus restreint de l'application « orthodoxe » de l'OFT n'est donc pas toujours revendiqué par les archéozoologues, mais la coloration conceptuelle plus globale conçoit le comportement humain comme un ajustement aux conditions environnementales, qui est combiné à une dimension évolutionniste anhistorique due à l'emploi du concept d' « adaptivité » (voir partie 1, 2.1.2. « Une exploration des soubassements théoriques de l'OFT »).

Ces développements théoriques ont pour effet de favoriser l'émergence d'une forme particulièrement dynamique d'archéozoologie aux Etats-Unis, ou plutôt de « *zooarchaeology* », préoccupée de modélisation et de formulation mathématique des phénomènes.

A tel point que l'on peut considérer que l'essor et le succès de l'archéozoologie au niveau mondial sont en partie liés à l'importance des études sur la paléo-économie, la subsistance et l'environnement (Thomas 1996). L'autonomisation des recherches sur la paléo-économie a en effet grandement participé à mettre en avant l'étude des ossements (O'Connor 1996).

« Zooarchaeology [...] benefited from the greater attention to ecological and environmental issues that came with the cultural ecological emphasis of the « new archaeology²² »

(Landon 2005, p.3)

De nombreuses références méthodologiques, dont l'importance demeure dans l'archéozoologie actuelle, vont émerger à la suite de ce mouvement : concernant l'enregistrement du protocole (Gifford and Crader 1977) ; les traces sur les surfaces osseuses (Behrensmeyer 1978 ; Fisher 1995) ; des moyens permettant de déterminer l'âge et le sexe des animaux à partir des ossements et des dents (Grant 1982 ; Wilson *et al.* 1982) ; les mesures ostéométriques (Von den Driesh 1976), etc.

De nombreux outils liés à la nécessité de quantification vont également voir le jour (Binford 1981 ; White 1953 ; Lyman 1979 ; Grayson 1984...) pour évaluer l'importance taxinomique des espèces animales dans un site archéologique et l'importance de ces espèces animales dans la diète humaine (des outils quantitatifs apparaissent également qui permettent la mesure des effets taphonomiques sur les assemblages).

Des indices permettant d'évaluer la rentabilité économique apparaissent à leur suite, portant en eux des orientations anthropologiques plus marquées, et des préoccupations liées à la paléo-économie. Ces indices serviront effectivement à évaluer l'utilité de chaque proie et de chacun de ses éléments

22 Traduction : « L'archéozoologie [...] a tiré profit de la plus grande attention portée aux questions écologiques et environnementales dans la focalisation sur l'écologie culturelle de la *New Archaeology*. »

squelettiques (permettant notamment de discuter du transport préférentiel des parties squelettiques sur les sites d'habitat): GUI (*General Utility Index*) et MGUI (*Modified General Utility Index*) de Binford (1978), FUI (*Food Utility Index*) de Jones et Metcalfe (Jones et Metcalfe 1988), etc.

Certains outils apparaissent toutefois également en France. François Poplin propose le Nmi de combinaison en 1976 (Poplin 1976) et Françoise Delpech une méthode concernant la signification paléoclimatique des groupes d'herbivores dans les gisements archéologiques (Delpech 1973), notamment. Une « période d'intégration » dans l'archéozoologie (Robison 1987, cité par Landon 2005) conduit à intégrer peu à peu ces outils et méthodes jusqu'à la constitution d'une relative homogénéité dans la pratique de l'archéozoologie, concernant le Paléolithique supérieur du moins.

3.1.2. La trajectoire française

En France, jusque dans les années 1950, l'étude de la faune est considérée comme secondaire dans la plupart des publications, et les données sont portées en annexes (Patou-Mathis 2012). Les intérêts principaux se portent sur les données paléontologiques, qui restent à la marge de l'anthropologie. La nouvelle « palethnographie » de Leroi-Gourhan amène dans son sillage une reconsidération progressive des ossements animaux (voir partie 1, 1.5. « La culture ethnologique dans l'archéologie »). L'approche ethnographique des sols d'habitat, l'enregistrement minutieux des vestiges, l'attribution de coordonnées spatiales précises, la recherche de structures, d'aires d'activité, l'importance des déchets, l'approche stratigraphique alliée à l'analyse planigraphique, etc. vont commencer à concerner l'étude de la faune au même titre que les autres vestiges. La monographie de Pincevent (David 1972) pourrait être considérée comme une première incursion dans le champ des sciences humaines sur la base de l'étude des animaux. Elle reste néanmoins assez anecdotique. En effet, jusque dans les années 1970, l'établissement de chronologies dépendait largement de la présence, de la proportion, et de l'absence des espèces animales dans les assemblages archéologiques (Delpech 1983), maintenant la discipline dans le champ de la paléontologie. L'animal était principalement utilisé à des fins paléoenvironnementales. Il s'amorce ensuite une progression lente de certains chercheurs, paléontologues de formation, vers des études d'orientation plus archéozoologiques (David, Poplin et Bouchud notamment). Une phrase de François Poplin nous semble particulièrement emblématique de ce moment d'émergence de l'archéozoologie lorsqu'il décrit Bouchud comme un « paléontologue d'une espèce particulière et rare, mais qui a tendance aujourd'hui à se développer [...] : ses préoccupations

vont aux Vertébrés récents, à ceux de l'Anthropozoïque, à ces restes animaux qui sont susceptibles d'avoir enregistré l'empreinte de l'homme et de nous la restituer » (Poplin 1983a, p.9).

Au cours de cette période, l'étude de la faune dans les sites archéologiques ne porte pas encore le nom d'archéozoologie. La négociation de la communauté scientifique autour d'un nom pour cette discipline semble refléter un débat autour du projet scientifique qui lui est associé. On trouve dans la littérature de ces années, les expressions « *faunal analysis* » (Daly 1969), « *animal bone archaeology* » (Hesse and Wapnish 1985), « étude de la faune » (Leroi-Gourhan 1955) ou « étude des débris faunistiques » (Leroi-Gourhan *et al.* 1966). Pour Poplin (1983a, p.12), « dans cette ambiance pluridisciplinaire, mouvante, un problème de dénomination se fait jour. Le besoin d'une étiquette se fait sentir, signe d'une recherche d'identité. *Paléontologiste*? Nous avons vu que non. *Ostéologue*? *Zoologue*? Trop restrictifs. *Ostéoarchéologue*, *zooarchéologue*, *paléozoologue* continuent la liste des termes que l'on peut lire. *Archéozoologue* connaît le succès, mais recouvre avant tout des personnes qui s'occupent de domestication et travaillent en laboratoire, avec assez peu de considération pour le terrain, notamment en ce qui concerne l'agencement des os dans les habitats. En cela, pour le Paléolithique du moins, *paléoethnozoologiste* ou *palethnozoologue* convient mieux, tenant davantage compte de l'apport moderne de l'Ethnologie ; mais il barre un peu la passerelle menant à l'Histoire, domaine des peuples à écriture. »

L'« apport moderne de l'Ethnologie » est à relier plus particulièrement à l'influence d'André Leroi-Gourhan dans l'archéologie française. Ces préoccupations d'ordre ethnologiques ont apporté à l'archéozoologie, notamment dans sa version française, des considérations répétées pour les « chaînes opératoires d'exploitation globale de l'animal » mises en œuvre dans le passé (Castel *et al.* 1998 ; Fontana *et al.* 2009 ; Leduc 2010 ; Soulier 2013 ; Cotamagno *et al.* sous presse) et leurs implications sociales, ainsi qu'un intérêt pour la dimension culturelle de l'alimentation (Poplin 1983a, Letourneux 2003, Costamagno et David 2009, etc.). Ces influences sont toutefois relativement récentes et concernent, pour la plupart, des chercheurs devenus archéozoologues à plein temps au cours des années 1990.

3.1.3. Les écofacts et les comportements de subsistance

L'influence fonctionnaliste qui pèse sur l'archéozoologie, largement héritée de la *New Archaeology*, tente de la pousser à se préoccuper exclusivement d'économie à travers les ossements animaux, en excluant donc les parures, les outils, et l'art mobilier sur support osseux du champs d'étude de

l'archéozoologie. L'étude des industries sur matières dures d'origine animale se développe et devient indépendante à partir des années 1970 sous l'impulsion d'Henriette Camps-Fabrer notamment qui organise à Sénanque, en 1974, le premier colloque entièrement consacré à ces objets (Camps-Fabrer 1977). Ce qui est confié à l'archéozoologie, dans cette optique tournée vers la paléo-économie, est donc considéré comme ayant une teneur symbolique moindre, plus proche de la matière. Cette conception n'est pas étrangère aux archéozoologues français actuels qui peuvent considérer que « plusieurs champs scientifiques contribuent à la connaissance du statut de l'animal dans les sociétés humaines, dont l'archéozoologie, qui livre des informations liées au statut dit « économique » de l'animal » (Fontana 2012, p.72)²³.

Ce qui est défini comme une « économie » par les archéozoologues montre par ailleurs souvent une coloration biologisante. La tendance à concevoir l'archéozoologie à travers le prisme d'une écologie culturelle nous semble ainsi sensiblement intégrée, de manière consciente et/ou inconsciente parmi les chercheurs, y compris en France. Par exemple, alors que Marylène Patou-Mathis n'évoque quasiment pas la *New Archaeology* dans son article consacré à l'histoire de l'archéozoologie, « De la paléontologie du XIX^e siècle à l'archéozoologie du XX^e siècle » (2012), elle semble toutefois définir cette discipline avec des termes tous droits sortis de l'écologie culturelle, en limitant son champ d'étude à des « comportements de subsistance » :

« Au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines, l'archéozoologie essaie d'appréhender les **comportements de subsistance** *sensu lato* des hommes préhistoriques et de caractériser les différents facteurs qui interviennent »

(Patou-Mathis 2012, p.129)

Si elle est relativement peu employée par les archéozoologues, la notion d'*écofact* (Binford 1964) nous semble particulièrement utile pour saisir la forme que peut parfois prendre l'influence du pôle naturaliste sur l'archéozoologie. Pour Binford, la création de catégories de vestiges est particulièrement importante car l'archéologie est le travail d'un anthropologue spécialisé dans la récolte et l'analyse de données concernant des systèmes culturels disparus (Binford 1964). Or, la constitution de la catégorie

23 La reconnaissance de cette spécificité économique de l'archéozoologie est parfois adossée à la volonté de renouer avec une étude intégrée des déchets alimentaires et des déchets issus de la fabrication d'objets (Fontana 2012 ou Costamagno *et al.* sous presse, par exemple), qui prendrait la forme d'une collaboration ente les spécialités récemment séparées de l'archéozoologie et de l'étude des industries sur matières dures d'origine animale. Ceci, notamment avec une revendication de l'étude de « chaînes opératoires d'exploitation globale de l'animal ».

des écofacts est significative de sa conception du travail que l'archéozoologue doit par la suite réaliser. Car, en effet, un écofact est un objet non fabriqué par l'homme mais relevant de la culture.

« Ecofact is the term applied to all culturally relevant nonartifactual data. ²⁴»

(Binford 1964, p.432).

Ce sont des éléments qui représentent ou informent sur les points d'articulation entre un système culturel et d'autres systèmes qui sont naturels. Ils doivent être relevés par l'archéologue, car ils sont particulièrement important pour saisir la culture, en tant qu'elle est, selon Binford, un système adaptatif à un milieu (Binford 1964, p.432).

Les ossements transformés relevant de l'industrie osseuse, de la parure, de l'art mobilier, sont des artefacts (et des déchets de fabrication d'artefacts) : l'intention est l'obtention d'un objet manufacturé. Les os portant des traces de boucherie sont quant à eux des écofacts, puisqu'ils ne sont pas destinés à produire des artefacts : l'intention est l'acquisition d'énergie (la viande, les calories...) pour la subsistance. Les ossements animaux font donc, pour Binford, partie des écofacts entre autres catégories (les pollens, les sols etc.)(Binford 1964, p.432).

La distinction écofacts/artefacts est basée sur un critère qui se veut objectif de distinction entre des activités relevant davantage de la culture et d'autres qui seraient plus proches de la nature. Cette distinction fait de la **production** un point central. Ainsi, ce qui ne relève pas de la production serait en lien plus direct avec la nature. Cette idée repousse les écofacts à la marge de la culture, en position d'interface avec la nature. Les ossements animaux trouvés dans les sites archéologiques, constitueraient dès lors une transformation de la nature, mais sans réelle production : une sorte d'« économie naturelle de survie » qui pourrait se définir par l'expression de « comportement de subsistance ». Et en effet, l'influence de l'écologie culturelle sur l'archéozoologie peut se mesurer à l'aide de cet outil : un archéozoologue qui considère les ossements animaux, sa principale archive, comme des écofacts, circonscrit de ce fait son travail dans un domaine directement limitrophe de la nature.

24 Traduction : « On appelle écofact toute donnée non fabriquée mais culturellement pertinente »

3.1.4. Une archéozoologie culturaliste ?

Des développements récents tentent, y compris dans le monde anglo-saxon, d'infléchir la tendance à la naturalisation de l'archéozoologie. Certains chercheurs soulignent l'importance de l'animal au-delà de l'économie, et donc l'importance de l'analyse de l'os animal au-delà de l'« économisme ».

« As Ingold (1989) and others (e.g. Holt 1996) have argued, animals are an essential part of the cognitive mindscape of a human population, not merely some useful resource to be exploited on an objective, rational basis, and bones are often encountered in settings which indicate a non-rational or 'ritual' significance (Suilleabhain 1945; Miiller 1984; Armitage 1989; Bond 1996). An interpretation of the bones from an archaeological site of any period in any part of the world cannot ignore this point. The decisions which have been made with respect to the hunting, husbandry or trading of the animals represented by the bones will not have been made solely with regard to economic criteria »²⁵

(O'Connor 1996, p.12)

Dans cette perspective, l'os ne peut pas se rapporter à la seule viande :

« Zooarchaeologists must adapt by seeking to address a broader range of research questions, the answers to which will not always be predicated on the assumption that « bones means meat », and by training a new generation with a greater understanding of theoretical issues, including those of other disciplines [...] »²⁶

(Thomas 1996, p.1-2)

Il nous semble que l'on pourrait objecter à la conception de l'os animal comme écofact permettant l'apport d'énergie à l'humain, que l'os strié est un déchet de fabrication lié à un artefact qui serait le plat cuisiné, la cuisine étant un phénomène d'ordre culturel (Lévi-Strauss 1964 ; Fischler 1990). En effet, l'étude des schémas de boucherie comme d'éventuels marqueurs culturels relatifs fait de l'archéozoologie une discipline qui s'émancipe clairement de l'écofact pour aller vers l'artefact et la culture (voir les travaux de Abe 2005 ; Costamagno et David 2009 ; Castel 2010 ; Soulier 2013 ; Kuntz *et al.* 2016, etc.). Dans cette optique, les modalités de la boucherie ne constituent pas un

25 Traduction : « Comme le soutiennent Ingold (1989) et d'autres (e.g. Holt 1996), les animaux sont une partie essentielle du paysage mental et cognitif d'une population humaine, et pas seulement une ressource destinée à être exploitée de manière objective et rationnelle, on trouve souvent des os dans des lieux qui suggèrent une signification non rationnelle ou "rituelle" (Suilleabhain 1945; Miiller 1984; Armitage 1989; Bond 1996). On doit avoir cette idée à l'esprit lorsque l'on interprète les ossements d'un site archéologique, pour toute période temporelle ou localisation géographique. Ce n'est pas uniquement sur des critères économiques que des décisions ont été prises en ce qui concerne la chasse, l'élevage ou le commerce des animaux dont proviennent les ossements».

26 Traduction : « Les archéozoologues doivent s'adapter en élargissant le champ de leurs questions de recherche, dont les réponses ne devront pas toujours découler de la supposition que « les os se rapportent uniquement à la viande », et en formant une nouvelle génération à une meilleure compréhension des questions théoriques, y compris celles des autres disciplines [...] »

épiphénomène de l'adaptation à l'environnement, mais un trait positionnel culturellement déterminé et propre à un groupe.

Il en est de même, pour les autres gestes techniques perçus par l'archéozoologie, et qui se rapportent à l'idée d' « exploitation globale de l'animal », le prélèvement des peaux et des tendons pour le vêtement, l'utilisation de l'os comme combustible, etc. Malgré l'impossibilité d'accéder aux objets situés en bout de chaîne pour des raisons de non conservation, nous pouvons les concevoir comme des déchets de fabrications d'artefacts (le costume, l'organisation sociale du foyer, les rites, etc.) autant que comme des écofacts directement connectés à des « comportements de subsistance ».

3.1.4.1. Une archéozoologie sociale

Une archéozoologie « sociale » existe donc qui opère un retournement de la hiérarchie entre facteurs naturels et culturels dans l'explication des vestiges archéologiques. Nerissa Russel, par exemple, dans son ouvrage *Social Zooarchaeology* (2011), propose une impressionnante compilation de cas archéozoologiques dans lesquels l'aspect social semble systématiquement primer sur une interprétation par des facteurs naturels. L'auteur affirme ainsi que :

« [...] *the social and symbolic functions of animals and meat may often be of equal or even greater importance than their dietary role* ²⁷ »

(Russel 2011, p.7)

Il s'agit d'un catalogue factuel d'exemples contredisant l'inclination naturaliste de l'archéozoologie classique anglo-saxonne. Cet ouvrage montre donc clairement que la tendance peut se renverser, et se positionne comme « manifeste »²⁸. Pour Nerissa Russel, tout autant qu'il doit parvenir à déterminer le poids des facteurs taphonomiques, l'archéozoologue doit évaluer le filtre culturel qui recouvre les vestiges osseux.

27 Traduction : « Les fonctions sociales et symboliques des animaux et de la viande peuvent souvent être d'égale ou de plus grande importance que leur rôle diététique ».

28 Cet ouvrage ne se situe cependant pas dans la même ambiance conceptuelle que l'article d'Overton et Hamilakis, « *A manifesto for a social zooarchaeology* » (2013) que nous aurons l'occasion de commenter plus loin (Partie 3, 1.3. « La prise en compte d'une diversité d'ontologies »).

3.1.4.2. *Un structuralisme osseux*

La trajectoire scientifique de François Poplin nous invite à concevoir la possibilité d'une archéozoologie proche du structuralisme. Ses premiers textes (Poplin 1976 ; 1983c ; 1983d) portent plus particulièrement sur les méthodes archéozoologiques et sont à compter parmi les textes fondateurs de cette spécialité (Julien 2007). François Poplin défend néanmoins l'idée qu'il est problématique de résumer les animaux à des ossements, et encore davantage lorsqu'on ne les traite qu'en termes de déchets de cuisine (Poplin 1983a, p.8). Pour lui, une perspective d'ouverture dans la relation entre les humains et les animaux est souhaitable, et une approche « anthropozoologique », nourrie d'une proximité avec l'ethnologie sera mise en avant. Au cours de sa carrière, François Poplin s'éloigne progressivement de la nécessité d'étudier les ossements comme seule base de réflexion dans le rapport entre humains et animaux (Julien 2007), considérant les vestiges osseux comme une « voie d'accès » parmi d'autres (Poplin 1988, p.170). Il cherche à « appréhender la constitution de l'image mentale des animaux au-delà des animaux eux-mêmes » (2003b, p.9), et se situe donc dans un cadre conceptuel très proche du structuralisme. Il fait des structures mentales humaines la principale voie pour appréhender la relation entre humains et animaux. L'homme, bien que proche par nature des animaux, reste donc en partie coupé de l'environnement et des relations pratiques avec les animaux, car son interface avec eux est d'abord et principalement mentale. L'anatomie des animaux elle-même est considérée comme étant proche du fonctionnement d'un langage.

« La reconnaissance d'éléments communs à la linguistique et à l'anatomie comparée culmine dans l'énoncé, fondamental, du principe des corrélations par Cuvier (« Tout être organisé forme un ensemble, un système unique et clos, dont les parties se correspondent mutuellement, et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Aucune de ces parties ne peut changer sans que les autres ne changent aussi ») et sa réplification par Meillet (dans une langue, tous les éléments sont liés au point qu'on ne peut en changer un sans changer les autres).

Que ses principes soient communs à la fois à la linguistique et à l'anatomie comparée doit alerter sur la capacité des animaux d'avoir une fonction signifiante, d'accrocher et d'articuler du sens, et demande de penser que cela se fait entre la linguistique et l'anatomie comparée non pas au sens de quelque part entre elles deux et hors de chacune d'elle, mais au sens de leur compénétration. Il s'agit d'une sémiologie animalière conjoignant, reliant la linguistique et l'anatomie comparée ; ce qui a du être bien formateur de l'humanité »

(Poplin 2002, p.497-498)

Pour François Poplin, il semble ainsi que certaines caractéristiques animales puissent avoir un sens identique pour tous les hommes, et que certaines analogies construites au moyen des animaux soient universelles. Selon lui, « l'esprit se repère dans l'animal sur des traits qui sont de portée universelle (aussi loin qu'il y a des lièvres, on parle de bec-de-lièvre pour la malformation), et celui-ci entre de

plein-pied dans la logique des choses, qui est celle des images mentales, alors qu'à côté de cela le langage est terriblement versatile, essentiellement conventionnel » (Poplin 2002, p.500). En cela, sa pensée s'éloigne alors de la notion « d'arbitraire du signe » qui traverse la « Pensée sauvage » de Claude Lévi-Strauss (1962b), et se rapproche davantage du « déchiffrement » identique de l'environnement par tous les hommes en raison d'une structure classificatoire partagée, comme le propose plutôt Brent Berlin (Berlin 1992).

3.1.5. Les tiraillements anthropologiques de l'archéozoologie

Bien que les influences anglo-saxonnes soient constitutives de la pratique archéozoologique actuelle, des versions plus « culturalistes » de l'archéozoologie ne sont donc pas inconcevables. Le terreau local français agit par exemple dans le sens d'un syncrétisme, et les méthodes vont tenter de concilier induction et méthode hypothético-déductive, en archéozoologie (comme en ethnoarchéologie). Un système expliqué comme étant une complémentarité entre « *bottom up* » et « *top down* » par Audouze et Beyries (2007) propose une vérification des modèles théoriques qui doit être opérée en même temps qu'une reconstitution à partir des seuls vestiges. L'archéozoologie française va effectivement montrer un intérêt particulier pour la sphère culturelle et ses déterminants propres. Pour autant, il demeure difficile d'articuler aisément l'arsenal conceptuel de l'écologie culturelle avec une importance potentielle des facteurs sociaux. Ainsi, des sensibilités personnelles et des écoles d'archéozoologie différentes s'observent en France, reflétant une dichotomie « universitaire » entre des laboratoires rattachés à des universités de sciences (Bordeaux, MNHN) et d'autres de sciences humaines (Paris, Toulouse).

L'idée d'optimisation systématique et d'adaptivité sous-entend la construction possible d'une équation capable de refléter la réalité. Comme toutes les modélisations, c'est une idée particulièrement intéressante pour l'étude de la préhistoire, puisque cela permet de combler les vides archéologiques par des chiffres. Les théoriciens de l'écologie culturelle encouragent par ailleurs la vision d'un *optimal forager* préhistorique qui serait le plus pur (davantage que les chasseurs-cueilleurs actuels potentiellement « contaminés » par l'existence contemporaine d'une économie de production, voir Partie 1, 2.1.2. « Une exploration des soubassements théoriques de l'OFT »). Ainsi, les modélisations mathématiques seraient théoriquement plus adaptées au Paléolithique qu'à l'ethnographie moderne.

Dans la pratique de la majorité des archéozoologues actuels s'intéressant au Paléolithique supérieur, il nous semble qu'un emploi systématique des modèles et indices issus de la *New Archaeology* concernant la rentabilité énergétique est d'abord opéré. Lorsque il s'avère que l'explication mise en

place fonctionne mal (que le sens commun ne suffit pas à la confirmer), il existe deux possibilités pour les archéozoologues :

D'une part, la surenchère « scientifique », dont nous avons vu (Partie 1, 2.1.2. « Une exploration des soubassements théoriques de l'OFT ») qu'elle se rapporte souvent à de fantasques « spéculations semi-savantes » (Descola 2011b, p.23). Celle-ci est généralement limitée par le fonctionnement de la communauté scientifique. D'autre part, le recours à une explication culturaliste (tradition culturelle, rites, etc.). Cette dernière possibilité est la plus fréquente.

Les utilisateurs occasionnels de modélisations liées à l'écologie culturelle (l'OFT par exemple) supposent probablement de manière pragmatique que tant que les résultats restent dans le champ du sens commun, il vaut mieux les présenter sous l'apparence de la science la plus pointue (avec des chiffres par dessus) ; et, que lorsque le sens commun ne suffit pas, il est plus sage d'évoquer l'arbitraire culturel pour éviter le tranchant du « rasoir d'Ockham », en se rangeant au principe de parcimonie des hypothèses (de manière à éviter la surenchère scientifique).

Ainsi, plus qu'une conciliation entre deux façons de concevoir le rapport aux animaux, issues d'un monisme matérialiste et d'un culturalisme radical, il s'agit d'une permutation de polarité lorsque certains facteurs renversent la hiérarchie antérieure des déterminants.

*

L'archéozoologie emprunte des outils aux sciences naturelles (paléontologie, zoologie, taphonomie etc.) (Poplin 1983a, Patou-Mathis 2012) et hérite de conceptions anthropologiques diverses allant de la *New Archaeology* à l'ethnologie française d'André Leroi-Gourhan (ou parfois même de Claude Lévi-Strauss). Dans une version fonctionnaliste particulièrement énergique, l'archéozoologie peut prendre la forme de l'étude d'écofacts osseux qui impliquent une orientation économique-nutritive, et un rapport

strictement économique à l'animal. Malgré les influences majeures de la *New Archaeology* et de ses références anthropologiques sur l'archéozoologie, il ne nous semble pas exister d'arguments objectifs en faveur d'une assimilation définitive de cette discipline à un monisme naturaliste. Un certain nombre de travaux, pour la plupart récents, montrent au contraire l'importance de déterminants sociaux et culturels dans les pratiques mettant les hommes en contact avec des animaux, et sont en capacité de faire basculer la hiérarchie des facteurs en remplaçant une explication au moyen de seuls phénomènes d'ordre naturel par des explications culturalistes.

L'archéozoologie, à la croisée des sciences sociales et des sciences naturelles, semble traversée par des courants contradictoires difficiles à concilier. Cette spécialité est le théâtre d'une juxtaposition de formules accordant des places diverses à la notion de nature, compromettant la possibilité d'un mélange homogène entre les éléments disparates qu'elle manipule.

3.2. L'analyse des images de l'animal : l'art pariétal

3.2.1. Le structuralisme et l'art pariétal : les espèces comme symboles

Dès 1935, une approche nouvelle de l'art pariétal voit le jour avec les travaux de Max Raphaël. Dans ces travaux (Raphaël 1945, 1986), l'art ne se résume pas à une imitation de la nature. En effet, les figures de l'art pariétal y sont prétendues posséder des significations symboliques attribuées par les artistes. Par ailleurs, on suppose que ces significations peuvent être analysées par l'étude des compositions et les répartitions spatiales des figures.

Prenant appui sur les considérations innovantes de Raphaël, un structuralisme va véritablement s'imposer dans les études de l'art pariétal du Paléolithique à partir des années 1960 à travers notamment les apports d'Annette Laming-Emperaire (1962) et d'André Leroi-Gourhan (1964a, 1965). Pour les tenants du structuralisme appliqué à l'art pariétal, la disposition des figures dans les grottes est porteuse de sens, et le choix des motifs n'est pas aléatoire et doit être considéré comme un signe. L'art paléolithique est conçu comme un « système conventionnel » (Sauvet et Włodarczyk 1995, p.194) dont les conventions sont à découvrir. Ce nouveau paradigme apporte un grand bouleversement à la discipline, et demeure très présent et probablement dominant jusqu'à aujourd'hui dans le paysage

de la recherche française (Monney 2015). Ce structuralisme essaime également très largement en Europe et dans le monde.

Les œuvres sont alors envisagées comme des textes dont la syntaxe serait à portée de main. L'art pariétal paléolithique est postulé fonctionner comme un texte qu'il faudrait parvenir à déchiffrer par l'entremise d'une analyse interne, et il faudrait alors considérer les productions graphiques « comme un langage visuel, fait de signifiants graphiques et de règles d'assemblage » (Sauvet et Włodarczyk 1995, p.194). Il s'agit donc de mettre en évidence des régularités structurales dans l'agencement des figurations : étudier les combinaisons, les associations, les fréquences, les absences, les répartitions spatiales, etc.

« Le problème posé, il reste à découvrir la méthode de déchiffrement qui s'adapterait le mieux à des « textes » constitués par quelques dizaines de cavernes aux formes capricieuses, peuplées de figures disposées sans ordre apparent. On peut dire « texte » car en définitive le procédé adopté s'apparente de près à ceux qui ont été adoptés pour réduire les écritures inconnues : chaque figure est considérée comme une particule signifiante disposée dans un ordre fourni par la configuration même de la caverne. »

(Leroi-Gourhan 1983, p.353-354)

La mise en œuvre de cette méthode pose en effet la question des unités sémiques qui ont été mobilisées lors de la production de cette expression graphique. Pour déchiffrer le texte, ou plus humblement étudier sa syntaxe, il faut d'abord pouvoir distinguer les phrases et les mots qui le composent. Dans les travaux d'André Leroi-Gourhan, comme dans la très grande majorité des approches structuralistes et sémiotiques de l'art pariétal (Raphaël 1945, 1986 ; Laming-Emperaire 1962 ; Sauvet et Włodarczyk 1995 ; etc.) c'est l'espèce animale qui occupe la place de « particule signifiante », en tant que motif élémentaire.

Ensuite, le « panneau » est « analogue à ce qu'est la phrase pour un énoncé linguistique » (Sauvet et Włodarczyk 1995), et finalement le texte correspondrait au dispositif pariétal d'une grotte.

Ainsi, le sens n'est pas seulement attaché à une forme, mais à la relation que cette forme entretient avec toutes les autres (Sauvet et Włodarczyk 1995, p.194). Pour François Poplin, la notion de mythogramme forgée par André Leroi-Gourhan est à rapprocher de celle d'organigramme.

« La disposition des figures n'est pas en ligne comme au fil de l'expression, mais plutôt pluridimensionnelle comme dans le monde des associations d'idées évoqué plus haut, et celui des rêves et de la poésie, comme chez Chagall. »

(Poplin 2006, p.10)

En se rapprochant de la linguistique et de la sémiotique, l'objectif d'André Leroi-Gourhan est aussi celui d'offrir une méthode plus « scientifique » à l'archéologie pour aborder les productions graphiques

des grottes. Ainsi, de manière assez analogue avec ce qui s'observe dans les innovations méthodologiques apportées au protocole des fouilles archéologiques, l'analyse de l'art pariétal va se doter d'un appareil méthodologique impliquant des quantifications et des analyses statistiques permettant une plus grande objectivité et un mode opératoire plus proche de celui des sciences de la nature. En cela, l'approche d'André Leroi-Gourhan est probablement plus proche du projet sémiotique plus général de l'époque dans les sciences sociales d'analyser les phénomènes à partir du signe, plutôt que d'une directe adaptation des méthodes structurales en ethnologie mises au point par Claude Lévi-Strauss.

André Leroi-Gourhan propose finalement un système interne des ensembles ornés approchés grâce à l'utilisation des statistiques, mettant en avant l'existence d'une corrélation entre le nombre et la répartition des figures animales à l'intérieur des cavités. Il propose alors une typologie des signes qui respecte un partage entre symboles sexuels féminins et masculins, ce dualisme étant sensible au niveau des figures animales qui s'organisent autour du couple central cheval/boviné, le cheval étant un symbole masculin et le boviné un symbole féminin (Leroi-Gourhan 1964a, 1965).

L'idée que l'espèce animale est l'outil privilégié pour découper le réel est néanmoins un positionnement qui s'accorde parfaitement avec les idées structuralistes de Claude Lévi-Strauss²⁹. Ainsi, le choix des espèces animales comme particule signifiante de l'art pariétal paléolithique trouve une justification dans la présomption de l'universalité, ou au moins de la grande fréquence, des systèmes symboliques construits au moyen des espèces animales. En faisant de l'espèce animale un signe, les préhistoriens pratiquant une approche structuraliste de l'art pariétal se placent dans la perspective de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1962a, 1962b) de faire apparaître des correspondances entre un système érigé sur la base d'une série d'espèces animales et un système de symboles humains. Ainsi, chez André Leroi-Gourhan, comme chez les autres préhistoriens se réclamant du structuralisme, la méthode prend appui sur une dichotomie postulée entre nature et culture, puisque c'est au moyen de l'hétérogénéité des espèces naturelles que se pensent les discontinuités dans le système symbolique conçu par les humains.

Dans cette perspective, l'animal représenté devient un symbole avant tout. Et, pour André Leroi-Gourhan, « les animaux ou les hommes apparaissent moins comme des individus que comme des symboles » (Leroi-Gourhan 1965, p.74). Comme chez Claude Lévi-Strauss, l'animal est appréhendé

29 « [...] la diversité des espèces fournit à l'homme l'image la plus intuitive dont il dispose, et elle constitue la manifestation la plus directe qu'il sache percevoir de la discontinuité ultime du réel : elle est l'expression sensible d'un codage objectif » (Lévi-Strauss 1990, p.166).

comme un « outil conceptuel » (Lévi-Strauss 1990, p.179). L'animal est une image qui fonctionne en tant que signe.

« Qu'elle soit d'aspect figuratif ou non figuratif, l'image ne renvoie pas à elle-même, mais à toute une série de concepts associés. »

(Sauvet et Włodarczyk 1995, p.194)

En prônant à la fois une analyse interne de l'art pariétal paléolithique (qui souhaite s'émanciper de toutes références extérieures) et en considérant l'animal comme un symbole avant tout (et donc indépendant du domaine économique), l'étude structurale des productions pariétales se concentre sur ses propres problématiques et s'oriente vers une voie de recherche en partie coupée des autres spécialités de l'archéologie préhistorique.

Les représentants actuels de la démarche structuraliste dans l'art pariétal nous semblent plus proches de Claude Lévi-Strauss que ne l'était André Leroi-Gourhan, dans la mesure où ils mettent en avant la dimension mythique de l'art sur les bases d'une définition plus clairement Lévi-straussienne des mythes.

Ainsi, Jean Airvaux (2001, p.212) cite par exemple Lévi-Strauss (1962b) pour remettre en cause les ethnologues de l'école naturaliste qui font l'erreur de « croire que les phénomènes naturels sont ce que les mythes cherchent à expliquer ; alors qu'ils sont plutôt ce au moyen de quoi les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas elles-mêmes d'ordre naturel, mais logique. » C'est donc d'une manière ici tout à fait assumée que le préhistorien se positionne du côté d'un culturalisme qui considère les espèces animales issues de la nature comme une potentialité pour l'humain d'effectuer des combinaisons symboliques, hors de la nature. Dans cette perspective, les mythes s'émancipent totalement de l'environnement pour refléter la seule activité des structures mentales humaines.

3.2.2. L'art explicable par la nature ?

En lien avec notre problématique du rapport entre humains et animaux, deux voies semblent toutefois avoir été empruntées aboutissant, à l'inverse du structuralisme, à une « naturalisation » de l'art paléolithique : l'idée que l'art imite la nature, et l'idée que l'art répond directement à un besoin naturel.

3.2.2.1. *L'imitation de la nature*

La première piste est celle d'une interprétation de l'art comme simple imitation de la nature. La théorie dite de « l'art pour l'art » des débuts de l'étude de la Préhistoire correspond à ce type de conceptions. L'art y est vu comme un loisir, une activité qui traverserait l'esprit de l'artiste sur la pointe des pieds, sans rien déranger, pour aller directement à la reproduction fidèle de ce qui est vu physiquement. Dans ce cadre, l'animal représenté est un animal naturel, objectif et existant. L'art n'a pas de fonction ou d'intentionnalité, il résulte simplement d'un loisir. Les paléolithiques, quand ils ont du temps libre, dessinent ce qui passe devant leurs yeux.

« Les artistes glyptiques figuraient souvent les objets qui leur étaient familiers et par conséquent les animaux et les poissons qui leur servaient de nourriture. Il n'y a pas à chercher d'autres motifs de leurs préférences. »

(Piette cité par Delporte 1987, p.136)

Ainsi, l'art des populations paléolithiques est postulé être animalier car, à cette époque, de nombreux animaux étaient au contact des hommes, dans le paysage et dans l'assiette.

Cette conception est plus particulièrement attachée à l'art mobilier avant que l'art des grottes profonde ne soit reconnu comme étant contemporain de ces objets. L'idée de « l'art pour l'art » sera ensuite progressivement délaissée avec l'accroissement du corpus des grottes ornées rapportées au Paléolithique à partir des débuts du 20^{ème} siècle.

« A chaque nouvelle découverte, deux constatations s'imposent de plus en plus clairement. Les dessins se trouvent généralement le plus loin possible de l'entrée de la grotte, ainsi que dans les renforcements et des recoins très reculés et difficile d'accès. [...]. C'est sur ce point que je défierai ceux qui défendent la théorie selon laquelle l'art primitif serait purement décoratif, de l'art pour l'art en somme. Je doute qu'ils maintiennent leur position après avoir rampé à plat ventre pour admirer quelque gravure de bison ou de rhinocéros sur le mur ou le plafond. »

(Bégouën 1929, p.7)

Jusqu'à aujourd'hui toutefois, se retrouve régulièrement dans la littérature l'idée que deux tendances s'opposent dans la recherche : une approche symbolique des images paléolithiques, et une approche naturaliste qui considère ces images comme étant la transcription fidèle de la réalité (Azéma 2009).

« Le sens est recherché à partir du contenu iconographique considéré soit comme une image fidèle de la réalité [...], soit encore le plus souvent comme l'équivalent graphique d'un texte susceptible de livrer un « message ». »

(Monney 2015, p.21)

De nombreux préhistoriens ont effectivement été sensibilisés à une démarche naturaliste depuis le symposium de Sigriswil (Suisse) tenu en 1979 autour du thème « La contribution de la zoologie et de

l'éthologie à l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques ». Dans les actes de ce colloque (Bandi *et al.*, 1984) sont discutés les apports possibles de comparaisons entre les figurations pariétales et des référentiels éthologiques et zoologiques en termes de reconnaissance spécifique, de saisonnalité, de sexuation ou d'identification des comportements.

Jean Clottes affirme ainsi, s'opposant à une posture structuraliste, que « l'art paléolithique est fondamentalement naturaliste ; ses auteurs ont dessiné les animaux qu'ils voyaient tous les jours, s'attachant aux détails caractéristiques de cette faune variée » (Clottes 1998, p.442).

En effet, pour Clottes et collaborateurs (Clottes *et al.* 1994, p.42), l'association fréquente du bison et du cheval dans les dispositifs pariétaux, sur laquelle Leroi-Gourhan a insisté, pourrait par exemple traduire une réalité éthologique. Azéma (2010) adhère à cette hypothèse, ayant observé sur le terrain que « lorsque les bisons sont laissés en liberté (parc naturel de la Margeride, Lozère), ils témoignent spontanément beaucoup d'intérêt pour les chevaux, dont ils se rapprochent chaque fois qu'ils le peuvent » (Azéma 2010, p.102). Dans l'ensemble sept de la grotte des Trois Frères, Azéma (2010, p.177) perçoit un troupeau de bisons, prêts à l'accouplement, pendant le rut. A Fontanet, à la Mouthe, à Rouffignac et à Altamira, il s'agit d'un probable même sujet (Azéma 2010, p.181). Freeman et Gonzalez Echegaray (2001, p.87-90) rapportent également cette observation à propos du grand plafond d'Altamira. Pour ces auteurs, la composition « reflète fidèlement une association courante et reconnaissable d'animaux dans leur contexte naturel » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.87). Les attitudes des animaux figurés sont celles qui sont des attitudes stéréotypées du rut (mâles excités, femelles en chaleur), et la disposition même du groupe est caractéristique d'un troupeau de bisons en rut.

Nous remarquons que c'est depuis un rapport inverse face à l'articulation entre nature et culture que se confrontent les deux positions, celle de représentations naturalistes dépeignant des êtres vivants dans la nature ; et celle de signes doués d'un signifiant et d'un signifié, propres à l'humain³⁰. Pour autant, les chercheurs actuels travaillant sur un art qu'il considère être une « imitation de la nature » ne rejettent pas nécessairement l'existence concomitante d'une dimension symbolique de l'art pariétal qui se

30 Nous aurons l'occasion de discuter de la question du degré de réalisme des figurations de l'art pariétal du Magdalénien moyen dans un prochain chapitre (Partie 4, 1. « L'art pariétal »). Il nous semble que la minutie d'une approche basée sur l'éthologie et la zoologie ne devrait pas nécessairement impliquer une naturalisation de l'art. En effet, la volonté d'inscrire, au-delà de l'espèce, la saisonnalité, le sexe de l'animal, son âge, son comportement, pourrait constituer un élément signifiant à un certain niveau, et ne devrait pas être nécessairement perçu comme la preuve d'un « art naturel ». Il nous semble que le degré important de détails est un positionnement artistique, un discours sur le monde, et qu'il ne résulte pas d'une absence de réflexion esthétique comme le suggère l'idée d'« imitation neutre de la nature ».

situerait à un autre niveau (les comportements animaliers dépeints pourraient se rapporter à un code symbolique, il pourrait s'agir de la narration de mythes fondateurs, etc.).

3.2.2.2. *L'art utilitaire*

Antérieurement au structuralisme, et postérieurement à l'idée de l'« art pour l'art », on trouve dans l'archéologie du Paléolithique en France le déploiement d'une conception plutôt utilitariste de l'art pariétal. En effet, puisqu'une forte intentionnalité sous-tend la fréquentation du milieu souterrain par des artistes, et que cette donnée s'accorde mal avec la théorie « de l'art pour l'art », une motivation va être cherchée qui puisse expliquer un tel comportement.

De nouvelles interprétations évoquent alors les « envoûtements », la « magie de la chasse » et la « magie de la procréation ». L'art s'adresserait ainsi à l'animal, de manière directe ou en passant par l'intermédiaire des « esprits animaux ». L'animal représenté serait la « cible » permettant d'atteindre un individu existant (ou potentiellement existant). Ainsi, les préhistoriens pensent que l'animal a été représenté dans les grottes car on voulait capturer son âme pour pouvoir le chasser, qu'on a représenté des femelles gravides pour le faire multiplier, qu'on le figurait avec des blessures pour l'affaiblir.

Ces nouvelles interprétations reflètent clairement l'acceptation d'une religiosité de l'homme préhistorique, et son inclination au surnaturel. L'ethnographie des peuples lointains et contemporains est en plein développement au début du 20^{ème} siècle et la pensée du paléolithique devient homologue à celle des derniers chasseurs-cueilleurs par une translation spatio-temporelle, se trouvant affublée de la même « mentalité primitive » universelle (Lévy-Bruhl 1960), et d'un degré balbutiant de la religiosité qui consiste à attribuer une âme à divers agents naturels (Tylor 1871). Ainsi, c'est en prenant l'exemple des Aruntas d'Australie que Salomon Reinach va d'abord faire accepter sa théorie de « la magie de la chasse ».

« La représentation d'animaux comestibles au fond de nos grottes [...] s'expliquerait fort bien si l'état religieux des troglodytes avait été semblable à celui des Aruntas étudiés par MM. Spencer et Gillen. Il s'agissait d'assurer, par des pratiques magiques, la multiplication du gibier dont dépendait l'existence du clan ou de la tribu. »

(Reinach 1903, p.263)

L'animal figuré est dans cette perspective assimilé à un moyen d'obtenir un bénéfice matériel. Et bien que ce moyen soit présenté comme une croyance erronée en une surnature illusoire, le moteur est bien celui de l'utilitarisme et du matérialisme du primitif. Il s'agit ainsi d'une magie ayant un but pratique lié à des « comportements de subsistance ».

C'est notamment cette idée très matérialiste de la conception de l'art (ainsi que la mobilisation anarchique des références ethnographiques par les tenants de cette théorie) qui sera remise en cause par Leroi-Gourhan à partir des années 1950. Cette opposition de l'auteur est illustrée par cette formule célèbre affirmant que « les grottes sont des bestiaires et non des garde-manger magiques ! » (Leroi-Gourhan 1982, p.202)

L'idée toutefois que l'art fonctionne avant tout comme un épiphénomène des stratégies de survie connaît un certain succès jusqu'à aujourd'hui, notamment dans des cercles proches de l'écologie culturelle anglo-saxonne. Dans cette perspective, l'art pariétal du Paléolithique pourrait être expliqué par l'intention de maîtriser la nature au moyen d'un « surnaturel pratique ». Ainsi, Gordon (1988), propose que la pratique de l'art puisse être une aide pour la chasse ou un rituel d'exorcisation du danger. L'idée de l'art comme moyen d'échange d'informations pratiques à propos des meilleures stratégies de survie est également proposée dans ce cadre interprétatif (Jochim 1983 ; Mithen 1991). Comme le fait toutefois remarquer Porr (2015, p.57), si dans les interprétations de l'écologie du comportement l'art est conçu comme un médium permettant l'échange d'informations en termes de stratégies de survie, il est étonnant que, dans ce cas, l'adaptation n'ait apparemment pas favorisée un moyen de transmission des stratégies qui soit plus efficace...

Dans les visions utilitaristes de l'art que nous venons d'évoquer, l'animal figuré n'est pas la directe transposition de l'animal naturel. L'interprétation des productions graphiques pariétales restent néanmoins de l'ordre d'un monisme matérialiste, directement rapportable à l'idée de stratégie de subsistance. L'art est y est perçu comme un épiphénomène des besoins naturels, et il est explicable par ceux-ci.

Il existe donc des tentatives d'expliquer l'art pariétal par les sciences de la nature, que ce soit en considérant que la figuration des animaux est une transposition neutre de l'environnement, ou en considérant que cette figuration s'explique par un besoin naturel des hommes.

*

Nous avons vu que dans une certaine forme d'archéozoologie qui puise dans l'écologie culturelle (et qui pourrait constituer la tendance dominante actuelle de l'archéozoologie), il s'agit de comprendre « les comportements de subsistance » des hommes au moyen des animaux; et, dans le cadre des études structuralistes de l'art (qui domine actuellement le paysage de l'étude de l'art pariétal), c'est le système symbolique au moyen des animaux qui est l'objet des recherches.

Ces deux spécialités, puisent préférentiellement dans des polarités anthropologiques opposées. Les références issues d'un monisme naturaliste, ou à l'inverse d'un culturalisme radical, aboutissent à des positions contradictoires au moment d'aborder le rôle attribué à la nature, et notamment aux espèces animales. Dans les discussions internes de l'archéologie du Paléolithique, des entités animales formées de substance calorique s'opposent ainsi régulièrement à des abstractions mentales au moyen de silhouettes animales. D'un côté, certains archéozoologues plus particulièrement influencés par le monisme naturaliste verront les animaux et les humains dans un rapport économique-nutritif, et de l'autre côté, les spécialistes des productions graphiques influencés par le structuralisme vont concevoir un rapport purement mental entre les humains et les animaux, ces derniers étant de simples supports choisis pour symboliser.

Pour autant, comme nous l'avons également évoqué, ces deux disciplines ne sont pas par essence attachées à l'une ou l'autre des polarités observées dans le rapport à la nature. Ainsi, il existe une archéozoologie sociale, et même structuraliste. Et l'on peut également trouver des approches des expressions graphiques du Paléolithique supérieur qui se réfèrent à des explications du phénomène par les sciences naturelles.

Ainsi, dans tous les cas de figure, il nous semble que la question de la relation entre humains et animaux dans l'archéologie préhistorique prend la forme d'un positionnement face au concept de nature : le rapport aux animaux est d'abord culturel et échappe à la nature, ou il est d'abord naturel puisque tout est naturel. Dans cette perspective, qui semble mettre en œuvre un système de permutation des facteurs déterminants plutôt qu'une combinaison de ceux-ci, il est difficile de concevoir ce que pourrait être une position intermédiaire entre ces deux polarités.

IV – Un naturalisme encombrant

La question d'un positionnement face à la notion de nature se pose avec insistance dans l'anthropologie. La relation entre humains et animaux qui nous intéresse semble particulièrement exposée à cette question. Or, un tel positionnement suppose d'abandonner une partie de la problématique qui nous occupe. En effet, si un monisme naturaliste est adopté, les questions culturelles sont alors reléguées au deuxième plan. Si un culturalisme radical est adopté, ce sont alors les questions concernant les rapports avec l'environnement physique qui passent au deuxième plan. Cette opposition entre deux polarités s'observe dans l'ensemble de l'anthropologie, et un mélange de ces postures contradictoires paraît illusoire et peu souhaitable, car il occasionnerait une perte de cohérence générale, chaque polarité fonctionnant dans sa sphère propre d'objectivation, avec sa logique propre. Ainsi, « l'objet à saisir se constitue à la conjonction des idées et des pratiques, qui prises l'une indépendamment de l'autre ne parviennent pas à une consistance réelle » (Charbonnier 2015, p.238-239).

L'archéologie du Paléolithique offre un concentré de ces tiraillements anthropologiques. Le plus souvent, les spécialités de l'archéozoologie et de l'étude de l'art, au contact direct de la question de la relation entre humains et animaux, puisent dans des polarités anthropologiques très distinctes et absolument incompatibles. Dans les diverses tentatives d'hybridations des facteurs économiques et symboliques, c'est systématiquement un basculement de la hiérarchie des facteurs déterminants qui s'observe, et jamais la recombinaison harmonieuse de deux postures éloignées. Il nous semble néanmoins que des voies d'exploration innovantes ont été ouvertes dans l'archéologie du Paléolithique, avec le but de pouvoir approcher la relation entre humains et animaux de manière globale et objective : la prise en compte de l'échelle spécifique et la diversification des types de relation.

4.1. Les espèces animales comme voie d'accès à la relation entre humains et animaux

L'archéologie préhistorique utilise très fréquemment la notion d' « espèce animale », et délaisse largement la catégorie conceptuelle d' « animal ». Cela apporte des précisions quant aux entités qui sont concernées par l'étude de la relation entre humains et animaux. En effet, cette démarche permet de relativiser l'opposition binaire entre l'Homme et l'Animal telle qu'elle se présente dans le naturalisme en multipliant les entités concernées (figure 2).

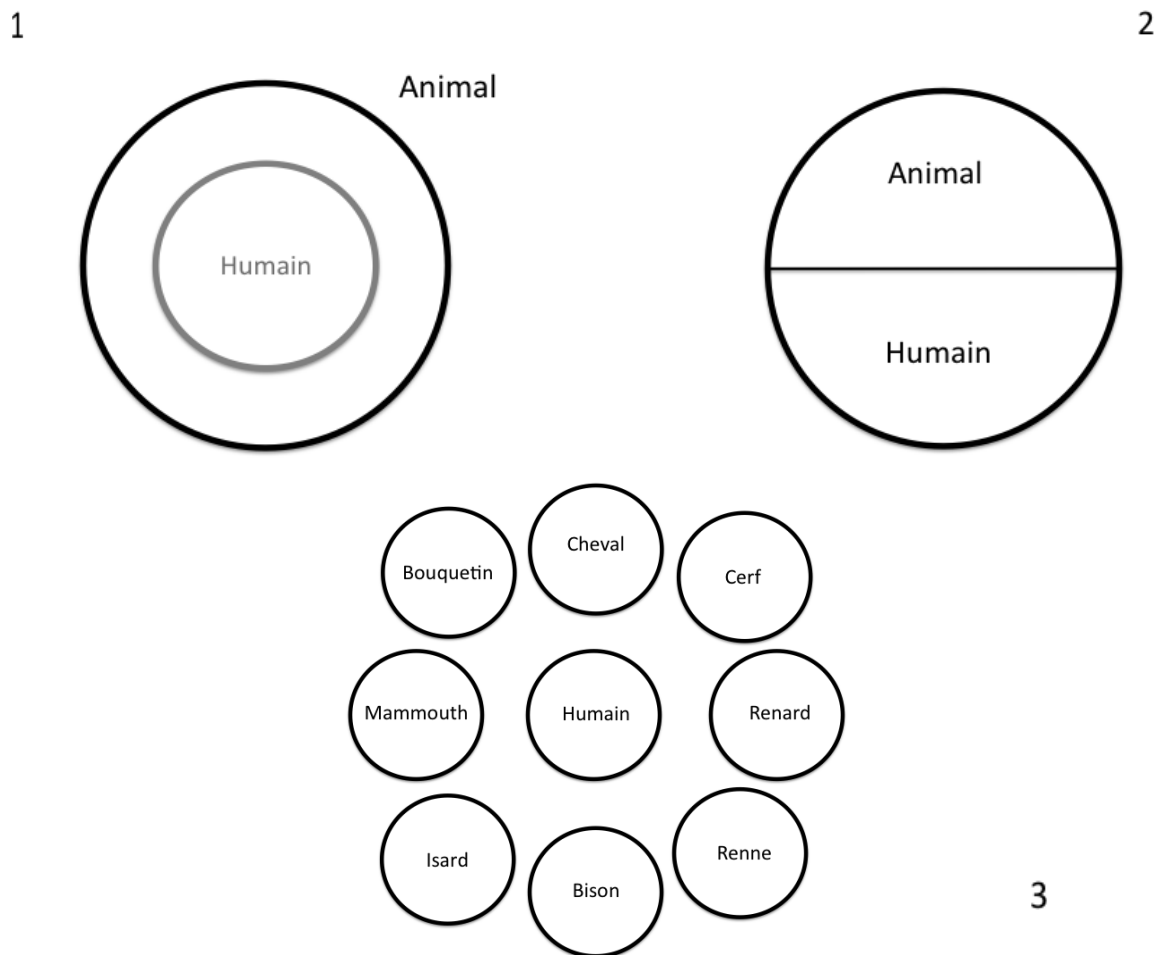


Figure 2 – Le naturalisme et la « spécification ». 1 : Posture dualiste naturaliste. 2 : Posture moniste naturaliste. 3 : Introduction de la dimension spécifique.

Par ailleurs, l'emploi de cette catégorie de l'espèce animale a pour conséquence d'offrir une base objective permettant un dialogue entre des spécialités de l'archéologie préhistorique dont les démarches sont parfois divergentes. L'espèce animale constitue ainsi un terrain d'entente évident entre l'archéozoologie et l'étude de l'art paléolithique. Ces spécialités, qui possèdent chacune leurs références anthropologiques propres, emploient spontanément la catégorie scientifique d' « espèce animale » dans leurs méthodes. L'archéozoologue identifie les espèces présentes dans les assemblages archéologiques, les dénombre, les étudie et les classe. Il compare « l'utilisation » qui est faite de chaque espèce et il émet des hypothèses concernant le paléo-environnement en fonction de leur absence ou de leur présence. Le spécialiste de l'art paléolithique, notamment s'il se réfère au structuralisme et à la sémiotique, prend également l'espèce pour unité. C'est en premier lieu l'espèce qui est dénombrée, dont on étudie les emplacements, les combinaisons, les fréquences relatives, car l'espèce est supposée être un élément particulièrement signifiant.

4.1.1. Des espèces bonnes à manger et des espèces bonnes à penser

Les espèces animales offrent ainsi un outil permettant une discussion scientifique entre les deux spécialités de l'archéozoologie et l'étude de l'art. Chaque spécialité peut alors produire des données chiffrées sur la base des espèces animales. Cette approche affinée des relations entre humains et animaux peut toutefois se trouver « rattrapée » par le naturalisme dans la mesure où la série des espèces animales peut constituer un terrain dans lequel des postures anthropologiques divergentes trouvent à se reconstituer. Ainsi, reprenant la célèbre formule de Lévi-Strauss, des espèces animales sont décrétées fondamentalement « bonnes à manger » par les spécialistes de l'archéozoologie car elles constituent la base économique, alors que d'autres sont supposées fondamentalement « bonnes à penser », puisqu'elles sont souvent figurées³¹.

Dans cette perspective, le renne fait souvent figure de preuve. En effet, l'absence relative du renne dans l'art pariétal et sa présence importante dans l'économie alimentaire pourrait signer la nécessité de concevoir cet animal comme une ressource purement matérielle, dédiée aux besoins techniques et nutritifs. Le renne est une espèce incontournable de la « sphère économique », puisqu'il constitue le

31 « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser » » (Lévi-Strauss 2008, p.533). Cette formule va largement essaimer jusqu'à aujourd'hui dans la littérature dédiée à l'archéologie préhistorique : Letourneux 2003 ; David et Karlin 2003 ; Pétillon et Letourneux 2006 ; Bignon 2007, etc.

gibier majoritaire d'une grande partie des gisements magdaléniens, et que ses bois fournissent de la matière particulièrement utile à l'industrie (ainsi que des tendons, de la fourrure, etc.) « Parmi les animaux chassés, c'est celui qui offre un rapport économie/investissement le plus remarquable » (David et Karlin 2003, p.294). Venant confirmer cette appartenance à la « sphère économique », le renne pourrait être discret dans une « sphère symbolique » car il est peu représenté dans l'art pariétal. L'art pariétal est effectivement une activité perçue comme centrale dans le symbolisme des sociétés du Paléolithique supérieur, et semble être classiquement associée au « sacré » qui s'oppose à des activités plus « profanes » (Bon 2009), les grottes ornées étant assimilées à des sanctuaires. En effet, « lorsque l'on pénètre à Lascaux, la première impression est la majesté d'un sanctuaire, impression analogue à ce que l'on ressent dans la crypte peinte d'une basilique » (Leroi-Gourhan 1948). Le renne serait donc un animal peu prestigieux et extérieur au domaine symbolique. Ceci y compris dans une perspective de magie de la chasse :

« Le renne joue donc un rôle peu important dans l'art pariétal, même à l'époque magdalénienne, où l'animal abondait le plus. Pourquoi ? Sans doute parce que ce gibier [...] ne nécessitait aucune magie, aux yeux des Paléolithiques. Ce gibier inintelligent, médiocrement agile, se prenait si aisément, aux époques de passage, que point n'était nécessaire de magie pour cela. ³² »

(Breuil 1941, p.371-372)

Si le renne est une espèce « bonne à manger », il devrait donc, dans cette même logique, exister des espèces « bonnes à penser ». Le cheval ou le bison sont le plus souvent proposés, les chiffres montrant leur prégnance dans les figurations des grottes (Leroi-Gourhan 1964a, 1965 ; Sauvet et Włodarczyk 1995 ; etc.). Pour certains, un « âge du cheval » sur le plan symbolique viendrait même défier « l'âge du renne » puisant sa définition dans l'importance économique de cet animal pour définir le Paléolithique supérieur. Ainsi, « si le Paléolithique supérieur a parfois été appelé « l'âge du Renne », c'est plutôt d'un « âge du Cheval » qu'il faudrait parler du point de vue artistique » (Sauvet et Włodarczyk 2001, p.225).

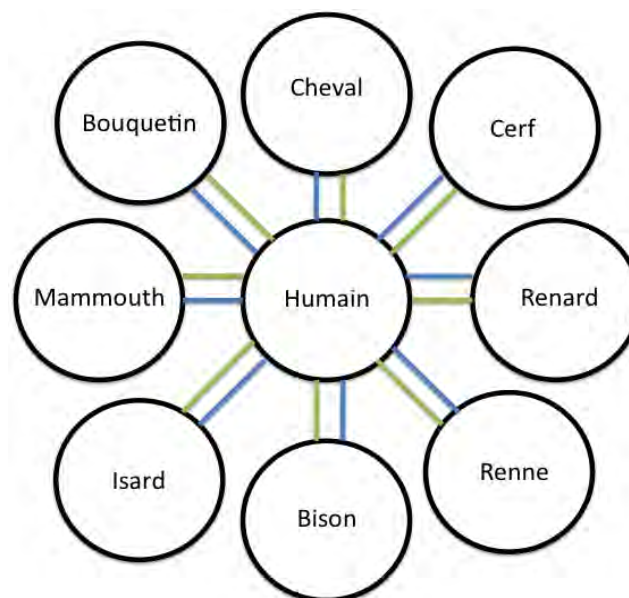
Cette manière de partager la série des espèces animales dans les deux cases présumées de l'économique et du symbolique reflète un dualisme caractéristique du naturalisme qui oppose un domaine explicable par des lois naturelles et un autre qui le serait par les lois de la culture humaine. Ce

32 Dans la même veine interprétative, mais issu de l'anthropologie anglo-saxonne plus récente : « *Reindeer is rarely depicted, as its herding nature and ease of killing did not need sympathetic magic, a concept more applicable to large, less gregarious red deer, horse and aurochs whose paintings dominate Lascaux* » (Gordon, 1988, p.83). Traduction : « Le renne est rarement figuré dans la mesure où sa nature grégaire et la facilité de son abattage n'impliquent pas la nécessité d'utiliser de magie sympathique, qui est un concept concernant davantage des animaux plus grands et moins grégaires, comme les cerfs, les chevaux et les aurochs, qui sont représentés en majorité à Lascaux. »

type de classement présuppose qu'il existait au Magdalénien une distinction forte entre une « sphère matérielle » indépendante d'une « sphère symbolique ». L'une serait définie par des restes osseux à considérer comme des « écofacts » à la lisière de la nature, et l'autre serait représentée par l'art pariétal et ses symboles extérieurs à la nature. Une telle vision des choses semble toutefois résulter d'une posture théorique, et lorsque l'on analyse les assemblages archéologiques en détail, le constat s'avère différent. En effet, on s'aperçoit alors que le renne est important dans la parure corporelle (l'emploi de ses incisives notamment, Poplin 1983b, Ladier et Welté 1994, Taborin 2004, Costamagno *et al.* sous presse, etc.), comme dans l'art mobilier (Leroi-Gourhan 1964a), qui sont des domaines offrant une dimension symbolique indéniable. Par ailleurs, la boucherie elle-même, y compris celle concernant le renne, montre des indices de ritualisation au Magdalénien (Costamagno et David en 2009 ; Kuntz *et al.* 2016). Enfin, le renne n'est pas l'objet de chasses spécialisées dans la plupart des contextes magdaléniens, et se trouve généralement associé à de nombreux autres gibiers dans les tableaux de chasse (Costamagno 1999, 2003 ; Bignon 2007 ; Kuntz et Costamagno 2011), ce qui tend à minimiser son importance dans le domaine économique. Ainsi, l'attribution des espèces à un domaine ou un autre résulte avant tout de l'exercice imposé de faire entrer des faits archéologiques dans les cases présupposées de la nature ou de la culture. Et même à propos du renne, un retournement de la hiérarchie des facteurs est toujours envisageable. Ainsi, pour Leroi-Gourhan, « si une grotte ornée ne comporte aucun renne peint ou gravé, cela peut signifier des choses diamétralement inverses : qu'on ne se préoccupait pas du renne parce qu'il n'y en avait pas ; ou qu'on le considérait comme le pain quotidien et qu'on n'en tenait pas compte dans les compositions artistiques ; ou bien, enfin, que le renne était la divinité principale et qu'on la gardait en secret » (Leroi-Gourhan 1982, p.29). La rareté du renne dans l'art pariétal et son abondance dans les assiettes pourront donc être envisagées dans un sens ou dans l'autre, inversant la hiérarchie des facteurs, faisant passer l'espèce du « bon à manger » au « bon à penser ». La question des espèces semble ainsi reproduire le motif d'une opposition entre nature et culture sans parvenir à trouver une articulation claire, étant toujours à la merci d'un renversement de la hiérarchie des déterminants dans un sens ou dans l'autre. La même interrogation, emblématique de cette opposition entre nature et culture, revient sans cesse, comme un horizon indépassable : « les animaux sont-ils d'abord bons à manger ou d'abord bons à penser ? »

4.1.2. Des espèces à la fois bonnes à manger et bonnes à penser

Les mêmes ingrédients du « bon à manger » et du « bon à penser » sont parfois appréhendés comme des éléments que l'on peut combiner dans des proportions différentes pour chaque espèce afin de définir leur statut. Dans cette optique, le renne donne alors à voir une espèce offrant une combinaison particulièrement importante de « bon à manger », avec peu de « bon à penser ». Ainsi, un des objectifs de l'étude des relations entre humains et animaux dans le passé pourrait être de parvenir à « relier le statut économique d'une espèce à son statut symbolique au sein d'une société donnée » (Fontana 2012, p.74). Un tel programme se limite toutefois à déplacer la même opposition entre nature et culture : l'opposition n'est plus entre les espèces, mais au sein de chaque espèce. Ainsi, chaque espèce se trouve alors divisée entre une dimension économique-nutritive et une dimension symbolique (figure 3).



En vert : Relations économique-nutritives

En bleu : Relations symboliques

Figure 3 – La « naturalisation » des relations aux espèces animales.

Que l'on tente de faire entrer les différentes espèces animales dans les cases du symbolique et de l'économique, ou à l'inverse que l'on tente de faire entrer les cases du symbolique et de l'économique à l'intérieur de chaque espèce, il nous semble qu'il s'agit d'un même type de raisonnement qui se reconfigure en mobilisant le même nombre réduit de termes. Réclamer une réponse à la question, « les animaux sont-ils plus ou moins bons à manger ou plus ou moins bons à penser ? », revient à considérer que le monde, partout et à tous moments, se divise de lui-même selon la dichotomie de l'idéal et du

matériel. La question se pose pourtant de l'universalité et de l'objectivité d'une telle construction conceptuelle. Cette idée qu'il existe deux polarités objectives opposées pourrait être une limitation impliquée par le naturalisme³³.

4.1.3. Toutes les espèces animales sont bonnes à quelque chose

Un certain sur-investissement dans la catégorie spécifique est souvent sensible dans les approches de la relation entre humains et animaux dans l'archéologie du Paléolithique. Ainsi, c'est le « statut », le « rôle » ou la « place » de chaque espèce que l'on tente de définir pour comprendre les sociétés du Magdalénien. On présuppose alors que « toutes les espèces animales sont bonnes à quelque chose », dans le sens où chacune aurait un rôle social défini. Il s'agirait alors « d'organiser » l'ensemble des espèces identifiées dans un niveau archéologique « en regard de la fonction que leur assignaient les préhistoriques » (Pétillon et Letourneux 2006, p.24)³⁴. Dans une telle perspective, on distingue des espèces par leur fonction : l'alimentation, la parure, l'expression graphique, l'industrie, etc.

Une certaine ambiguïté est toutefois attachée à la notion de « fonction » assignée à des espèces. En effet, comme le fait remarquer Edmund Leach (1980), l'usage fonctionnaliste de la notion de fonction est fondé sur une équivoque logique : cette notion recouvre deux catégories de réalité distinctes, des faits observables et des fins supposées. Si l'on peut souligner l'objectivité du travail consistant à

33 Selon Bruno Latour, les choses ne sont pas « en elles-mêmes » du côté de la nature ou de la culture, car nature et culture ne sont pas les termes explicatifs, mais ce qui requiert une explication (Latour 1991). Ainsi, « ce que Sartre disait des humains, que leur existence précède leur essence, il faut le dire de tous les actants » (Latour 1991, p.118). Voir Partie 1, 5. « Le naturalisme à relativiser ».

34 Le paragraphe complet permet une compréhension plus fine de cette démarche: « Aborder la sphère sociale exige une autre perspective : non plus étudier les ossements, mais penser l'animal. C'est sous cet angle que l'un de nous (C. Letourneux) a envisagé l'étude archéozoologique de l'ensemble fossile de la grotte des Hyènes à Brassempouy. Son travail a montré l'existence d'un « code alimentaire », au sens de Lévi-Strauss. Au-delà des gibiers affichés aux menus des repas de nos ancêtres, cette notion permet d'englober l'ensemble des espèces identifiées dans le niveau archéologique et de **les organiser en regard de la fonction que leur assignaient les préhistoriques** car, est-il besoin de le rappeler, l'animal n'est pas seulement « bon à manger ». À Brassempouy, on peut ainsi distinguer les espèces mangées – qui sont aussi les espèces dont on se vêtait et dont on utilisait les ossements pour fabriquer l'outillage et l'armement – et les espèces arborées, dont on faisait la parure (cerf, loup, ours). Le renard relevant des deux catégories, occupe une position singulière, tout comme l'hyène qui, elle, était systématiquement exclue de toutes les activités humaines. Cette conception assez cloisonnée du parc zoologique, dans laquelle **chaque espèce se voit assigner un rôle**, est évidemment en relation directe avec toutes les autres sphères d'activités, élément intrinsèque du système de pensée et du fonctionnement du groupe » (Pétillon et Letourneux 2006, p.24) (les phrases sont soulignées par nos soins).

rapporter des vestiges archéologiques à des espèces animales, il faut en revanche reconnaître que renvoyer ces espèces animales à des fonctions sociales dans un même mouvement relève de la conjecture. En effet, si l'archéologue parvient à identifier des espèces animales impliquées par certaines caractéristiques des vestiges archéologiques (telle matière est du bois de cerf, ou telle figure désigne un saumon), cela ne le renseigne pas sur le rôle de l'espèce dans la société étudiée. Dans l'industrie osseuse, par exemple, il est évident que les qualités mécaniques d'un matériau peuvent être à l'origine d'un choix pour la confection d'un outil, et cela n'implique pas systématiquement une valeur particulière accordée à l'espèce dont est issu le matériau. Si l'ivoire ou le bois de cervidé sont utilisés pour la fabrication de certains objets (statuettes, propulseurs, parure, etc.), le mammouth et le renne en tant qu'espèces ne sont pas nécessairement considérés par les utilisateurs à chaque emploi de ces objets.

Vouloir tout expliquer à partir des espèces, comme si cette catégorie était suffisante pour comprendre le fonctionnement d'une société relève d'un surinvestissement dans la notion d'espèce. Il faudrait ainsi à la fois saluer l'intérêt d'employer la catégorie conceptuelle de l'espèce animale, qui permet d'instaurer un dialogue objectif entre les diverses spécialités de l'archéologie préhistorique, et se garder d'une interprétation qui n'emploierait que cette catégorie³⁵.

Le parti pris de classer de manière systématique les représentations pariétales par espèces animales, en délaissant les autres informations potentiellement véhiculées par ces figures (le nombre de figures pour chaque espèce, le sexe des animaux, leurs attitudes, leur tailles, les orientations, la complétude des figures, etc.) est, par exemple, un trait qui a été reproché aux approches structuralistes de l'art pariétal paléolithique (Clottes 1996). D'une manière analogue, dans l'*Optimal Foraging Theory* qui a largement influencé l'archéozoologie, c'est principalement la classification des espèces en fonction de leur « rang de rentabilité énergétique » qui autorise supposément à une modélisation de la stratégie comportementale des *foragers* humains dans un écosystème (Winterhalder 1981).

Pour considérer de manière exhaustive les diverses possibilités de la relation entre humains et animaux, il faut pouvoir concevoir des relations potentiellement basées sur d'autres critères que l'espèce. Dans le « nagualisme » de l'Amérique centrale analogiste, par exemple, une relation est supposée exister entre un individu humain et un individu animal (son double théorique), et

35 Précisons toutefois que dans la définition de la culture matérielle du Magdalénien, les espèces animales ne semblent actuellement pas constituer un trait central. Des sites archéologiques sont attribués au Magdalénien sur la base des caractéristiques de l'industrie lithique, de l'industrie osseuse ou encore du style des figurations, alors qu'on y observe des spectres spécifiques relativement variables (dans les restes fauniques comme dans les figurations animalières). En Espagne, la plupart des sites attribués au Magdalénien n'offrent pas ou très peu de restes de renne, par exemple (Costamagno et Mateos Cachorro 2007, Lefebvre 2016).

l'appartenance à l'espèce n'est donc pas la caractéristique prégnante (voir Partie 2, 2.2.3. « L'analogisme »). Dans le chamanisme nord asiatique, cette fois en contexte animiste, certains individus particuliers appartenant à des espèces animales diverses (dont l'humanité) sont supposés appartenir à un même groupe de « chamanes » partageant des caractéristiques communes (Stépanoff 2015). Là encore, des relations s'instaurent donc entre des humains et des animaux sans passer exclusivement par le prisme de l'espèce.

4.2. Une diversité des types de relations envisageables dans la relation globale entre humains et animaux

De la même manière que l'introduction des catégories spécifiques a pour première conséquence d'enrichir l'étude de la relation entre humains et animaux, la prise en compte d'une diversité des relations envisageables constitue une précision supplémentaire dans la façon de poser le problème. Ainsi, l'ambition de reconstituer des « chaînes opératoires d'exploitation globale de l'animal » (Castel *et al.* 1998 ; Fontana *et al.* 2009 ; Leduc 2010 ; Soulier 2013 ; Costamagno *et al.* sous presse) nous semble souhaitable pour tenter d'appréhender la complexité des relations unissant humains et animaux. Dans cette perspective, l'archéozoologie se trouve intégrée à un mouvement plus large qui s'intéresse à l'exploitation générale des ressources animales (os, peau, viande, tendons, dent...) quelle que soit la finalité de cette exploitation. Cette démarche pluridisciplinaire pointe donc les liens qui existent entre divers domaines touchant à l'utilisation de l'animal (la boucherie, l'industrie, la parure), et conduit ainsi à relativiser la fracture supposée entre un domaine exclusif qui se rapporterait au symbolique, et un autre à l'économique³⁶.

Au-delà de l'intérêt de considérer une relation à l'animal qui n'est plus exclusivement économico-nutritive dans l'idée de « chaîne opératoire d'exploitation globale de l'animal », la mise en pratique d'un

36 Cette approche considérant une diversité des relations établies avec les animaux, et favorisant les approches croisées, prend très généralement l'espèce animale comme base pour se déployer. Dans le cadre de travaux collectifs, on a ainsi pu choisir comme thème « le renne », qu'on cherche à envisager à la fois comme source de produits alimentaires, source de matières premières pour l'équipement, support de représentations graphiques et symboliques, etc. A l'échelle d'un site ou d'une région, ce sont les diverses utilisations faites des différentes espèces qui sont discutées.

tel programme nous paraît imposer la conception d'une « exploitation de l'animal par l'homme ». Or, concevoir une relation qui serait à concevoir exclusivement de l'homme vers l'animal, de manière unidirectionnelle, soulève un certain nombre de problèmes. En effet, l'étude de la relation entre humains et animaux ne peut pas se borner à la seule étude de l'utilité des animaux pour les humains. Une telle posture serait une manière de confirmer la posture naturaliste qui assimile les animaux à des objets, et qui ne les considère qu'en tant que ressources exploitables par l'humanité. Dans cette perspective, l'interaction des animaux avec l'humanité serait de fait très limitée. Une telle logique est cependant fréquente dans l'étude des comportements de subsistance, puisque l'animal est souvent assimilé à un simple moyen de survie pour les humains. Cette logique connaît des développements parallèles dans les études structuralistes des expressions graphiques qui voient dans l'animal un moyen de symboliser. En effet, si l'on considère que l'animal est avant tout un outil conceptuel, une ressource qui répond au besoin humain de symboliser, on reste dans une même logique qui s'intéresse aux animaux en tant que simples ressources utiles à l'humanité (Overton et Hamilakis 2013, p.114). Ainsi, ce type d'étude des relations entre humains et animaux se limite à concevoir les espèces animales comme « bonnes à quelque chose » pour l'être humain (figure 4).

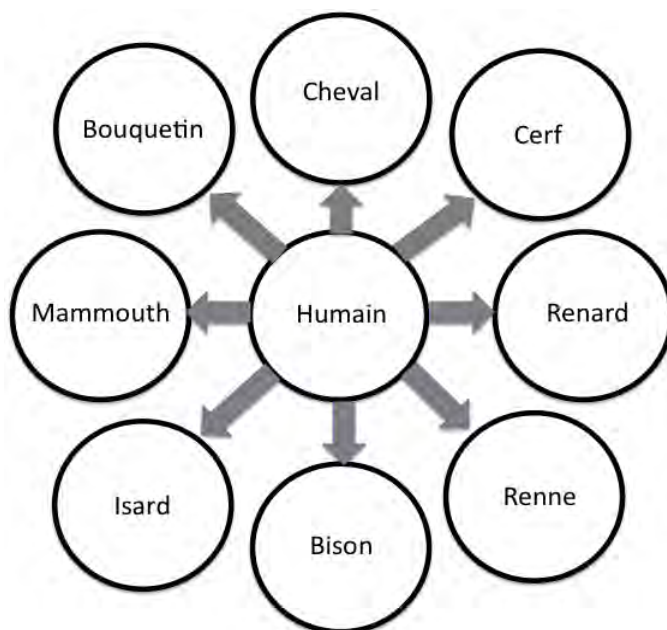


Figure 4 – L'exploitation des animaux par l'humain. Des relations unidirectionnelles.

Cette manière d'aborder la question, en présentant l'humain comme un être qui profite des ressources naturelles et domine les animaux, véhicule un utilitarisme et un anthropocentrisme qui sont

très ancrés dans l'Occident. Ces caractéristiques sont incontournables dans les religions monothéistes qui font de l'homme le reflet d'un Dieu dominant³⁷, et sont également présentes dans le dualisme naturaliste de l'époque moderne qui conçoit à sa manière le rôle singulier de l'humain. Celui-ci est toujours à l'extérieur de la nature et en position dominante, mais c'est grâce à sa raison qu'il se distingue des animaux.

« Le [...] pas qu'accomplit la raison, achevant d'élever l'homme au-dessus de la société avec les animaux, résida dans le fait qu'il comprit [...] qu'il était au fond la fin de la nature et que rien de ce qui vit sur terre ne pouvait entrer en concurrence avec lui sur ce point. La première fois qu'il dit au mouton : « La peau que tu portes, la nature ne te l'as pas donnée pour toi, mais pour moi », qu'il la lui retira et s'en revêtit, [...] il prit conscience d'un privilège qu'il avait, en raison de sa nature, sur tous les animaux, qu'il ne considéra plus désormais comme ses compagnons dans la création, mais comme des moyens et des instruments dont sa volonté peut disposer. »

(Kant 1947, p.159-160)

Pour comprendre la façon dont étaient conçues les relations entre humains et animaux par une collectivité éloignée de la nôtre, et ne pas limiter l'enquête à une perspective naturaliste, un enrichissement paraît nécessaire du champ des relations envisageables. Comme le fait l'écologie, il faut considérer une variété de relations entre des êtres vivants dans un écosystème qui peuvent prendre la forme de relations trophiques, de symbioses, de mutualismes, de commensalismes, de neutralismes, de parasitismes, de compétitions, etc.

L'influence des animaux sur les modes de vie humains a de longue date été questionnée en ce qui concerne le Paléolithique supérieur, notamment à travers le comportement migrateur des animaux qui pourrait influencer le nomadisme des humains (Saint-Perier 1920 ; Bouchud *et al.* 1953 ; Gordon 1988 ; etc.). Cette influence est toutefois généralement conçue sur le mode du matérialisme strict, le comportement humain étant alors dicté par des besoins naturels. Or, l'étude des relations entre humains et animaux dans un contexte lointain ou éloigné dans le temps ne devrait pas présupposer une séparation entre le matériel et l'idéal qui est propre au naturalisme. Il serait à l'inverse intéressant

37 La mission de l'Homme est effectivement posée en ces termes dans la Genèse.

Genèse 1:26 : « Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ».

Genèse 9:2 : « Vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre, pour tout oiseau du ciel, pour tout ce qui se meut sur la terre, et pour tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains ».

d'intégrer la possibilité de relations conjointement sociales et écologiques, et unidirectionnelles ou réciproques, entre humains et animaux.

*

Le naturalisme apparaît comme étant le principal problème pour aborder une étude de la relation entre humains et animaux. Ce régime présuppose une séparation entre l'économico-nutritif et le symbolique, et compromet les tentatives d'hybridation de ces domaines en favorisant toujours l'explication des phénomènes par l'une ou l'autre des propositions incompatibles : l'explication par la nature ou l'explication par la culture.

Certaines voies actuellement explorées par l'archéologie du Paléolithique pourraient permettre de contourner cette opposition entre une « sphère symbolique » et une « sphère économique-nutritive ». Ces pistes paraissent malheureusement être le plus souvent entravées par le surgissement d'un naturalisme envahissant, qui se recompose à divers niveaux. Ainsi, si le découpage en espèces constitue une amorce de solution dans le domaine de la définition des entités mobilisées, qui est à même de contourner la question de « l'animalité » pour s'intéresser « aux animaux », cela constitue aussi un nouvel objet dans lequel peut se recomposer la même fracture entre nature et culture. D'un autre côté, si l'idée « d'exploitation globale de l'animal » contribue à une définition plus précise des types de relations envisageables entre humains et animaux, permettant de diversifier les approches pour éviter la seule dichotomie réductrice entre des approches économiques et d'autres symboliques, les termes en sont problématiques dans la mesure où ils présupposent que les animaux sont à concevoir comme des objets inertes exploités par les humains, remettant le naturalisme au premier plan.

V – Le naturalisme a relativiser

Le naturalisme pose la nécessité de composer avec la notion de nature dans toute démarche d'objectivation, et impose d'adopter une place dans un continuum allant du monisme naturaliste jusqu'au culturalisme radical. Ce travail de positionnement face à la nature pourrait toutefois être à relativiser, dans la mesure où il pourrait être considéré comme une posture ontologique parmi d'autres qui existent dans le monde (Bird-David 1990 ; Ingold 2000 ; Descola 2005 ; Viveiros de Castro 2009 ; etc.)³⁸.

En effet, dans la plupart des contextes ethnographiques, la notion de nature n'existant pas, c'est selon d'autres modalités que s'opèrent des compositions du monde (Descola 2005). La cosmologie moderne constitue ainsi « un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies » (Descola 2005, p.131). « Les termes de nature et de société ne désignent pas des êtres du monde, des cantons de la réalité » (Latour 1999, p.87), mais constituent simplement une des voies possibles pour découper la réalité. Le partage du monde par une frontière infranchissable entre deux ordres de réalité imperméables n'est qu'un des postulats observables dans la diversité humaine.

L'étalon choisi au moment de la création de l'anthropologie sociale dont le but consistait à appréhender des altérités culturelles est paradoxalement l'opposition nature/culture qui est le reflet de la construction cosmologique de l'Occident moderne. De là découle l'impression que chez les autres, la surnature est la nature mal expliquée (Descola 2005), et que seuls les occidentaux modernes ont un accès direct à la « nature objective ». Bruno Latour (1991, p.141) critique en ce sens la position de Claude Lévi-Strauss qui conçoit une relativité des cultures, tout en suggérant que seule l'une des cultures, celle de l'Occident moderne, posséderait un accès privilégié à la nature, la distinguant radicalement des autres. Les cultures ne reconnaissant pas la nature comme concept central seraient ainsi dans l'erreur, et l'anthropologie sociale constituerait un accès objectif et surplombant à leurs « visions du monde » équivoques (Ingold 2000). L'anthropologie paraît donc prisonnière d'une pensée dualiste ayant permis son émergence, mais imposant également des obstacles à la progression de ses

38 « A y regarder de près, monisme et dualisme ne sont que deux positions au sein d'une même unité, qui peut être globalement qualifiée de naturaliste, car elle est représentative de la vision occidentale, la seule où l'on puisse véritablement parler de nature » (Larrère et Larrère 2015, p.11).

paradigmes (Descola 2011b, p.60). Une difficulté est évidente de décrire les autres avec des outils et des cases qui leurs sont étrangers. Dans les résultats de telles études, le risque est grand de contempler les caractéristiques de la pensée naturaliste plutôt que des développements inédits. En cela, cette démarche se rapprocherait d'un narcissisme ethnocentriste (Viveiros de Castro 2009). Ainsi, plutôt que de rechercher indéfiniment la manière de combiner les concepts de nature et culture, il convient de relativiser cette opposition dont la place n'est pas équivalente dans tous les contextes. En effet, « il est vain d'espérer découvrir une troisième voie, du moins tant que l'on se situe dans une épistémologie naturaliste dont les fondements explicites reposent sur une irréconciliable dualité entre deux champs de phénomènes incompatibles » (Descola 2005, p.399).

*

Si l'on souhaite dépasser la question fascinante autant qu'encombrante du « bon à manger » et du « bon à penser » dans l'appréhension des relations entre humains et animaux, il faut dépasser l'opposition entre nature et culture, et pas seulement la combiner de différentes manières et dans différents objets. L'exploration d'un cadre ontologique alternatif paraît donc nécessaire afin d'éviter de focaliser les recherches archéologiques exclusivement sur « ce que la notion naturaliste de nature peut nous apporter comme connaissances sur le Paléolithique supérieur ».

Un courant récent de l'anthropologie, très largement nourri d'une ethnologie de peuples de chasseurs-cueilleurs, et qui peut être qualifié d'« écologie symbolique » (Charbonnier 2015), porte une réflexion nouvelle sur les questions ontologiques. Or, les questions ontologiques sont centrales pour pouvoir appréhender les relations entre humains et non-humains, dans la mesure où les jugements d'identité portés sur les entités qui composent l'environnement déterminent largement les types de relations qui vont pouvoir se nouer par la suite avec celles-ci (Descola 2005).

La connaissance de ces approches ontologiques nous semble être une nécessité pour pouvoir aborder les relations entre humains et animaux telles qu'elles étaient vécues et conçues du point de vue de certaines collectivités choisies au sein du Paléolithique supérieur. Une recherche alliant les éléments squelettiques animaux et les figurations animalières, pourrait ainsi être renouvelée au sein d'un cadre dégagé d'un excès de naturalisme. Par ailleurs, ce nouvel horizon pourrait permettre un développement plus libre des pistes à explorer dans l'étude des relations possibles entre humains et animaux.

PARTIE 2

L'écologie symbolique

« Si nous comparons le corps d'un animal à une maison, nous pouvons dire que jusqu'à présent les anatomistes ont étudié le détail de sa structure et les physiologistes les installations mécaniques de l'intérieur. Quant aux écologues, ils ont délimité et examiné le jardin qui l'entoure. Mais on a toujours dépeint ce jardin selon l'aspect qu'il revêt à nos yeux humains, sans s'arrêter à celui qu'il prend pour l'habitant de la maison. La vue qu'on prend de là est des plus surprenantes. Le jardin ne se détache pas, comme il semble à nos yeux, d'un monde plus vaste dont il ne représenterait qu'un petit fragment ; il est circonscrit par un horizon dont la maison occupe le centre. A chaque maison correspond sa propre voûte céleste où gravitent soleil, lune et étoiles, lesquels appartiennent directement à la maison ».

J. Von Uexküll, *Mondes animaux et Monde humain*, 1966.

Nous proposons ici une exploration de divers apports de l'écologie symbolique. Cette exploration nous aidera à mettre en place la démarche de recherche à visée ontologique qui sera employée dans la suite de ce travail à propos de la culture matérielle du Magdalénien moyen dans le sud-ouest de la France. Au-delà de notre étude, nous espérons que cette brève synthèse pourrait également constituer un premier contact pour certains archéologues curieux et peu familiers de ce courant de l'anthropologie sociale.

Nous empruntons le terme d' « écologie symbolique » à Pierre Charbonnier (2015) pour qui cette notion définit un courant anthropologique qui conçoit une prise en charge matérielle de la nature à travers un dispositif symbolique de représentation du monde naturel. Le social, dans l'écologie symbolique, ne se limite pas exclusivement à l'humanité, et peut se déployer au-delà, en intégrant l'environnement. Dans ce cadre, la façon de penser la société, et la façon de penser sa propre société, n'est pas forcément une façon de penser l'opposition entre humanité et nature. Ce que visent les tenants d'une écologie symbolique, serait plutôt un champ unifié dans lequel la sensibilité, l'intellect et l'action se structurent conjointement dans des repères cosmologiques ou ontologiques (Charbonnier 2015, p.279).

Les constructions apparemment paradoxales d'expressions évoquant un « organisme-personne » (Ingold 2000), une « nature domestique » (Descola 1986) ou une « anthropologie de la nature » (Descola 2001), constituent un symptôme de la volonté d'unification par ces auteurs de deux champs qui sont systématiquement opposés dans le naturalisme. Dans cette perspective, c'est une continuité

entre les termes, davantage qu'une discontinuité qui est recherchée. Dans la notion d'« écologie symbolique », il en est de même :

« [...] alors que la notion de symbole servait pour l'anthropologie à marquer une rupture entre l'ordre social et l'extériorité, elle permet ici de penser leur caractère indissociable. »

(Charbonnier 2015, p.256)³⁹.

Les préoccupations de l'écologie symbolique vont peu à peu apparaître dans des travaux d'anthropologues post-structuralistes qui cherchent à clarifier le recours à l'opposition du naturel et du social. Dans le but de se démarquer de l'évolutionnisme et du fonctionnalisme, les thèses de Claude Lévi-Strauss avaient eu tendance à couper les passerelles vers la dimension matérielle de la vie sociale. A partir des années 1970, l'héritage de Claude Lévi-Strauss va être discuté en ce qui concerne l'autonomie du symbolique (Charbonnier 2015). C'est notamment sous l'influence du marxisme que se feront les premières réévaluations de la dimension matérielle des sociétés. La constatation que le rapport collectif à la nature est différent dans les sociétés capitalistes et les sociétés non capitalistes, ouvre alors un champ d'étude pour l'anthropologie économique. Les travaux ethnologiques concernant certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs notamment vont ainsi renouveler la problématique des rapports économiques et symboliques à l'environnement, en constatant ce qui semble être une consubstantialité de ces domaines.

39 Le terme « symbolique », dans l'expression « écologie symbolique », est employé dans une acception large, pouvant inclure l'économie ou la parenté en tant qu'ils sont signifiants, et renvoie à l' « attribution de sens au monde » (Lenclud 1991).

I – Quelques déambulations sur le territoire d'une écologie symbolique

1.1. Idéel et matériel

Les travaux de Maurice Godelier paraissent se donner pour objectif d'allier le marxisme, impliquant une dimension matérielle centrale, et le structuralisme. Godelier montre toutefois un rapport critique au marxisme, en considérant que les sociétés non modernes échappent en partie au matérialisme historique, et en relativisant les représentations modernes du travail et de la nature.

Godelier émet l'hypothèse que l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature. Ainsi, « de toutes les forces qui mettent l'homme en mouvement et lui font inventer de nouvelles formes de société, la plus profonde est sa capacité de transformer ses relations **avec** la nature en transformant **la** nature elle-même » (Godelier 1984, p.10). La domestication, par exemple, conduit à des changements irréversibles dans la société. L'évolution des rapports sociaux n'est pas seulement en lien avec des transformations historiques dans les capacités d'agir sur la nature, donc à des conditions matérielles liées à la nature. Il faut ajouter la fonction de reproduire socialement l'homme, de reproduire la société.

Il n'existe pas de registres autonomes d'appropriation de la nature. Pour Maurice Godelier, s'il existe bien une dominance universelle de la fonction économique, comme le prétend le marxisme, il n'existe pas forcément d'institution de l'économie dans toutes les sociétés. L'institution autonome de l'économie est le propre de la société occidentale moderne. Dans les sociétés précapitalistes, l'idéel et le matériel interviennent à parts égales dans la transformation de la nature. La fonction économique n'est pas distincte des rapports sociaux de la religion, de la parenté, et de la politique (voir Godelier 1984 pour des exemples précis). La forme de la relation à l'environnement ne peut pas se présupposer, car ce n'est pas un aspect prédéfini de la réalité. Diverses formes institutionnelles peuvent encadrer l'accès à la nature.

L'histoire n'est pas seulement matérialiste, il existe des idées, des rapports « imaginaires » qui définissent des rapports sociaux, des oppressions, des castes, des classes, etc.

« Nulle action matérielle de l'Homme sur la nature [...] ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités « idéelles », des représentations, des jugements, des principes de la pensée qui, en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la pensée de rapports matériels nés hors d'elle, avant et sans elle. »

(Godelier 1984, p.21)

Toute analyse doit concevoir le mélange de l'idéal et du matériel. Il n'existe pas de hiérarchie, de relation de causalité linéaire entre idéal et matériel : ils existent simultanément et se présupposent mutuellement.

Les deux notions d'idéal et de matériel sont pour autant conservées par l'auteur. Or, comme le fait remarquer Pierre Charbonnier (2015, p.238-239) , « si l'objet à saisir se constitue à la conjonction des idées et des pratiques, qui prisent l'une indépendamment de l'autre ne parviennent pas à une consistance réelle, alors pourquoi maintenir la dichotomie ? ». Ainsi, dans cette voie ouverte par Godelier, d'autres vont s'aventurer plus profondément en forgeant des concepts permettant de renouveler les bases mêmes de la réflexion.

1.2. Des relations équivalentes entre humains et non-humains

Pour Maurice Godelier, l'environnement a toujours des dimensions imaginaires, et c'est avec des représentations sur l'environnement qu'on agit sur celui-ci. L'auteur remarque que « partout apparaît un lien intime entre la manière d'user de la nature et la manière d'user de l'homme » (Godelier 1984, p.155). L'idée que des identités pourraient exister entre les interactions sociales et les interactions écologiques est développée dans les travaux d'André-Georges Haudricourt, et particulièrement dans son article « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » (Haudricourt 1962). L'auteur y contraste deux types de traitement de la nature et d'autrui. D'un côté, « l'action directe positive » est un type d'action plus particulièrement caractéristique de l'Occident. On trouve dans cette région du monde de la céréaliculture impliquant un rapport direct et indifférencié des plantes, ainsi qu'un pastoralisme qui exerce une action directe et permanente sur les troupeaux. Cela contraste avec un traitement de type « action indirecte négative », plus caractéristique de l'Asie. Le traitement des plantes y est davantage individualisé, notamment dans la culture de l'igname de l'aire mélanésienne, où les actions consistent principalement à aménager un espace où la plante puisse se développer de façon autonome. D'une manière analogue, le rapport aux animaux dans l'élevage en Asie

est moins soumis à la protection et à la domination du berger. Selon Haudricourt, ces deux types de traitement de la nature se retrouvent également dans le traitement politique des humains. Le parallèle du souverain comme berger est caractéristique de l'Occident, alors que les systèmes asiatiques favorisent la recherche du consensus de chacun. Ainsi, dans la pensée d'Haudricourt, le même type de traitement est appliqué à des humains et à des non-humains, sans que cela ne soit imputable à une prééminence du social ou du naturel. En ce sens, les travaux d'Haudricourt constituent une préfiguration de l'écologie symbolique. La conception de schèmes transversaux qui soient indépendants d'une dichotomie entre nature et culture chez Haudricourt est notamment une des inspirations revendiquées par Descola (2014a) dans la mise en place du modèle qu'il développe dans « Par-delà nature et culture » (2005).

1.3. Un animisme social

Le terme « animisme » est réintroduit par Philippe Descola dans l'anthropologie contemporaine (Descola 1992) après une longue période de discrédit à la suite des interprétations anciennes d'Edward Burnett Tylor. En effet, Tylor (1871), influencé par l'évolutionnisme du 19^{ème} siècle présente l'animisme comme un sous-développement cognitif, et suppose que le sujet animiste montre une certaine confusion mentale le poussant à comprendre le monde de manière enfantine et erronée (Bird-David 1999) (voir partie 3, 1.6.2. « Les animismes »).

Le réemploi du terme par Descola se fait d'abord pour rendre compte du schème de pensée qu'il observe chez les Achuar :

« Il m'a alors semblé que ce à quoi j'avais affaire chez les Achuar était en rapport de symétrie inverse avec l'interprétation que Lévi-Strauss donnait du totémisme : non pas l'usage de catégories naturelles pour conceptualiser des catégories sociales, mais au contraire l'usage de catégories sociales – en l'occurrence la consanguinité et l'affinité – pour penser le rapport aux objets naturels. »

(Descola 2014a, p.158-159)

Cette première hypothèse avancée au début des années 1990 par Descola (1992) se base ainsi sur l'opposition des catégories de nature et culture, et leur articulation permettant de basculer d'un totémisme vers un animisme. Cette façon de contraster animisme et totémisme servira de base pour entreprendre la construction de l'ensemble du modèle exposé dans « Par-delà nature et culture »

(2005) ; ceci toutefois après l'instauration de schèmes transversaux, sur le modèle des positions d'Haudricourt, qui permettent une émancipation de la dichotomie nature-culture⁴⁰.

La notion d'animisme fonctionne donc pour Descola comme une « induction généralisatrice » (Descola 2014a, p.160). Cette réinterprétation de la notion d'animisme va s'observer chez plusieurs auteurs proches d'une écologie symbolique. Il existe diverses redéfinitions de l'animisme, mais toutes ont en commun l'idée qu'un régime animiste implique des « sociétés qui ne s'objectivent pas contre leur milieu mais en étroite association avec lui » (Charbonnier 2015, p.257). Que ce soit Nurit Bird-David, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold ou Philippe Descola, tous sont des ethnologues spécialistes de sociétés dont on pourrait dire qu'elles sont de régime ontologique animiste (selon le modèle de Descola), et tous ont discuté de la tendance à traiter des non-humains comme des personnes dans une nature socialisée.

La notion d'animisme est également « revisitée » par Nurit Bird-David pour qualifier l'attitude des Nayaka du Tamil Nadu à l'égard de l'environnement. Pour Bird-David, dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs de manière générale, il n'existe pas d'extériorité au monde naturel. Les interactions avec le milieu sont conçues sous la forme de la parenté, et notamment de la filiation (Bird-David 1990). L'auteur met en avant les liens de réciprocité et de donation que les humains imputent à leur environnement. Dans cet animisme, les humains et les non humains sont des partenaires sociaux, et le milieu naturel n'est pas circonscrit à un ensemble de « ressources naturelles » objectives.

« Dans cette perspective, l'animisme ne désigne plus la faillite épistémologique des sociétés ignorant les traits distinctifs de l'humanité, mais une stratégie culturelle et cognitive originale consistant à concevoir les rapports à l'environnement naturel sous les mêmes aspects que les rapports sociaux – ou que certains rapports sociaux typiques. »

(Charbonnier 2015, p.258-259)

Pour Bird-David, la notion de personne et l'écologie sont des domaines féconds pour réévaluer les théories sur l'animisme. Il s'agit pour elle de concevoir une écologie qui ne réserverait pas l'idée d'environnement aux seuls humains, et une notion de personne qui ne se limiterait pas aux seuls humains (Bird-David 1999). Dans cette perspective, l'animisme est une démarche relationnelle dans laquelle la connaissance du monde s'obtient par le maintien d'un lien entre les différents points de vue, et non pas une épistémologie erronée comme le soutenait Tylor. Alors que la connaissance moderne se

40 Descola sera également amené à revoir sa position à propos du totémisme. Dans « Par-delà nature et culture », il abandonne largement le totémisme intellectuel tel que proposé par Lévi-Strauss pour proposer un totémisme ontologique qui ne résulte pas de la mobilisation de catégories naturelles pour construire des catégories sociales.

définie par une objectivation de la nature, la démarche animiste fonctionnerait comme un réseau de relations imbriqués entre des horizons divers (Bird-David 1999).

1.4. Perspectivisme et multinaturalisme

Dénonçant la démarche anthropologique qui serait basée sur le mythe fondateur de narcissisme, et qui chercherait à se voir soi-même en observant l'Autre, Eduardo Viveiros de Castro propose une approche volontairement « décolonisée » qui revaloriserait les styles de pensée propres aux collectifs étudiés par l'anthropologie. Remettant en question l'anthropocentrisme occidental, qui présente l'homme comme un animal central auquel aurait été attribué un univers, et des non-humains qui seraient « pauvres au monde » selon l'affirmation heideggérienne (Heidegger 1992), il propose de s'appuyer sur certaines formes de pensée amérindiennes, et se pose notamment la question de ce que la métaphysique cannibale du modèle animiste amazonien peut apporter à l'anthropologie (Viveiros de Castro 2009).

En mobilisant les travaux philosophiques de Leibniz, Nietzsche, Deleuze et Guattary, Viveiros de Castro élabore le concept de perspectivisme (Viveiros de Castro 1992, 1996, 1998a, 2009) pour rendre compte de conceptions documentées chez les Araweté, et plus largement dans les cultures Tupi-Guarani d'Amazonie. Le perspectivisme est défini comme une configuration particulière dans la distinction entre humains et non-humains, configuration qui ne peut pas être réduite à l'opposition de l'Occident moderne entre nature et culture.

Ce perspectivisme se base en premier lieu sur les mythes amérindiens qui rapportent l'existence d'un temps pendant lequel les différentes entités du cosmos partageaient une condition humaine originelle et étaient capables de communiquer ensemble. A un moment, variable selon les mythes, les êtres se sont divisés et différenciés par des traits physiques et comportementaux, devenant des espèces animales, végétales, des artefacts, etc. Certaines manifestations (le chamanisme, la chasse, les rêves, etc.) sont cependant capables de révéler dans les animaux, les objets ou les esprits, la conservation d'une forme humaine intérieure. Les apparences extérieures non humaines sont dès lors conçues comme une peau ou un costume qui cache un intérieur humain.

Chez de nombreux peuples amérindiens, existe une « clause » supplémentaire à cette idée d'une intériorité humaine partagée par tous : la perception que chacun a des autres est liée à sa position propre en tant qu'observateur. Le corps de chaque existant détermine un point de vue spécifique sur le

monde, et le monde se compose d'une multiplicité de points de vue. Dans le cadre des cosmologies perspectivistes, alors qu'ils sont vus comme des animaux par les humains, les animaux se voient eux-mêmes comme humains, et ils voient les humains comme étant des animaux.

« Dans des conditions normales, les humains voient typiquement les humains comme des humains, les animaux comme des animaux, et les esprits (s'ils les voient) comme des esprits ; or les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (proies), tandis que les animaux (proies) voient les humains comme des esprits ou comme des animaux (prédateurs). En retour, les animaux et les esprits se voient comme des humains ; ils se perçoivent comme (ou deviennent) anthropomorphes quand ils sont dans leurs maisons ou dans leurs villages, et appréhendent leurs comportements et leurs caractéristiques sous une apparence culturelle »

(Viveiros de Castro 1998b, p.431)

Pour de nombreux peuples amazoniens (chez les Wari' par exemple), alors qu'il est manifeste que le jaguar dévore sa proie crue, il est prétendu qu'il ramène du gibier à la maison après la chasse pour que sa femme le cuisine. Ces populations ne sont pas plus crédules que d'autres, mais affirment que c'est la manière dont le jaguar se perçoit lui-même. Il paraît dès lors, difficile de considérer que la culture humaine puisse être opposée à la nature pour eux, puisque l'ensemble des pratiques sociales des humains sont attribuées aux animaux. La vie des non-humains est ordonnée par les mêmes valeurs que celle des humains : ils chassent, pêchent et font la guerre. Mais les choses qu'ils perçoivent sont différentes en raison du corps spécifique qui détermine leur point de vue sur le monde : ils voient les humains comme des animaux (proies ou prédateurs selon leur position dans la chaîne trophique) le jaguar voit le sang comme de la bière de manioc, le vautour voit ses plumes comme des parures, etc.

Les animaux se voient comme des personnes, et le concept de personne, ou plus précisément de « centre d'intentionnalité », est donc supérieur au concept d'humain. L'humanité est à concevoir comme une relation, et non pas comme une substance. Le perspectivisme s'applique toutefois rarement à tous les animaux, et il se focalise plus particulièrement sur les grands prédateurs (et charognards) et les proies principales. Il concerne fondamentalement les statuts de prédateur et de proie. La capacité d'occuper un point de vue est une question de degré, de contexte, de position plutôt qu'une propriété distinctive de telle ou telle espèce. Cette conception est directement connectée à l'écologie et à la chaîne trophique (plutôt qu'à une classification biologique des espèces qui procéderait de la phylogénie, puisque l'humanité est l'origine commune des différents existants).

Alors qu'en Occident, connaître c'est rendre objectif et donc séparer l'objet du sujet, dans le perspectivisme amérindien, connaître c'est personnifier, prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Le chamanisme amérindien s'emploie donc à traverser les barrières corporelles entre espèces pour mieux administrer les relations, il consiste en un art politique élargi aux non-humains. Comme

chez Bird-David, la réalité est ici conçue comme un réseau de relations, à la différence que cette multiplicité n'est pas nécessairement le maintien d'un lien généralisé, mais peut également se concevoir sous la forme d'un conflit généralisé.

Viveiros de Castro considère en effet que la prédation est la modalité prototypique de la relation dans les cosmologies amérindiennes (Viveiros de Castro 1992). Le chasseur doit apprendre à voir comme ceux qu'il combat. Il apprend à être en affinité avec l'ennemi, humain ou animal, et devient un affiné. La consommation en commun du corps de l'ennemi capturé et tué est alors une pratique ritualisée, qui prend sens dans ce perspectivisme, pour pouvoir intégrer en soi le point de vue de l'ennemi. L'ensemble des dimensions de la vie sociale semble éclairé par le schème prédateur : les formes de parenté, les hiérarchies sociales, les relations aux groupes voisins, etc., jusqu'à la formation de l'identité individuelle, le « cogito cannibale ».

Viveiros de Castro explore à la fois les implications du perspectivisme en tant que concept dans l'ethnologie amérindienne, et dans la théorie anthropologique. Il souligne le contraste entre le multiculturalisme occidental qui suppose une unicité de la nature et une multiplicité des cultures, et un multinaturalisme amérindien qui suppose une unité de l'esprit et une diversité des corps (la culture se rapporte alors à l'universel, et la nature au particulier). En conséquence, dans une pensée perspectiviste, il n'existe pas un « monde naturel réel » et des représentations culturelles diverses que l'anthropologue pourrait comparer de sa vision surplombante et objective. Dans une optique perspectiviste, l'indigène et l'anthropologue deviennent plutôt des affins, dont les perspectives sont en confrontation et ne sont pas des représentations d'une même chose. Ainsi, le cannibalisme devient une véritable théorie sur le monde, une métaphysique (Viveiros de Castro 2009), qui pourrait contribuer à un renouvellement théorique de l'anthropologie en instaurant un cadre général permettant de penser la symétrie des regards, la multiplicité des régimes, le « plurivers »⁴¹.

41 Il nous paraît ici nécessaire de citer le travail de Patrick Pérez (2010) qui a été une de nos sources pour réaliser cette synthèse.

1.5. Habiter le monde

Les apports théoriques de Tim Ingold puisent leur inspiration dans une combinaison de l'idée husserlienne d'*Umwelt*, dans les travaux pionniers de Jakob Von Uexkül sur la construction subjective de l'environnement par humains et animaux, et sur l'« *affordance* » (l'ensemble de toutes les possibilités d'action d'un environnement) de Gibson. Pour Ingold, comme pour Bird-David, l'idée de social doit être appliquée au-delà de l'humanité, et se fondre avec les relations écologiques.

« Humans, I argue, are brought into existence as organism-persons within a world that is inhabited by beings of manifold kinds, both human and non-human. Therefore, relations among humans, which we are accustomed to calling « social », are but a sub-set of ecological relations. »

⁴²

(Ingold 2000, p.5)

Pour lui aussi, l'environnement est à considérer comme un parent proche pour les chasseurs-cueilleurs. Cette relation prenant la forme d'un don bien plus que d'un échange, dans la mesure où l'environnement offre inconditionnellement les moyens de vivre, comme le parent donne à manger à son enfant. La chasse elle-même est conçue par Ingold, non pas comme une transformation technique du monde naturel, mais comme un type de dialogue interpersonnel intégré au processus général de la vie sociale, mettant en correspondances des personnes à la fois humaines et animales avec leurs identités et leurs intentions propres (Ingold 2000, p.49).

Ingold se singularise en considérant qu'il existe chez les chasseurs-cueilleurs une équivalence des énoncés à propos du social et des énoncés à propos de la nature. Ainsi, il ne s'agit pas d'un fonctionnement métaphorique de la nature perçue « comme » une société, car il n'existe pas de prévalence de l'un ou de l'autre. Il ne s'agit pas d'une application de caractéristiques humaines à la nature.

« L'animisme ici, ne s'oppose pas à notre vision du monde comme une vision différente [...] : en l'absence d'un sujet préexistant, c'est l'idée même d'une construction des représentations objectives qui est rendue impossible. »

(Charbonnier 2015, p.261)

42 Traduction : « Je pense que les humains sont portés à l'existence en tant qu'organismes-personnes au sein d'un monde peuplé d'êtres divers et variés, humains autant que non-humains. En conséquence, les relations entre humains, que nous avons l'habitude d'appeler "sociales", sont un sous-ensemble des relations écologiques.»

Pour les indiens Cree par exemple, le statut de personne s'applique à des humains comme à des animaux, dans une véritable « équivalence ontologique ». Les organismes ne sont pas **comme** des personnes, ils **sont** des personnes (Ingold 2000, p.51). La condition commune des humains et des non-humains suggère une absence totale de frontières, consciente ou inconsciente, entre le naturel et le culturel, entre les relations sociales et les relations écologiques. La différence entre un humain et une perdrix, n'est pas la différence entre une personne et un organisme, mais entre deux « organismes-personnes ». Il critique les travaux de Descola sur ce point précis, en décrivant l'animisme de ce dernier comme une forme non dénuée d'anthropomorphisme, dans la mesure où il est présenté comme une généralisation de l'intériorité humaine aux objets naturels (les rapports institués entre humains sont appliqués aux non-humains). Or, chez les Cree, l'humain n'est qu'une forme parmi d'autres, ce n'est pas un référent servant à penser les relations dans le monde.

Ingold caractérise les relations des chasseurs-cueilleurs à leur environnement comme une « *ontology of dwelling* » (une ontologie de l'habiter). Il s'agit d'une immersion totale, un engagement perceptif et pratique avec les composantes du monde vécu, qui diffère notamment de l'extériorité de la nature telle qu'elle est conçue par les occidentaux. Pour l'auteur, le chasseur-cueilleur est placé dans une situation d'engagement actif avec son environnement, et la combinaison de l'organisme de ce dernier et de son environnement constitue une indivisible totalité.

Alors que c'est le monde qui envoie des messages codés au cerveau pour l'anthropologie traditionnelle (Ingold cite Lévi-Strauss) et que l'éducation est vue comme un décodage d'informations entre générations, Ingold, en s'appuyant sur Bateson, remet en cause l'idée de l'interface exclusive du cerveau entre le monde et l'organisme. La « culture » d'un groupe ne se limite pas à la transmission d'un ensemble de représentations, mais puise également ses sources dans l'immersion dans un contexte particulier. En effet, l'information n'est pas la connaissance, et la connaissance nécessite de se placer en situation avec l'ensemble de ses sens. La connaissance ne doit pas être postulée comme extérieure au monde, car l'observation n'existe pas sans participation. Les vérités inhérentes au monde sont « révélées » au chasseur-cueilleur par la pratique et l'expérience davantage qu'elles sont transmises par des pairs. Ingold pointe l'importance d'une « *ecology of life* », une écologie qui ne peut pas être transmise par les livres, mais nécessite un engagement dans le monde.

« *What each generation contribute to the next, in this process, is an « education of attention* ⁴³. »

(Ingold 2000, p.22)

L'apprentissage d'une activité n'est pas un « téléchargement » d'informations, mais un processus d'imprégnation de compétences (*a process of enskilment*), ce que nous pourrions traduire comme une « compétence ». Il ne peut pas exister de systèmes de représentation assez complexes pour expliquer les stratégies de chasse et les transmettre correctement, par exemple. Le jeune chasseur ne peut apprendre qu'en accompagnant les plus expérimentés pour savoir comment reconnaître ne serait-ce que la texture de la neige pour déterminer l'heure de passage d'un gibier.

Prenant appui sur un modèle ontologique qu'il attribue aux chasseurs-cueilleurs (et qui s'avère proche de l'animisme ontologique de Descola), Ingold formule également un certain nombre de remarques d'ordre épistémologiques (dans une démarche qui est donc voisine de celle de Viveiros de Castro). L'absence d'opposition entre nature et culture qu'il constate dans de nombreux contextes ethnographiques pourrait servir de matrice à une anthropologie-écologie qui serait totalement émancipée de cette dichotomie. L'opposition entre des sujets culturels dans l'anthropologie et des organismes individuels dans la biologie devrait être dissoute, comme c'est notamment le cas chez les indiens Cree qu'il cite en exemple.

Ingold pointe la tendance des sciences modernes à opposer une « nature réellement naturelle » (*really natural nature*) qui serait objective et étudiée par les sciences naturelles, et des « natures culturellement perçues » (*culturally perceived nature*), qui seraient l'objet d'étude de l'anthropologie. Cette dichotomie suggère qu'une vision occidentale de la nature, qui se veut universelle car basée sur la raison, surplombe les visions alternatives de la nature recensées par l'ethnographie : des « représentations », des « visions du monde », erronées ou métaphoriques, qu'il faudrait comparer dans une démarche non dénuée de condescendance post-coloniale. Cette critique du naturalisme est donc celle du naturalisme dans son ensemble, et plus particulièrement des pôles anthropologiques extrêmes que constituent l'écologie culturelle et l'OFT d'un côté, et le culturalisme et le structuralisme de Lévi-Strauss de l'autre.

Pour Ingold, la question n'est pas celle de différentes visions du monde, mais de la façon d'appréhender le monde. Alors que l'Occident conçoit des « représentations mentales » diverses, le régime ontologique des chasseurs-cueilleurs semble s'enraciner dans un engagement, un être-dans-le-

43 Traduction : « Dans ce processus, ce que chaque génération lègue à la suivante est une "éducation de l'attention" ». Faisant cette affirmation, Ingold renvoie à Gibson (1979, p.254).

monde, qui pourrait apporter des solutions à la science moderne. La dichotomie entre des interactions écologiques **dans** la nature et des constructions culturelle **de** la nature semble superflue, car les deux sont indissociables lorsque l'on « habite » réellement le monde.

« What this suggests is the possibility of a new kind of ecological anthropology, one that would take as its point the active, perceptual engagement of human beings with the constituents of their world [...] »⁴⁴.

(Ingold 2000, p.60)

L'univers animiste vu comme plus authentique que celui des modernes, en raison de son refus de l'objectivation du monde naturel et de sa philosophie de l'engagement, n'est cependant pas sans poser problème. Cette perspective suggère en effet une invalidité des autres formules historico-sociales, et donne l'impression que Ingold revient curieusement à l'idée d'une inégalité des cultures devant la vérité (Charbonnier 2015). En considérant que le régime ontologique des chasseurs-cueilleurs est une expérience « plus vraie » que les autres, Ingold inverse effectivement le préjugé ethnocentrique. Or, en anthropologie, aucune ontologie ne devrait être supposée meilleure en soi (Descola 2005, 2011)⁴⁵.

44 Traduction : « Ce que cela suggère, c'est la possibilité d'une anthropologie écologique d'un nouveau genre, qui prendrait comme objet l'engagement actif et perceptif des êtres humains avec ce qui constitue leur monde. »

45 Pour Descola (2005), la coexistence de diverses ontologies, le pluralisme ontologique, n'implique pas de hiérarchies dans la valeur de vérité.

II – L'anthropologie de la nature de Philippe Descola

Dans sa thèse, « La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar », Philippe Descola se situe « au croisement du structuralisme marxiste et de la théorie des correspondances entre traitement d'autrui et de la nature » (Charbonnier 2015, p.245). Il ne s'y intéresse pas seulement à la nature transformée par le travail, mais aussi à la nature connue, parcourue, et « apprivoisée ». Pour Descola, l'accès collectif à la nature est lié à la vie intellectuelle. Pour autant, les idées ne font pas seulement système entre elles (comme chez Lévi-Strauss), elles font ici partie des formes d'insertion collectives dans le milieu, et sont parties prenantes de l'écologie de la société. Ainsi, il s'agit d'une position intégrant pleinement l'écologie à la compréhension de la culture, mais qui se positionne en contradiction avec l'écologie culturelle déterministe qui ne s'en remet qu'à des lois naturelles (l'écologie culturelle de Harris, l'OFT, etc.). Chez les Achuar, dont Descola étudie la société, le mélange est permanent et sans opposition entre processus sociaux et naturels. Il ne semble pas possible d'identifier de registre stable de savoirs objectivés. Une solidarité apparaît entre les interactions sociales et les interactions écologiques.

« La surnature n'existe pas pour les Achuar comme un niveau de réalité distinct de celui de la nature, car tous les êtres de la nature possèdent quelques attributs de l'humanité, et les lois qui les régissent sont à peu près identiques à celles de la société civile. »

(Descola 1986, p.82)

Ainsi, les continuités et discontinuités taxinomiques ne peuvent se comprendre qu'au sein d'une image du monde plus générale, et ne peuvent pas entrer dans les cases prédéterminées de la nature et de la culture.

L'ouvrage le plus emblématique des apports actuels de la pensée de Descola, qui nous sera d'une grande utilité pour cette étude, est « Par-delà nature et culture » paru en 2005. Nous commenterons largement cet ouvrage sur lequel nous reviendrons régulièrement par la suite pour pouvoir resituer nos propositions concernant le Magdalénien moyen⁴⁶.

2.1. Les schèmes intégrateurs des pratiques

Descola s'intéresse aux discontinuités créées collectivement par les hommes, et aux rapports de différence et de ressemblance basés sur le champ des contrastes qui leur est offert. Autrement dit, il souhaite étudier les diverses manières dont a été composé le monde. Pour cela, il fait d'abord l'hypothèse que la diversité des relations au monde et à autrui se prête à une analyse en termes de combinaisons finies. Il existerait ainsi « un petit nombre de schèmes pratiques intériorisés, synthétisant les propriétés objectives de toute relation possible avec les humains et les non-humains » (Descola 2005, p.139). Descola propose donc d'essayer de mettre au jour des schèmes élémentaires de la pratique, et de dresser une cartographie de leurs arrangements et distribution.

En se basant sur des théories récentes issues des neurosciences, Descola considère que la connaissance n'est pas un système de propositions explicites et logiques stockées dans la mémoire comme des données dans un ordinateur, et que nombre de concepts classificatoires sont plutôt liés par un simple « air de famille ». Les connaissances ne passent en effet pas toutes par l'intermédiaire d'une forme réflexive : la conduite automobile, la chasse ou le langage par exemple s'assimilent davantage à des automatismes à incorporer qu'à une liste d'opérations à effectuer. Il choisit donc de prendre les « schèmes » comme catégorie élémentaire de la « mondiation », les schèmes étant des structures abstraites organisant les connaissances et l'action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif. Ces schèmes peuvent être innés ou acquis.

Parmi les schèmes pratiques, il distingue des « schèmes spécialisés », proches de la notion d'*habitus* de Pierre Bourdieu (1972, 1980), et des « schèmes intégrateurs ». Ces derniers sont définis « comme

46 Il nous semble important de signaler les articles de Richard Pottier (2007) et Jean-Pierre Digard (2006) qui ont été des sources mobilisées pour établir la présente synthèse (notamment les résumés synthétiques des quatre ontologies de Descola).

des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribués avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction » (Descola 2005, p.153).

Les schèmes intégrateurs des pratiques peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective, l'« identification » et la « relation » (Descola 2005, p.163). « Par-delà nature et culture » est plus particulièrement consacré à l'analyse de ces deux types de schèmes.

L'identification est « le schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue » (Descola 2005, p.163). Le schème de relation, quant à lui, porte sur les liens établis entre les termes de l'identification.

L'identification procède en établissant des ressemblances et des différences, des analogies et des contrastes, tandis que la relation détermine les rapports externes entre les êtres et/ou les choses, qui sont orientés (mais pas toujours ni totalement) par l'identification.

Le schème d'identification est donc antérieur sur le plan logique à l'existence d'une relation, puisque diverses relations sont possibles pour une même identification. Ainsi, « considérer un animal comme une personne plutôt que comme une chose, par exemple, n'autorise nullement à préjuger du rapport qui sera noué avec lui et qui peut relever aussi bien de la prédation que de la compétition ou de la protection » (Descola 2005, p.164).

Descola fait l'hypothèse que la temporalité, la spatialisation, la figuration, la médiation, la catégorisation dépendent dans leur expression et leur occurrence des diverses figures de l'identification et de la relation.

« L'identification et la relation peuvent [...] être vues comme le dépôt des instruments de la vie sociale où sont puisés les pièces élémentaires au moyen desquelles des groupes humains de taille et de nature variables bricolent au jour le jour la schématisation de leur expérience, sans être pour autant toujours pleinement conscients de l'entreprise dans laquelle ils sont engagés ni du type d'objet qu'elle produit. »

(Descola 2005, p.167)

2.2. Les quatre combinaisons de l'identification

Philippe Descola prend ensuite le risque d'une ambition généralisatrice en proposant un modèle d'objectivation de ces schèmes.

L'identification consiste en l'attribution de continuités et discontinuités. Elle se situe sur deux plans, celui de l' « intériorité » (les caractéristiques internes) et celui de la « physicalité » (la forme extérieure).

« Les ressemblances et les différences entre l'homme et l'animal [...] se ramènent à une combinatoire fondée sur les deux grandes catégories de l'expérience que nous pouvons avoir de nous mêmes: nous sommes des êtres corporels dotés d'une conscience et d'une intentionnalité – dans le langage de Descola, d'une physicalité et d'une intériorité. »

(Albert 2009, p.86)

L'identification est donc la capacité à répartir certaines continuités dans les notions d'intériorité et de physicalité par l'observation et la pratique de notre environnement, cette opposition entre intériorité et physicalité étant postulée comme universellement objectivée, et donc plus opératoire pour l'anthropologie qu'une dichotomie entre nature et culture (Descola 2005, p.168).

L'intériorité correspond à la croyance universelle qu'il existe des caractéristiques internes à l'être ou prenant en lui sa source (esprit, âme, conscience, intentionnalité, subjectivité, affects, aptitude à rêver, souffle, énergie vitale, même origine, etc.).

La physicalité est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques intrinsèques à cette entité (forme extérieure, substance, processus physiologique, humeurs corporelles -et tempéraments liés, régimes alimentaires, mode de reproduction, etc.).

Les notions de physicalité et intériorité possèdent donc un sens bien plus étendu que « corps » (organique ou abiotique) et « esprit ».

Les combinaisons de continuités et discontinuités dans l'intériorité et la physicalité permettent de distinguer quatre figures possibles : quatre « modes d'identification ». Ces quatre modes d'identification sont les inférences basiques concernant les types d'existants dont le monde est constitué et ce que cela implique pour les humains en termes d'interactions. Ils sont les matériaux bruts à partir desquels sont construites des ontologies, en tant que « systèmes de propriétés des existants » (Descola 2005, p.176).

Les différentes « ontologies » recensées dans « Par-delà nature et culture », ne sont donc « pas des « visions du monde », mais, proprement, des styles de mondiation. Parler d'ontologie, c'est désigner un niveau analytique pour étudier la mondiation qui est plus élémentaire que celui ordinairement adopté par l'anthropologie » (Descola 2014b).

Les diverses ontologies empiriquement constatées dans le monde découlent donc des quatre modes d'identification logiquement possibles en combinant une discontinuité et une continuité des domaines de la physicalité et de l'intériorité⁴⁷. Ces modes d'identification ne sont pas intrinsèques à un mode de vie, une langue, etc. Ils sont positionnels et leur définition est tributaire d'une démarche comparative.

Les quatre modes d'identification repérés sont désignées par des termes pour la plupart déjà employés en anthropologie mais dont le sens est remobilisé ou précisé : **naturalisme**, **totémisme**, **animisme** et **analogisme** (figure 5).

<p>Animisme</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ressemblance des intériorités - Différence des physicalités 	<p>Totémisme</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ressemblance des intériorités - Ressemblance des physicalités
<p>Naturalisme</p> <ul style="list-style-type: none"> - Différence des intériorités - Ressemblance des physicalités 	<p>Analogisme</p> <ul style="list-style-type: none"> - Différence des intériorités - Différence des physicalités

Figure 5 – Les caractéristiques principales des quatre modes d'identification du modèle de Descola (d'après Descola 2005).

Le choix de méthode opéré par Descola est celui d'une « priorité à une analyse combinatoire des modes de relation entre les existants » (Descola 2005, p.13) au détriment de l'étude de leur évolution. En cela, il est fidèle au structuralisme de Claude Lévi-Strauss, et propose des jeux de contrastes binaires

⁴⁷ Une ontologie est le résultat institué d'un mode d'identification. C'est « la forme particulière, repérable dans des discours et des images, que prend à telle ou telle époque et dans telle ou telle région du monde l'un des quatre régimes de continuité et discontinuité » (Descola 2014a, p.237).

sensés recouvrir l'ensemble des possibilités offertes à l'humanité, plutôt qu'une vision historique ou évolutionniste mettant en scène l'apparition chronologique des différents modes d'identification. Descola définit en effet son projet comme un « universalisme relatif » (Descola 2011b), et explique :

«[...] on discernera sans peine dans ce projet un héritage de l'analyse structurale qui veut qu'un élément du monde ne devienne signifiant que par contraste avec d'autres éléments, mais un projet dépuré de la classe méthodologique d'avoir à répartir ces éléments et leurs relations dans les boîtes noires de la culture et de la nature. »

(Descola 2005, p.419)

Enfin, l'un des modes d'identification est toujours dominant dans une situation historique donnée, et il est mobilisé de façon prioritaire dans l'activité pratique et les jugements classificatoires. En revanche, il demeure toujours possible que les trois autres modes d'identification puissent s'infiltrer de manière mineure et occasionnelle dans les actions et les représentations.

« Rappelons aussi que les modes d'identification sont des façons de schématiser l'expérience qui prévalent dans certaines situations historiques, non des synthèses empiriques d'institutions et de croyances. Chacune de ces matrices génératives structurant la pratique et la perception du monde prédomine certes en un temps et en un lieu, mais sans exclusive ; l'animisme, le totémisme, l'analogisme ou le naturalisme peut en effet s'accommoder de la présence discrète des autres modes à l'état d'ébauche puisque chacun d'entre eux est la réalisation possible d'une combinaison élémentaire dont les éléments sont universellement présents. Chacun est donc en mesure d'apporter des nuances et des modifications à l'expression du schème localement dominant, engendrant ainsi nombre de ces variations idiosyncrasiques que l'on a coutume d'appeler les différences culturelles. »

(Descola 2005, p.234).

2.2.1. L'animisme

L'animisme, en tant que mode d'identification défini par Descola est un régime courant dans l'Amérique indienne du sud et du nord et dans de nombreuses régions d'Asie. Il est notamment présent aujourd'hui dans les basses terres amazoniennes, les cultures circumpolaires et en Asie du sud-est (voir Descola 2005, p.47).

L'animisme se définit par la généralisation aux non-humains d'une intériorité de type humain combinée à la discontinuité des physicalités corporelles (Descola 2005). Il s'agit donc de l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Certaines plantes, animaux ou objets sont ainsi conçus comme étant des personnes, des personnes revêtues d'un corps animal ou végétal dont elles se dépouillent à l'occasion.

De manière récurrente, les mythes amérindiens animistes relatent une époque où humains et non humains n'étaient pas différenciés. Chaque mythe relate les circonstances qui ont abouti à un changement de forme, à l'actualisation dans un corps non humain (Descola 2005, p.186). L'homme n'est donc pas issu de l'animal, comme dans le naturalisme, mais certains existants – les animaux plus généralement, mais aussi les plantes, les météores et certains objets, notamment des artefacts – étaient humains avant de se différencier.

Les êtres d'une intériorité humaine identique, et intégrés dans un état de « culture », peuvent parvenir à communiquer à travers des corps différents. Ainsi, la métamorphose notamment, est un trait classique des ontologies animistes. Dans l'aire circumpolaire, animaux et humains forment des communautés, et les membres de chaque communauté peuvent se visiter comme des tribus. Chaque espèce a un corps de base, qui est aussi un corps social. Les visites entre collectifs se font par des métamorphoses temporaires. Lorsqu'ils sont présents dans un collectif animiste, ce sont généralement les chamans qui sont chargés d'exécuter des visites des humains aux animaux⁴⁸.

Le chaman va pouvoir changer de corps tout en conservant la même intériorité. Dans l'animisme amérindien, le chamanisme est plus particulièrement chargé de la « diplomatie » entre les espèces. Le chaman peut changer de point de vue, en changeant d'enveloppe extérieure, pour apaiser les tensions entre les différentes communautés d'existants. Les visites des animaux aux hommes, quant à elles, sont plus généralement réalisées par l'intermédiaire des rêves.

Le perspectivisme (voir partie 2, 1.4. « Perspectivisme et multinaturalisme ») pourrait être une manière particulière d'exploiter ces différences entre physicalités caractéristiques de l'animisme, une « clause supplémentaire de l'animisme » (Descola 2005). Dans l'animisme en général, les animaux se voient comme des humains, et voient les humains comme des humains. Dans le perspectivisme (notamment amérindien), le jeu des symétries est poussé plus loin, car les humains sont vus comme des non-humains. Ainsi, l'homme qui chasse est perçu comme un jaguar par le tapir poursuivi.

« Ainsi que Viveiros de Castro le dit lui-même (1996, p.122), le perspectivisme est un « corollaire ethno-épistémologique de l'animisme ». En postulant la symétrie inverse des points de vue, le perspectivisme exploite en effet de façon ingénieuse la possibilité ouverte par la différence des physicalités sur laquelle l'animisme se fonde. »

(Descola 2005, p.253).

Ce perspectivisme est toutefois reconnu comme un phénomène qui pourrait être observable bien au-delà de l'animisme dans les écrits plus récents de l'auteur (Descola 2014b, p.297).

48 Le chamanisme n'est pas une condition nécessaire à l'animisme (voir partie 3, 1.6.2. « Les animismes »).

L'animisme est défini comme un « anthropogénisme », mais il ne constitue pas pour autant un anthropocentrisme (Descola 2005). Dans le régime ontologique animiste, l'intériorité attribuée aux non-humains est en effet pensée sur le modèle de l'intériorité humaine. L'humanité est l'origine des existants, elle demeure l'intériorité commune des existants, mais les humains n'occupent néanmoins pas une place centrale dans le monde. Plus précisément, « le fonds commun de l'intériorité prend sa source dans le répertoire des dispositions observables chez les humains, tandis que la discontinuité des physicalités prend pour modèle l'étonnante diversité des corps animaux » (Descola 2005, p.193).

Les relations entre humains et non-humains sont pensées sur le modèle des relations entre communautés humaines. En conséquence, les espèces animales sont assimilées à des peuples, à des « espèces sociales » (Descola 2005, p.342). Ainsi, chaque « tribu-espèce » constitue un « point de vue » sur le monde, et il s'agit d'un « multinaturalisme » plutôt que d'un multiculturalisme anthropocentré (voir partie 2 , 1.4. « Perspectivisme et multinaturalisme »).

L'homme n'est pas conçu dans l'animisme comme une espèce homogène qui s'oppose à une animalité homogène. Ainsi, la « forme-homme » n'est pas forcément l'apparence anatomique humaine dans sa simple nudité (par exemple dans certaines régions de Nouvelle Guinée ou des Amériques). Parfois, c'est plutôt le corps décoré, enrichi et surdéterminé par des ornements (généralement empruntés au monde animal) qui fait office de distinction entre « espèce-tribus » au sein d'une même humanité. Les ornements n'ont alors pas pour but de se démarquer de l'animal (puisque ce sont précisément des « greffes » animales qui sont employées), mais ils permettent de différencier diverses « espèces humaines » trop semblables par leur physicalité originelle, par les mêmes caractéristiques qui différencient entre elles les personnes non humaines. Ainsi, « la physicalité, base de la discontinuité des espèces, est plus que l'anatomie nue ; elle spécifie celle-ci par les multiples manières de faire usage des corps, de les donner à voir et d'en prolonger les fonctions, tous éléments qui ajoutent une certaine forme d'agir dans le monde à la forme reçue en y arrivant » (Descola 2005, p.202).

Dans l'animisme, les animaux se distinguent des humains et se distinguent entre eux par les habitudes comportementales déterminées par les attributs biologiques propres à chaque espèce. La discontinuité des formes corporelles entraîne une discontinuité des façons de vivre, des modes d'existence etc., et « la forme des corps est donc plus que la simple conformation physique, c'est l'ensemble de l'outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y développer le mode d'existence distinctif par quoi on l'identifie au premier chef » (Descola 2005, p.190).

On repère en conséquence dans ce mode d'identification un fort investissement sur les traits qui particularisent « physiquement » chaque individu, chaque espèce. Cependant, dans la pensée de Descola, physicalité n'est pas exactement synonyme de matérialité ou de corporalité. Il ne s'agit pas d'une simple différence entre les corps et leur anatomie, mais c'est un concept qui englobe le régime alimentaire particulier d'un existant, éventuellement ses armes (griffes, dents, bec etc.), ses parures (plumes, couleurs, poils etc.), ses façons de se distinguer par un son ou une odeur, ses particularités anatomiques, etc. On peut, par ailleurs, voir une proximité entre le concept de physicalité tel qu'appliqué à l'animisme, et le concept d'*Umwelt*, de « monde propre » de Jakob von Uexkül, définissant un monde vécu et agi caractérisé par ce qu'un animal est susceptible d'y faire à partir des atouts physiques dont il dispose. Dans cette perspective, l'environnement sensoriel est propre à chaque espèce en fonction de ses attributs physiques : une abeille qui partage le même environnement qu'une chauve-souris, ne vivra pour autant pas dans le même monde sensoriel (Von Uexkül 1934).

Le modèle de la chaîne trophique, de la circulation entre les organismes grâce à la consommation alimentaire est assez fréquent au sein des collectifs animistes. La place écologique, et notamment le statut de prédateur ou de proie, sont conçus dans l'animisme comme participant à un mouvement permanent de recyclage des tissus et des fluides. Ce n'est pas la matière des corps, leur substance qui importe réellement, mais c'est plus spécialement « la forme » qui est le critère crucial de différenciation entre les existants. Ainsi, les tabous alimentaires dans les systèmes animistes ne sont généralement pas liés à la matière mais à la forme anatomique ou au comportement des animaux. Les discontinuités des physicalités concernent plus particulièrement la discontinuité des formes (généralement liée aux modes de vie) qu'une discontinuité dans la substance des corps, et l'idée d'une continuité matérielle unissant tous les organismes semble même finalement commune à la plupart des ontologies animistes. L'animisme qui conçoit une circulation de substance entre les corps distincts grâce à l'alimentation suggère ainsi plus précisément une continuité substantielle des organismes associée à une discontinuité de leurs formes.

Le maintien de la vie humaine passe par la consommation de personnes non-humaines. Une des questions centrales de la métaphysique animiste est donc de savoir « qui va l'emporter entre la différence des corps et la ressemblance des âmes » au moment de l'alimentation. D'où la pratique d'une métamorphose répétable, transitoire, réversible (du moins hors des mythes). La forme corporelle constitue dans l'animisme un vêtement dont on peut changer (Descola 2005, p.185-186), un « déguisement » ou une « simple illusion des sens » (Descola 2005, p.34). Chaque espèce à un point de

vue sur soi et sur les autres espèces (le postulat est donc différent du naturalisme, où une espèce classe les autres), et « l'identité se définit d'abord au moyen du point de vue sur soi qu'adoptent les membres d'autres collectifs, placés de ce fait dans une position d'observateurs extérieurs – les morts, les Blancs, le gibier, les esprits, l'ethnologue » (Descola 2005, p.352). L'incorporation physique d'un point de vue externe est un des moyens permettant d'accéder à la connaissance, d'où l'importance également du cannibalisme dans ce régime ontologique (voir l'idée du « cogito cannibale » chez Viveiros de Castro, partie 2, 1.4. « multinaturalisme et perspectivisme »).

La « métaphysique des mœurs » animiste suppose finalement une subjectivité généralisée que les corps particularisent, et une absence de la notion d'objectivité. La notion de nature objective et homogène y est inexistante. L'animisme voit la réalité comme un réseau d'intersubjectivités, de relations interpersonnelles entre existants, un entremêlement de divers centres d'intentionnalité.

2.2.2. Le totémisme

Le totémisme entendu dans le sens ontologique de Descola est caractéristique de l'Australie aborigène. L'Australie montre une grande diversité des formes et une impression néanmoins forte d'unité. Le système cosmologique australien se constitue autour de l'idée de « *Dreamtime* » (ou Rêve), le temps de la mise en forme du monde, pendant lequel des « êtres du Rêve » sont apparus en des sites précis, en laissant derrière eux une partie des existants. Les êtres du Rêve sont déjà répartis en groupes totémiques au moment de leur venue, ce sont « des hypostases concrètes de propriétés physiques et morales qui peuvent dès lors transmettre ces attributs » (Descola 2005, p.231). Les divers existants, dans le processus originnaire de création du monde sont donc « déjà divisé en essences substantives s'actualisant en classes d'entités singulières par l'entremise des êtres du Rêve » (Descola 2005, p.228-229). Des classes totémiques regroupent des humains, animaux, plantes, éléments du paysage, parties du corps humain, choses ou phénomènes « naturels », etc. qui sont réputés partager des propriétés communes, à la fois sur les plans de la physicalité et de l'intériorité. Chaque entité à l'intérieur de ces classes est un représentant légitime du prototype dont elle est issue, un être du Rêve qui est le totem de son groupe.

Les êtres du Rêve sont l'expression d'une éternité avérée dans l'espace, et les potentialités qu'ils ont pu laisser s'actualisent sans cesse. Les trajets et les haltes des êtres du Rêve sont encore lisibles aujourd'hui dans des traces laissées dans le paysage. Le processus originnaire de création opéré par les êtres du Rêve se maintient dans le présent, et la fixation des essences et des formes de vie se poursuit

constamment. En cela, ils se distinguent des héros mythiques classiques, car ils sont toujours d'actualité.

Et donc, alors que dans les mythes amérindiens animistes l'instauration des discontinuités entre les espèces (dans la forme et le comportement) se fait à partir d'un continuum originaire, dans les mythes australiens totémistes il s'agit d'un processus de parthénogenèse se déroulant à l'intérieur même de classes d'hybrides déjà constituées.

Dans le totémisme ontologique, l'identité d'un humain est immergée dans celle de l'animal ou de la plante dont il est issu. Ces classes concernent toutefois également certains traits de comportement, objets rituels, taxinomies sociologiques et biologiques, sites, récits, trajets... Les classes totémiques sont donc des mélanges de nature et de culture.

Dans l'animisme, il existe des personnes humaines et non-humaines, et la métamorphose, le chamanisme ou les rêves peuvent éventuellement permettre des visites de personnes au sein de communautés de personnes d'une espèce différente. La personne du sorcier australien, quant à elle, fusionne avec l'espèce animale qu'il prend pour totem. L'essence de l'espèce devient son essence. Il n'existe pas de rapports de personnes à personnes entre des individus, mais plutôt un partage de qualités (matérielles et essentielles). Alors que l'animisme souligne l'importance des liens interpersonnels et interspécifiques, le totémisme australien propose un rapport avec l'espèce en général, en tant qu'ensemble indissociable.

Dans le système totémiste qualifié de « cosmogénique » par Descola, chaque humain est un individu, mais les véritables sujets sont les êtres du Rêve (Descola 2005, p.402), infusés dans des entités très diverses. Les animaux et les plantes ne sont pas des personnes, et les humains eux-mêmes « ne sont guère plus que des personnifications d'une réalité qui les détermine au physique comme au moral » (Descola 2005, p.403).

Les humains d'un totem peuvent s'apparier avec les humains d'un autre totem. En revanche, les espèces sont attirées à un totem et ne peuvent pas se reproduire avec des espèces différentes. Les âmes-enfants qui créent les humains sont en effet des entités particulières qui permettent une dialectique subtile entre le niveau de l'individu et celui de l'espèce. Chaque individu, chaque incarnation d'une âme-enfant, correspond à un paysage miniature animé par une péripétie fondatrice, un segment de la geste initiale de son identité collective. L'individu est une portion du trajet d'un être du Rêve (en ce qui concerne la notion de sujet et d'individu dans le totémisme, voir également Partie 4, 3.2.3. « Totémisme et gestion du corps humain mort »).

« Les parents ne sont donc guère plus qu'un père adoptif et une mère porteuse, les instruments consentants de la perpétuation d'une des dimensions d'un totem s'objectivant dans un humain.»

(Descola 2005, p.362)

Animal ou plante totémique ne sont pas traités comme des parents par les humains: il n'est, par exemple, pas interdit de tuer son totem pour le manger. Cet animal qui sera tué et mangé renvoie à « une matrice immuable dont nous sommes tous deux l'émanation » (Descola 2005, p.231). En effet, dans le totémisme, humains et non-humains ne sont que des matérialisations singularisées de classes de propriétés qui transcendent leurs existences particulières. En cela, le totémisme de Descola s'éloigne de la conception frazérianne du totémisme qui voit une relation spéciale de protection et de respect mutuel entre les humains et les espèces totémiques dont ils sont réputés descendre.

Le totémisme comme ontologie chez Descola est également différent du totémisme comme méthode classificatoire chez Lévi-Strauss. En effet, l'interprétation intellectualiste du totémisme de Lévi-Strauss, est fondée sur l'homologie des écarts différentiels entre une série naturelle et une série culturelle (Lévi-Strauss 1962a, 1962b). Pour Descola, le totémisme est avant tout fondé sur des agrégats d'attributs communs à des humains et des non-humains au sein de classes totémiques préexistantes. Les divisions et subdivisions des totems ne se réduisent pas à une méthode de classification de la nature mais constituent « une expression de l'idée que l'homme et la nature forment un tout organique – un tout à la fois vivant et social » (Descola 2005, p.212). La sémantique des taxinomies montre que l'hybridation totémique se déploie partout sur les deux plans simultanés de l'intériorité et de la physicalité.

Dans le sens le plus classique du totémisme, il s'agit d'employer des noms d'espèces ou des phénomènes naturels pour distinguer des segments sociaux clairement délimités. Ce type de totémisme pourrait être recensé partout dans le monde, même en Europe. Dans ce sens, l'explication de Lévi-Strauss reste tout à fait valable : la discontinuité évidente entre les espèces naturelles fournit aux humains une collection d'étiquettes. Toutefois, cela n'explique aucunement les continuités matérielles et spirituelles qui s'observent entre les humains et les espèces éponymes dans le cadre spécifique du totémisme australien. Par ailleurs, Descola nous fait remarquer que dans les noms des totems australiens, on trouve des objets, des parties du corps, ou encore des phénomènes climatiques qui ne paraissent pas être des systèmes spontanés de discontinuité. En définitive, les noms de totems australiens ne sont pas uniquement constitués d'espèces animales (suggérant une hétérogénéité naturelle), mais de divers référents qui paraissent bien mal choisis pour offrir une série de contrastes.

2.2.3. L'analogisme

L'analogisme est un « mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées » (Descola 2005, p.280).

L'analogisme implique donc la conception primordiale d'un état divisé, hétérogène du monde associée à un espoir que la ressemblance puisse le rendre intelligible et supportable. Face à un émiettement généralisé du physique et du moral, l'analogie est employée à cimenter l'ensemble selon une grande systémacité (Descola 2005, p.315). L'analogisme fonctionne donc par l'établissement de correspondances dans un monde fragmenté.

Dans l'analogisme, « tout est dans tout et réciproquement », et l'ordre social comme l'ordre cosmique reposent sur une même logique de hiérarchisation des existants, « ce genre de collectif est taillé aux mesures du cosmos tout entier, mais découpé en unités constitutives interdépendantes que structure une logique d'emboîtements segmentaires. Lignages, moitiés, castes, groupes de filiation de diverses natures étirent les connexions des humains avec les autres existants, de l'inframonde jusqu'à l'empyrée, tout en maintenant séparés, et souvent antagoniques, les canaux diversifiés au moyen desquels ces connexions sont établies » (Descola 2005, p.375).

Ce régime ontologique est très commun dans le monde. La correspondance notamment entre un microcosme et un macrocosme est très fréquente. Ainsi, les liens de correspondance entre l'homme et le cosmos constituent la base de la philosophie chinoise ou indienne. Dans la philosophie grecque, et notamment chez Platon, on rapporte un monde des idées et des copies existantes. La *scala naturae*, hégémonique en Europe du Moyen Âge et de la Renaissance fait de ces périodes des sommets de l'analogisme. Actuellement dans notre société, les sciences occultes fonctionnent également suivant des systèmes analogistes (astrologie, numérologie, tarot divinatoire...).

Une bonne illustration de l'analogisme est le « nagualisme » qui est une croyance commune à toute l'Amérique centrale selon laquelle chaque personne possède un double animal avec lequel elle n'entre jamais en contact, mais dont les mésaventures — s'il est blessé ou malade, par exemple — peuvent affecter dans son corps l'homme ou la femme qui lui est apparié. L'animal vit, naît et meurt en même temps que l'humain, et tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'un affecte l'autre du même coup. Chacun peut tuer son compagnon à la chasse et précipiter sa propre mort.

Dans l'analogisme de l'Afrique de l'ouest, chaque individu est constitué d'une multitude de composantes. Chez les Dogon, par exemple, le corps est comme un grenier qui contient de nombreux éléments (matériels, spirituels, partagés ou personnels). La mobilité de ces éléments étant constante, la personne est différente chaque jour.

« L'intériorité et la physicalité sont ici fragmentés en chaque être entre des composantes multiples, mobiles et en partie extra-corporelles, dont l'assemblage instable et conjoncturel engendre un flux permanent de singularités. »

(Descola 2005, p.314)

Le souci est permanent de l'équilibre interne de l'individu dans la mesure où l'humain offre un modèle réduit de l'équilibre du monde. Les interdits et les prescriptions sont nombreux dans ce type de régime, et il existe généralement des spécialistes de l'interprétation des signes. Les coordonnées spatiales et les durées (calendriers, listes générationnelles, orient, quartiers...) sont fréquemment mobilisées et connectées à d'autres composantes du monde. On y observe avec fréquence les notions de transmigration de âmes, de réincarnation, de métempsycose et surtout l'idée que l'individu peut être « possédé » par une entité extérieure⁴⁹.

Dans le régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, ni les mêmes institutions. Les existants cohabitent, sont tous différents, mais liés par des correspondances sur lesquelles il n'y a pas de prises. L'idée de destin inexorable y est largement déclinée.

Il existe une difficulté à concevoir des identités continues en raison de la multiplication des segments. La physique analogiste est toutefois généralement simplifiée : on y oppose quatre éléments, les deux catégories de la chair et du végétal, du sec et de l'humide, etc. en raison d'un besoin d'intelligibilité, d'une base manipulable pour accéder au monde.

L'arsenal des classements et des correspondances se conçoit généralement sur le plan vertical et hiérarchique, et se différencie en cela des systèmes existants dans le totémisme ou l'animisme qui sont davantage horizontaux. Le rôle important dévolu à la logique de la hiérarchisation dans un tel régime a pour effet d'y renforcer la fonction politique, notamment lorsque les collectifs sont importants. Une figure totalisatrice, qui donne son sens à la hiérarchie analogique, est parfois instaurée, comme l'Inca ou le Pharaon, qui exercent une double fonction politique et religieuse.

49 Il s'agit plus spécifiquement d'une possession plutôt que d'une métamorphose, qui est, quant à elle, caractéristique de l'animisme (Descola 2005).

Le régime analogique est « cosmocentrique », et chaque collectif se conçoit comme un monde fermé, « unique, divisé en segments hiérarchisés, et en rapport exclusif avec lui-même » (Descola 2005, p.380). Ce qui est à l'extérieur est un « hors-monde », en proie au désordre et à la barbarie.

La nécessité de relier et de hiérarchiser, inhérente au régime analogique, permet de saisir certaines caractéristiques des univers religieux qui lui sont associés : l'importance du culte des ancêtres (les liens avec les ancêtres sont centraux et conçus sous la relation de la protection, de la transmission et de la crainte), ainsi que d'un culte des divinités. Les collectifs analogiques sont par ailleurs les seuls à avoir des panthéons véritables, le monde des dieux étant conçu comme un parallèle du monde des humains.

La pratique du sacrifice est présente dans l'analogisme et absente de l'animisme et du totémisme australien. Ce constat n'entretient probablement pas de rapport avec l'existence de l'élevage. En effet, la possibilité du sacrifice humain demeure possible, comme le sacrifice d'un animal sauvage apprivoisé pour l'occasion. Le sacrifice fonctionne dans l'analogisme comme une passerelle établie entre des entités (ou éventuellement une séparation entre des entités, par exemple dans le cas d'un inceste chez les Nuer). Le sacrifice est un moyen « d'instituer une continuité opératoire entre des singularités intrinsèquement différentes » (Descola 2005, p.320) grâce à un élément symbolique de transaction. Or, si la mise à mort est connue dans l'animisme, c'est toujours celle d'une personne, et elle n'a jamais pour objet de susciter des largesses, des réparations ou des afflictions pour autrui.

L'analogisme peut s'assimiler à une idéologie fonctionnaliste dans laquelle chacun des éléments constitutifs concourt à sa place à la perpétuation d'une totalité stable. La doctrine anthropologique du même nom pourrait par ailleurs résulter selon Descola (2005) de l'étude et de l'influence des peuples africains du registre analogique. Le fonctionnalisme anthropologique aurait délaissé les collectifs animistes pour la raison inverse d'une absence ostensible de cohésion institutionnelle.

2.2.4. Le naturalisme

Le naturalisme est le mode d'identification auquel l'Occident moderne adhère spontanément, prenant la forme d'une « ontologie moderne » apparue en Europe à l'époque moderne, et qui serait à la source du « grand partage » entre nature et culture. Ainsi, le naturalisme, comme nous l'avons déjà vu plus en détail dans la première partie de ce mémoire, fonctionne en opposant un monisme naturaliste à un dualisme culturaliste.

Le naturalisme présuppose une discontinuité des intériorités et une continuité matérielle des corps. C'est l'âme, la conscience réflexive, la maîtrise des symboles, la subjectivité ou le langage, donc les

aptitudes de l'intériorité, qui distinguent les humains des non-humains. En revanche, le naturalisme considère que la part physique des humains les situe dans un continuum matériel au sein duquel ils se différencient peu des autres entités du monde. Depuis les travaux de Descartes et surtout de Darwin, notre humanité nous intègre à un continuum matériel dans lequel nous sommes l'égal de n'importe quel autre être organisé.

Les humains entre eux se distinguent par leur intériorité, de manière individuelle (chacun à une âme, une subjectivité, etc.) et de manière collective, puisque « les groupes humains sont réputés se distinguer les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes en vertu d'une sorte de disposition interne que l'on a longtemps appelée **l'esprit d'un peuple** et que nous préférons à présent nommer **culture** » (Descola 2005, p.243).

Le naturalisme est le régime ontologique à concevoir comme le pendant de l'animisme. Descola nous explique que « ce schème inverse la formule de l'animisme, d'une part en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités, d'autre part en renversant le sens de leur inclusion hiérarchique, les lois universelles de la matière et de la vie servant au naturalisme de paradigme pour conceptualiser la place et le rôle dévolus à la diversité des expressions culturelles de l'humanité » (Descola 2005, p.241).

En effet, tandis que l'animisme, « déchiffre les signes de l'altérité dans la discontinuité des corps, le naturalisme les reconnaît dans la discontinuité des esprits. Se différencie de moi celui qui, parlant une autre langue, croyant en d'autres valeurs, pensant selon d'autres catégories, percevant une autre vision du monde, n'est plus mon exact semblable tant sont distinctes des miennes les représentations collectives auxquelles il adhère et qui conditionnent son action » (Descola 2005, p.399).

Le fonctionnement du naturalisme est anthropocentrique dans la mesure où seul l'homme y accède à la dignité de sujet. Descola précise toutefois que certaines bases conceptuelles de l'ontologie naturaliste s'effritent actuellement. Ainsi, l'éthologie remet en question la discontinuité franche entre humains et animaux (avec la notion de culture applicable aux grands singes, de dialectes applicables à certains oiseaux, etc), et considère qu'il est difficile de tracer une limite claire autre que graduelle entre humains et animaux. Par ailleurs, les neurosciences tendent à dissoudre l'intériorité humaine dans la matérialité du cerveau, la rattachant de cette manière au reste des existants. Enfin, un certain nombre de philosophes ou de moralistes considèrent la nécessité d'attribuer la qualité de personne ou de sujet à des animaux, et souhaitent voir émerger des droits de la nature. Le vacillement du naturalisme dans la philosophie du droit semble déjà à l'œuvre dans la mesure où un statut intermédiaire des animaux domestiques a récemment vu le jour dans le droit pénal.

2.3. Les modes de relation

Le mode d'identification s'attache à « ce que sont les existants », quand le mode de relation porte sur les formes d'interaction entre les existants. Le schème de relation se rapporte aux liens possibles entre les termes préalablement établis de l'identification. Autrement dit, quand l'identification est le moyen de spécifier les propriétés des existants, la relation est le moyen de spécifier la forme générale des liens qu'ils entretiennent, l'« écologie des relations ».

En prenant en compte les notions d'équivalence et de réciprocité possible ou non entre les existants, Descola parvient à définir six schèmes de relation : l'échange, la prédation, le don, la production, la protection et la transmission.

Les trois premiers constituent un premier groupe qui implique la possibilité d'une réversibilité entre des termes de même statut ontologique. En effet, donner, prendre ou échanger suggèrent une réversibilité possible du processus. Il s'agit de mouvements symétriques ou asymétriques entre des sujets équistatutaires. L'échange est une symétrie, le don est une symétrie positive et la prédation une symétrie négative.

Les trois schèmes suivants, constituant un deuxième groupe, correspondent à des relations univoques entre des termes qui sont hiérarchisés. Produire, protéger ou transmettre impliquent une disparité des positions respectives. La production peut être vue comme une connexité génétique, la protection comme une connexité spatiale et la transmission comme une connexité temporelle.

En combinant ces six modes de relation avec les quatre modes d'identification, il pourrait exister vingt-quatre propositions théoriques. Descola précise cependant que l'ensemble de ces propositions ne se retrouve pas dans l'ethnographie, car les schèmes de relation entretiennent des rapports de compatibilité et d'incompatibilité avec les modes d'identification (Descola 2005, p.457), et certains modes de relations sont incompatibles avec certains modes d'identifications.

Dans les cosmologies de l'animisme par exemple, où des entités de statut égal se définissent par les positions qu'elles occupent les unes vis-à-vis des autres, les liens sont potentiellement réversibles entre sujets (humains ou non), par le biais de la prédation, de l'échange et du don. On observe en conséquent dans les régimes animistes une condamnation des relations intransitives : production, transmission, protection. Dans l'animisme :

«[...] les relations intransitives du type production, transmission ou protection sont condamnées à demeurer marginales dans la mesure où elles présupposent une hiérarchie entre des termes dont la disparité ontologique est rendue effective par l'action même que l'on exerce sur l'autre au sein de cette relation. »

(Descola 2005, p.536).

La notion de production en particulier, n'a pas de sens dans l'animisme. Les femmes achuar, par exemple, « ne produisent pas les plantes qu'elles cultivent : elles ont avec elles un commerce de personne à personne », et « les hommes achuar ne produisent pas les animaux qu'ils chassent : ils ont aussi avec eux un commerce de personne à personne, une relation circonspecte où entrent à parts égales la ruse et la séduction » (Descola 2005, p.443). Ainsi, l'horticulture ou la chasse sont, pour eux, des relations de sujet à sujet, et non pas des relations de sujet à objet comme l'implique le concept de production.

Divers modes de relations peuvent se rencontrer au sein d'un mode d'identification, et Descola propose d'illustrer cette affirmation en montrant que tous les modes de relation animistes sont présents dans des collectifs animistes issus de l'Amazonie:

– Chez les Jivaro, la guerre est la trame de la vie sociale, et le mot « paix » n'existe pas. Les guerres constituent un sentiment fédérateur dans une société sans chef avec des habitats dispersés. Les relations se structurent autour de guerres inter-tribales et de vendettas internes. A l'intérieur de la tribu, les vols de femmes et enfants sont fréquents et impliquent des vendettas. Entre les tribus, l'acquisition de têtes à réduire est un but à atteindre, car la réduction de tête constitue le principe de production d'un enfant à naître (il s'agit donc du vol d'une identité créatrice d'enfants). Dans ces deux cas, de la guerre ou de la vendetta, il s'agit donc d'acquérir chez autrui la perpétuation du soi. Il est très remarquable que la même attitude prédatrice s'observe dans la relation aux non humains. Il n'existe pas d'échanges, de contreparties consenties au gibier, et le manioc peut également se venger en provoquant la mort de nourrissons par exemple.

On constate une situation d'égalité formelle sur le plan ontologique, et des relations qui se définissent par une asymétrie conjoncturelle. Chaque sujet, qu'il soit humain ou non, s'efforce d'incorporer la substance et l'identité d'autrui dans un déni permanent de la réciprocité. Ce mode de relation existe également chez les Sioux des plaines, en Nouvelle Guinée, etc.

– Les Tukano de l'Amazonie colombienne, quant à eux, mettent en avant l'importance de l'échange. Ils partagent avec les Jivaro un même milieu, une même économie et un même régime ontologique animiste, mais la relation à autrui est très différente. Les Desane (au sein des Tukanos) considèrent une quantité « finie » d'énergie disponible. Il faut donc toujours faire circuler cette énergie. Pour eux,

l'abstinence sexuelle des chasseurs bénéficie par exemple à la reproduction des animaux chassés. Des âmes humaines sont également échangées contre des animaux à chasser. Quand un membre humain du collectif meurt, il va renaître sous la forme de gibier grâce à la négociation du chamane. Les transferts d'énergie sont négociés sur la base d'une égalité de statut entre humains et animaux. De la même manière, l'échange est systématique entre les différentes tribus, et chaque tribu est spécialisée dans un type d'artisanat. Les peuples de la forêt sibérienne fonctionnent de manière assez similaire, notamment en ce qui concerne l'équivalence entre système de chasse et système matrimonial (Hamayon 1990).

– Chez les Campas, qui vivent également dans le même environnement et suivant un même type d'habitats, s'observe une prégnance du don. La générosité, et la solidarité sont particulièrement importantes. Dans ce contexte, les « maîtres des gibiers » sont réputés offrir des individus sans contrepartie aux chasseurs. Si un animal se laisse tuer par le chasseur, c'est par bienveillance ou compassion envers les humains, qui sont ses parents, et réciproquement le chasseur doit veiller à le tuer d'une seule flèche afin de ne pas le faire souffrir. Ces dons réguliers s'observent de la part d'entités positives, mais également de la part de mauvais esprits. Pour les Cree, les Ojibwa ou les Inuit également, l'environnement est fondamentalement bienveillant, et il fait preuve de bonté sans contrepartie.

Il nous semble que l'articulation entre les travaux de divers représentants d'une écologie symbolique peut se préciser sur la base du mode de relation tel que défini par Descola :

Ainsi, lorsque Tim Ingold et Nurit Bird-David voient dans la conception d'un « environnement donateur », un trait partagé par tous les chasseurs-cueilleurs (voir partie 2, 1.3. « Un animisme social » et partie 2, 1.5. « Habiter le monde »), Philippe Descola y voit un mode de relation particulier, fréquent mais non exclusif, dans un mode d'identification animiste. Et, lorsque Eduardo Viveiros de Castro conçoit le schème prédateur comme une caractéristique partagée par les cosmologies amérindiennes (voir partie 2, 1.4. « Perspectivisme et multinaturalisme »), Descola y voit, encore une fois, un mode de relation particulier, fréquent mais non exclusif, inscrit dans le mode d'identification animiste (d'autres modes de relation étant observables, selon Descola, au sein même de l'Amazonie).

Pour Descola, la prévalence d'un schème de relation induit des comportements typiques, mais pas de relation hégémonique. Ainsi, les trois formules (échange, don, prédation) peuvent être simultanément présentes dans les collectifs animistes, mais l'une d'entre elles l'emporte toujours sur les deux autres, dans la mesure où un mode de relation est un « horizon éthique informulé » par quoi on se différencie de son voisin.

2.4. Des collectifs

Philippe Descola emprunte la notion de « collectif » à Bruno Latour pour qui le terme désigne un mélange d'humains et de non-humains, mis en place dans l'idée de dépasser l'opposition entre nature et société (Latour 1999). La notion de collectif est dans cette perspective un outil permettant de se défaire de la pensée moderne qui souhaiterait séparer un monde naturel et un monde humain. Pour Latour, il convient de faire explicitement entrer dans un même ensemble commun, une même assemblée, des humains et des non-humains, en essayant de penser la façon dont on pourrait prendre en compte chacun d'eux, et organiser leur rencontre.

Descola reprend cette définition à son compte, non dans une démarche critique du fonctionnement de notre propre ontologie, comme Latour, mais dans un souci de description d'une diversité déjà existante dans le monde actuel, liée à la multiplicité des modes d'identification.

Evoquer des schèmes d'identification et de relation qui vont aboutir à des collectifs est pour Descola un moyen de contourner les formations « sociocentriques » classiques de l'anthropologie sociale et qui sont attribuables à une conception naturaliste (puisqu'aboutissant systématiquement à des collectifs homogènes d'humains). Un collectif correspond donc généralement seulement pour partie à un « système social » au sens propre, car le « social », qui ne concernerait que les humains, est seulement séparé dans une démarche naturaliste. Ainsi, plutôt que de concevoir préalablement divers « modes d'agrégation » exclusivement humains et politiques (des castes, des clans, etc.) qui vont engendrer des particularités cosmologiques, Descola décide de retourner la question en donnant une prééminence aux spécifications ontologiques (Descola 2014c, p.296).

Pour résumer brièvement la démarche conceptuelle de Descola, on pourrait dire que les modes d'identification sont les pièces de maçonnerie dont sont faites les ontologies. Ils déterminent les inférences basiques à propos des existants présents dans le monde, ainsi que le type de relations que les humains sont supposés pouvoir nouer avec ces derniers. De ces caractéristiques élémentaires (définies comme l'animisme, le naturalisme, le totémisme et l'analogisme), dérivent des modes d'agrégation spécifiques qui associent différents types d'existants, et qui sont donc des « collectifs ».

La notion de collectif est donc en partie caractérisé par le mode d'identification, mais aussi par le schème de relation spécifique. Le mode d'identification ne suffit pas à singulariser un collectif, puisque divers modes de relations sont possibles. Ainsi, les frontières précises d'un collectif sont avant tout définies par la prévalence en son sein d'un schème de relation spécifique (Descola 2005, p.493).

*« To take a simple example, the ontological specifications of animism in Amazonia imply a single mode of aggregation—monospecific collectives acting as tribes-species all endowed with humanlike sociocultural features—but they also afford the possibility of three modes of relation within and between collectives: exchange, predation, and gift. »*⁵⁰

(Descola 2014c, p.296)

– Les « tribu-espèces » animistes sont des collectifs monospécifiques humains et non humains qui sont chacun particularisés par des physicalités différentes (en ce qui concerne les humains, cela peut inclure des traits comme les langages, les armes ou les parures corporelles). Les espèces animales (et autres existants) dotées d'une intériorité humaine constituent des sociétés à part entière auxquelles sont attribuées des rituels, des techniques, des chefs, des chamanes etc. Les membres d'une espèce animique sont dits avoir conscience qu'ils forment un collectif singulier (Descola 2014c, p.296). L'animisme applique une formulation « sociocentrique » des relations aux personnes non-humaines. Ceci en raison d'un anthropogénisme davantage que d'un anthropocentrisme puisque « dans le monde animique, les relations entre non-humains comme les relations entre humains et non-humains sont caractérisées comme des relations entre humains, et non l'inverse » (Descola 2005, p.347).

Ici existe un désaccord entre Ingold et Descola, que nous avons déjà évoqué (partie 2, 1.5. « Habiter le monde »), puisque Ingold refuse l'idée que les chasseurs-cueilleurs puissent faire appel à leur expérience des relations entre humains pour modeler leurs relations aux non-humains, car pour lui il n'existe pas chez les chasseurs-cueilleurs un monde de la société séparé d'un monde de la nature, il n'existe que des « organismes-personnes » (Ingold 2000). Pour Descola néanmoins, il n'existe pas d'exemple animiste où des relations entre humains seraient spécifiées par des expressions dénotant des relations entre non-humains. Or, l'inverse est courant, on parle d'amitié, de mariage, d'adoption, etc. à propos des animaux (Descola 2005).

– Les collectifs naturalistes sont ce que nous appelons généralement des « sociétés », ou des « cultures ». En effet, les groupes humains sont réputés se distinguer dans le naturalisme les uns des autres par des caractéristiques relevant de leur intériorité (leur identité, leur langage, leurs croyances, leurs symboles, leurs techniques, etc.). Les non-humains sont repoussés hors de ces collectifs en raison de l'absence d'intériorité qui leur est imputé (les choses, les animaux, et selon les époques les « primitifs », les malades mentaux, etc.). La formulation est anthropocentrique, puisqu'une espèce

50 Traduction : « Pour prendre un exemple simple, les spécifications ontologiques de l'animisme en Amazonie supposent un mode d'agrégation unique – des collectifs monospécifiques se comportant comme des tribus-espèces toutes dotées de traits socio-culturels humains – mais elles offrent également la possibilité de trois modes de relation entre les collectifs et au sein de ceux-ci : l'échange, la prédation et le don. »

classe le monde, contrairement à l'animisme ou chaque espèce à un point de vue sur les autres espèces (Descola 2014c, p.296).

« Si l'animisme et le naturalisme érigent tous deux la société humaine en modèle général des collectifs, ils le font de façon très dissemblable. L'animisme est d'un libéralisme sans limite dans son attribution de sociabilité, tandis que le naturalisme, plus parcimonieux, réserve l'apanage du social à tout ce qui n'est pas naturel. »

(Descola 2005, p.355)

– Les collectifs totémiques sont des agrégats hybrides d'humains et non-humains partageant un ensemble de qualités morales et physiques communes (Descola 2014c, p.296). Descola nous fait remarquer que « c'est bien dans l'animisme, en définitive, et non dans le totémisme, que l'espèce biologique sert de modèle analogique concret pour composer les collectifs » (Descola 2005, p.358). En effet, dans le totémisme ontologique, les existants se partagent entre divers totems, ces classes sont donc basés sur l'attachement à un être du Rêve et non à une espèce animale (les espèces sont intégrées à ces classes). Ce sont les existants reliés à un totem qui forment un collectif. Ce collectif sera connecté à d'autres collectifs totémiques complémentaires. Le totémisme apparaît comme un « système dans lequel humains et non-humains sont distribués conjointement dans des collectifs isomorphes et complémentaires » (Descola 2005, p.356). Le totémisme est donc « cosmogénique ». En cela, le totémisme ontologique de Descola se détache du totémisme classique de l'anthropologie qui conçoit un ensemble d'unités sociales (des clans, des groupes, etc.), donc des « collectifs humains », qui sont associés à des objets naturels.

– Les collectifs analogiques, quant à eux, sont des agrégats au niveau cosmique de segments divers interconnectés (Descola 2014c p.296). Dans l'analogisme, « l'ensemble des existants est tellement fragmenté en une pluralité d'instances et de déterminations que l'association de ces singularités peut emprunter toutes sortes de voies. [...] Cosmos et société sont ici équivalents » (Descola 2005, p.369). L'analogisme est donc « cosmocentrique ». Ces collectifs analogiques ne sont pas forcément des empires ou des formations étatiques. Car, bien que les parties constitutives de ces collectifs soient très hiérarchisées, c'est parfois seulement au niveau symbolique. Les collectifs analogiques sont autosuffisants et centrés sur eux-mêmes (à la différence des collectifs totémiques qui sont nécessairement interconnectés). Ce qui est extérieur au collectif est extérieur au monde. En revanche, ce collectif peut être relativement poreux et plastique. Ainsi, on intègre par exemple facilement des divinités issues de panthéons d'autres collectifs. Car, adopter un nouveau dieu dans le panthéon, c'est aussi adopter une population dans le cosmos.

2.5. Technique et historicité

Pour Descola, « les cultures et les civilisations font preuve d'une remarquable permanence lorsqu'on les envisage du point de vue des visions du monde, des styles du comportement et des logiques institutionnelles qui signalent leur caractère distinctif » (Descola 2005, p.497). Et, « dans le domaine des innovations techniques comme dans l'évolution historique en général, ce n'est pas tant le mouvement qu'il faut expliquer, c'est la stabilité » (Descola 2005, p.527). Or, cette stabilité et cette permanence pourraient trouver une explication dans l'obstacle que peut constituer la « résistance ontologique ». En effet, ce qui pourrait être perçu comme un progrès technique peut être refusé en raison d'incompatibilités entre ce qu'implique certaines techniques en termes de relations entre les existants et les modes d'identifications adoptés par les groupes.

Ceci peut être illustré, par exemple, par la résistance qu'ont manifestée, à la fin du XIXe siècle, les Eskimos Yup'it d'Alaska, qui étaient des chasseurs de caribou, lorsqu'on a voulu leur faire adopter l'élevage du renne de Sibérie (soit *Rangifer tarandus*, dans les deux cas).

«[...] la disponibilité d'un animal domesticable n'aboutit pas nécessairement à sa domestication, toute innovation technique relevant d'un choix, c'est-à-dire de l'opportunité de retenir ou d'exclure certaines options selon qu'elles apparaissent compatibles ou non avec les autres éléments du système au sein duquel la technique doit s'intégrer. »

(Descola 2005, p.514)

En Amazonie, on observe une cohabitation des populations animistes avec des animaux familiers. Les petits du gibier tué à la chasse ou les oisillons sont régulièrement recueillis (paca, agouti, acouchi, cabiai, pécaris, tapir, oiseaux terrestres...). En revanche, la frontière de la domestication proprement dite n'est jamais franchie : il n'existe pas de reproduction contrôlée ni de sélection qui pourrait mener à une transformation des caractères spécifiques. Cet état n'est pas lié à une impossibilité qui serait intrinsèque aux caractéristiques des espèces animales en question, car il existe aujourd'hui des élevages intensifs d'agoutis, cabiai, pécaris pour la viande (au Vénézuéla, par exemple).

Ces animaux recueillis par les populations animistes constituent des sources potentielles de viande mais ne sont jamais tués pour la nourriture (sauf dans le cas de rites particuliers). Ceci car la relation de domination de l'animal, et même de protection qu'implique la pratique de la domestication nécessite un rapport hiérarchique contraire au mode d'identification animiste. Ainsi, «l'animal n'est pensable dans l'Amérique du sud tropicale que comme le sujet indépendant et collectif d'un rapport égalitaire de

personne à personne » (Descola 2005, p.523). Les populations amazoniennes rejettent la domestication en raison de l'impossibilité de transformer leur schème de relation à l'animal.

On observe qu'il est plus facile d'adopter un objet technique nouveau que d'inventer une nouvelle relation technique. Ainsi, le métal, les armes à feu, ou les tronçonneuses sont acceptées par les mêmes populations animistes qui en font un usage identique aux anciens objets techniques qu'ils ont remplacés. De la même manière, il paraît plus simple pour les amérindiens de domestiquer des animaux venus d'ailleurs que du gibier local, car ces animaux étrangers, introduits par des populations naturalistes, possèdent un statut différent à leur arrivée (plus proche de l'objet que de la personne),

La distribution en quatre modes d'identification peut donner l'impression d'une mise en place de « types idéaux » immuables. La question du changement historique et de la mutation des ontologies sur la longue durée est toutefois abordée dans le dernier chapitre de « Par-delà nature et culture ». Pour Descola, une des conditions de transformation est le remplacement d'un schème dominant. La hausse d'un mode mineur de relation au sein d'un collectif entraîne progressivement une refonte de l'identification. Autrement dit, c'est la relation qui peut faire basculer l'identification.

« Dans bien des cas, il semblerait [...] que la généralisation d'une relation auparavant secondaire, en réorientant les interactions entre les composantes du monde, ouvre la voie à des innovations techniques qui renforcent en retour l'emprise des nouveaux rapports dominants sur les pratiques et les façons de concevoir. »

(Descola 2005, p.498)

Descola, pour illustrer son propos, prend l'exemple de sociétés sibériennes entretenant des rapports divers avec l'élevage. La frange septentrionale de la Sibérie est à dominante animiste, et l'on y trouve des chasseurs de renne, pratiquant parfois une semi-domestication (les Tchouktches de la Sibérie Nord-Orientale, par exemple). Dans cette zone on observe des relations égalitaires entre des collectifs de personnes humaines et non-humaines, ce sont des échanges avec « le maître des rennes sauvages » qui régissent le fonctionnement de la chasse.

La Sibérie méridionale à l'inverse montre une dominante analogique qui implique des relations verticales de différenciation (chez les Bouriates méridionaux, par exemple). Dans cette zone, on implore « le maître des rennes domestiques » et on pratique des sacrifices.

Une série de petites transformations sont observables à mesure que l'on descend vers le sud qui font passer de l'animisme à l'analogisme (les Exirit-Bulagat, par exemple, montrent un mélange d'animisme et d'analogisme).

«[...] la prédominance progressive de l'élevage va de pair avec la mise en place d'un rapport vertical de domination protectrice – de l'homme sur l'animal domestique, des ascendants humains sur leurs descendants et d'un géniteur mythique de la tribu sur ses membres et leurs

troupeaux – qui contraste fortement avec les relations égalitaires entre personnes humaines et non humaines caractéristiques de la Sibérie du Nord. »

(Descola 2005, p.508)

Et, de la même manière que la vie des animaux se place progressivement dans la dépendance des hommes en allant vers le sud de la Sibérie, le sort des humains se place dans la dépendance des ancêtres et des divinités.

Descola propose que la modification contrainte des stratégies de subsistance (en raison de migrations sous la pression d'envahisseurs ou de voisins belliqueux, de la transformation d'un écosystème, etc.) puisse avoir pour conséquence d'occasionner des mutations progressives dans les relations entre les existants. Ainsi, « ce n'est pas le progrès technique en soi qui transforme les rapports que les humains entretiennent entre eux et avec le monde, ce sont plutôt les modifications parfois ténues de ces rapports qui rendent possible un type d'action jugé auparavant irréalisable sur ou avec certaines catégories d'existants » (Descola, p.525).

En effet, pour Descola, toute technique est une relation, un rapport avec une catégorie d'existant dans le monde. Ainsi, « l'évolution technique pourrait dès lors être envisagée, non pas comme une complexification graduelle des outils et des processus de transformation, mais comme une série restreinte et plus ou moins cumulative d'objectivation de relations nouvelles » (Descola 2005, p.526). Les objectivations de relations nouvelles que sont l'instrumentalisation, le stockage des aliments, l'écriture, et la spécialisation sont des ruptures dans le rapport à la matière, mais qui ne supposent par ailleurs pas de changement nécessaire dans les conditions sociales et économiques (à l'exception du stockage).

En définitive, pour répondre à la question « pourquoi tel fait social, telle croyance, tel usage sont-ils présents ici et non là ? » (Descola 2005, p.533), il faut envisager les rapports de compatibilités et d'incompatibilités entre les modes d'identification et les modes de relations. En effet, l'identification précède la relation, mais les mutations dans les relations peuvent faire basculer l'identification. Ce basculement entraînera, à son tour, un ensemble de relations nouvelles et conformes avec le nouveau mode d'identification.

« On peut détruire de mille manières, on ne reconstruit jamais qu'avec les matériaux disponibles et en suivant le nombre limité de plans qui respectent les contraintes architectoniques propres à n'importe quel édifice. Tout le reste, ce qui attire l'œil au premier regard et entretient le plaisir de la diversité, n'est qu'ornementation. »

(Descola 2005, p.530-53)

2.6. Critiques et discussions

autour de « Par-delà Nature et Culture »

2.6.1. Une position méthodologique ambiguë ?

Les bases sur lesquelles repose la démarche de « Par-delà nature et culture » ont pu être critiquées par certains auteurs en raison de leur hybridité entre les neurosciences et les sciences sociales. Pierre Charbonnier (2015), par exemple, relève la difficulté de renvoyer les conditions de production des ontologies au niveau cognitif. En effet, les schèmes intégrateurs des pratiques (schème d'identification et schème de relation) sont décrits comme des « structures cognitives » (Descola 2005, p.153). Ainsi, dans l'œuvre de Philippe Descola, la structuration de l'expérience ne serait donc pas totalement livrée au social. Charbonnier remarque toutefois que les développements de « Par-delà nature et culture » constituent bien davantage le déploiement d'un dispositif comparatif et combinatoire de nature sociologique que psychologique.

Marshall Sahlins (2014) offre, quant à lui, une lecture alternative du régime ontologique de Descola, faisant valoir que l'animisme, le totémisme et l'analogisme ne sont que trois formes de l'animisme, à savoir, communal, segmentaire et hiérarchique. Ces trois formes de l'animisme sont par ailleurs définies comme des versions d'un même anthropomorphisme. Descola s'exprime en retour sur cette critique de Sahlins (Descola 2014c). Il précise alors la place de son travail, vis-à-vis de la psychologie et des sciences sociales. Descola explique que son projet n'est pas de prendre position dans un débat entre anthropologie et sciences cognitives, quant à savoir si l'anthropomorphisme est une disposition universelle ou pas, par quels mécanismes il est activé, et s'il fournit ou non une base pour discuter des inférences humaines à propos des non-humains. Le but n'est pas la description et la définition d'universaux cognitifs mais l'anthropologie. C'est pourquoi Descola distingue dans son ouvrage l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme. L'anthropomorphisme concerne les sciences cognitives, en tant que tendance à détecter des personnes humaines dans les non-humains. Et, c'est donc un sujet sur lequel un anthropologue est peu armé pour s'exprimer. L'anthropocentrisme, en revanche, est une caractéristique anthropologique, puisque c'est une inférence quant au rôle supérieur attribué à l'humanité parmi les autres existants, qui aura des effets sur les dispositions sociales et culturelles observables.

Ainsi, si l'on peut reprocher à Descola de faire appel aux neurosciences, c'est uniquement à un degré très élémentaire, et qui se veut un intermédiaire entre la pratique et les représentations. Ainsi, pour Richard Pottier :

« Il faut [...] lui savoir gré d'avoir renouvelé ce projet et ouvert des voies de recherche prometteuses en choisissant comme invariants non pas d'hypothétiques structures mentales (dont l'étude, au demeurant, relève d'autres disciplines que la nôtre), mais ces schèmes de niveau intermédiaire, qu'il appelle « modes d'identification » et « modes de relations », de tels schèmes reflétant à la fois des prédispositions innées et les propriétés ou contraintes de la vie sociale, et se concrétisant toujours simultanément à travers des pratiques et des représentations, ce qui les rend saisissables par l'observation ».

(Pottier 2007, p.791)

2.6.2. La réduction imparfaite du monde

Dans un article de lecture critique dédié à « Par-delà nature et culture », Jean-Pierre Digard pointe un problème « épistémologique et de méthode » tenant à « l'hétérogénéité et à l'inégalité de la matière sur laquelle se fonde l'ouvrage » (Digard 2006, p.423). De nombreuses lacunes (Afrique, judaïsme et monde musulman, Europe et christianisme, Chine, etc.), seraient d'ampleur suffisante à instaurer un « doute sur la pertinence des modèles généraux proposés » (Digard 2006, p.423). L'absence de certaines sociétés et le manque d'exhaustivité traduiraient une difficulté à faire entrer tous les systèmes de pensée et d'organisation dans les quatre modes d'identification proposés. Digard signale par exemple que :

« [...] de ce traitement, l'Europe sort noircie, défigurée, trop exclusivement réduite à l'héritage aristotélicien, amputée d'un trop grand nombre de ses aspects.»

(Digard 2006, p.424).

Pour Pierre Charbonnier, « les exigences du comparatisme conduisent en effet à présenter l'expérience historique de l'Occident de façon relativement uniforme, et les exceptions les plus marquantes qui sont [...] en retrait par rapport à un naturalisme « standard » que l'on peut prêter au sens commun et aux dispositifs sociopolitiques principaux » (Charbonnier 2015, p.290). L'objectivation de la nature étant le fruit d'un processus historique, celle-ci n'est pas forcément équivalente dans les différentes couches sociales, les différentes zones du territoire, etc. Il existe des négociations face au naturalisme, et « si le schème dualiste définit la modernité, c'est en un sens politique, et non sans passer par des mises à l'épreuve permanentes » (Charbonnier 2015, p.290).

Enfin, pour Richard Pottier, le point faible se situe dans la définition qui est donnée de l'analogisme. Alors que ce régime ontologique est surreprésenté sur le terrain (il concerne toutes les civilisations historiques de l'Ancien et du Nouveau monde), il semble pourtant sous investi dans l'ouvrage de Philippe Descola, donnant l'impression qu'il « découle de la nécessité de remplir la quatrième case de la combinatoire » (Pottier 2007, p.792). Pottier souligne le paradoxe d'un mode d'identification qui combine la double discontinuité des physicalités et des intériorités avec la croyance qui y est pourtant très courante en la transmigration des âmes (métempsycose, réincarnation, etc.). Pour ce dernier, on pourrait en conclure, contrairement à Descola, que « comme le totémisme l'analogisme repose sur la notion d'une continuité des existants, la différence entre ces deux ontologies étant que, pour mettre de l'ordre dans le monde, la première (le totémisme) répartit les existants entre des collectifs distincts, alors que la seconde (l'analogisme) hiérarchise et met en relation de correspondance l'ensemble des existants à l'intérieur d'un collectif unique qui se confond avec le cosmos » (Pottier 2007, p.792).

Dans une réponse adressée à Digard (Descola 2006), Descola expose que les modes d'identification et de relation n'ont « pas pour finalité de rendre compte de tous les particularismes culturels et sociaux qu'auraient pu rapporter l'ethnographie et l'histoire – un tel projet serait en effet délirant ; il faut les voir comme des outils heuristiques au moyen desquels il serait possible de mieux comprendre pourquoi certains types de phénomènes étudiés de longue date par l'anthropologie sont compatibles ou non entre eux du fait de leurs propriétés de structure » (Descola 2006, p.430).

L'hétérogénéité de la matière documentaire est liée à la nécessité de la généralisation anthropologique. Le projet de Descola n'est pas d'ambition encyclopédique, mais consiste à exposer les traits remarquables dans un jeu de contrastes permettant de faire ressortir les particularités de chaque mode d'identification.

A propos de l'Europe, Descola évoque que « c'est quand on l'appréhende depuis ces positions excentrées que l'Europe naturaliste apparaît à la fois remarquablement homogène et étrangement exotique » (Descola 2006, p.431). Alors que la mise en forme d'une ontologie concernant l'Europe nous saute particulièrement aux yeux par son uniformisation, les spécialistes de chacune des populations mobilisées pour « illustrer » un régime ontologique trouveront de même l'objectivation imparfaite en raison du processus incontournable de généralisation. Le modèle de Descola est forcément imparfait car incapable de rendre compte de la richesse « infinie des variantes locales ». Le

risque de cette ambition généralisatrice nous semble assumé et inscrit dans le cœur même du projet de Descola qui souhaite s'associer au projet de l'anthropologie structurale.

2.6.3. Les ontologies en tant que récit non assumé

La présence d'un récit qui serait sous-jacent à l'ordre structuraliste des ontologies dans « Par-delà nature et culture » est commentée par Emmanuel Lézy et Gérard Chouquer (Lézy et Chouquer 2006).

Pour Chouquer, dans « Par-delà nature et culture » :

«[...] avec une préhistoire et une protohistoire comme terreau animiste, un Moyen Âge comme stade analogique et une modernité en rupture avec tous les anciens régimes [...], nous sommes dans cet historicisme des stades et des périodes qui, malheureusement, exerce toujours sa pesante fonction rectrice sur l'organisation de nos études historiques. »

(Lézy et Chouquer 2006, p.247-248)

Un schéma proposé par Lézy fait également apparaître l'étagement historique des sociétés sur la base d'une lecture de « Par-delà nature et culture » (figure 6).

« C'est une espèce de pyramide à la Braudel qui apparaît, dans laquelle le temps irait de la base (le totémisme ou l'animisme, « au gré de l'inclinaison des peuples », p. 289) au sommet (le naturalisme inventé à partir de Descartes, mobile parce qu'historique) en passant par une sorte de pallier analogiste esquissant successivement les brouillons plus ou moins élégants de la modernité. »

(Lézy et Chouquer 2006, p.236)

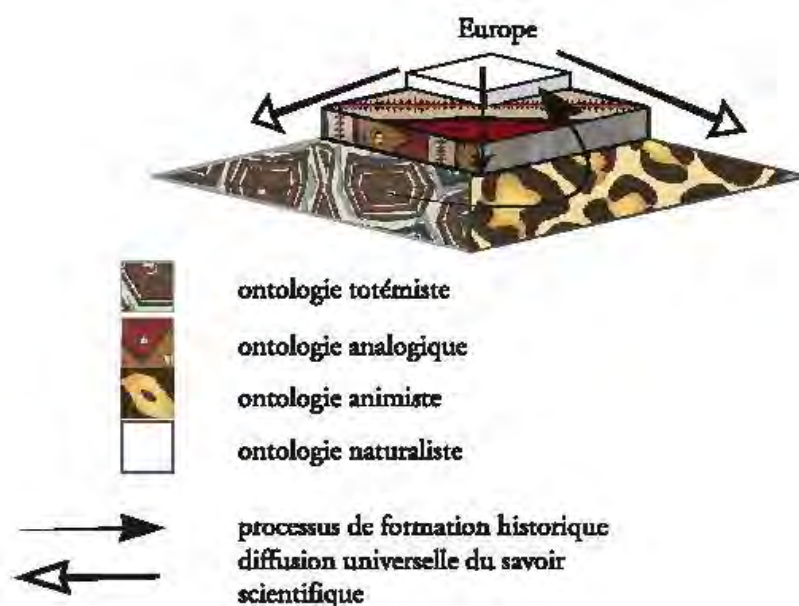


Figure 6 – « Les quatre ontologies de Descola : l'étagement historique des sociétés » (d'après Lézy et Chouquer 2006, p.12).

La diffusion d'une pensée naturaliste moderne serait à voir comme une « lumière qui disperse les ténèbres » (Lézy et Chouquer 2006, p.236) dans l'ouvrage de Descola. Et, dans cette même perspective, le « continent animiste » serait progressivement réduit et repoussé dans les milieux extrêmes des tropiques et des pôles. Alors même qu'il « fut longtemps un Gondwana dans lequel la seule insularité était celle du totémisme australien. » (Lézy et Chouquer 2006, p.239-242).

Il nous semble toutefois qu'il n'est à aucun moment fait mention de la place originelle dominante de l'animisme vis-à-vis de celle du totémisme dans l'ouvrage de Descola. Aussi, l'idée d'un Gondwana animiste opposé à une insularité du totémisme nous semble être un récit ajouté *a posteriori*. Si l'animisme adopte actuellement la forme d'un « archipel » dispersé et le totémisme la forme d'une « insularité » circonscrite, rien n'autorise à en déduire un animisme préhistorique global ni antérieur dans l'œuvre de Descola. L'idée rapportée, cette fois par Chouquer, d'une « préhistoire et une protohistoire comme terreau animiste » (Lézy et Chouquer 2006, p.247) ou « l'animisme, ontologie première et longtemps la plus répandue sur la terre » (Lézy et Chouquer 2006, p.248) ne figure nulle part dans « Par-delà nature et culture », elle est une interprétation de l'auteur. A aucun moment, Descola ne tente d'établir un rapport historique entre totémisme et animisme. La proposition d'un animisme préhistorique ne semble d'ailleurs pas aller de soi pour l'ensemble des anthropologues, puisque, par exemple Alain Testart (2012, 2016), fait l'hypothèse d'un totémisme du Paléolithique supérieur au détriment d'un animisme (type A plutôt que type B, dans sa typologie).

L'idée d'un récit en filigrane dans le modèle des ontologies suggère « un monde plein qui a achevé son cycle et dans lequel on ne voit pas bien où et comment on pourrait caser quelque chose de neuf » (Lézy et Chouquer 2006, p.250). L'idée d'un achèvement pourrait éventuellement être soutenable en ce qui concerne les modes d'identifications, puisque les quatre combinaisons logiques de la discontinuité et de la continuité de l'intériorité et de la physicalité sont actuellement observables dans le monde. Il nous semble toutefois que la succession logique de ces ontologies est délicate à mettre en place sur la base de la seule lecture de Descola pour en faire un « cycle ». Si un passage de l'animisme à l'analogisme a pu être observé et décrit (voir l'interprétation de Descola sur la Sibérie septentrionale et méridionale dans « Par-delà nature et culture »), cela n'est pas la preuve d'une absence de passage possible de l'analogisme vers l'animisme. De la même manière, si le passage au naturalisme est historiquement décrit dans « Par-delà nature et culture », une parenthèse gréco-romaine quasi naturaliste semble pouvoir compliquer le récit, en ce qui concerne l'apparition récente (et supposée irréversible) du naturalisme. Il est délicat, pour les périodes dont la seule archéologie peut rendre

compte, de proposer la présence ou l'absence de l'un ou l'autre des modes d'identification. Ainsi, si le « cycle du monde » est achevé en ce qui concerne l'apparition des modes d'identification, la date de cet achèvement demeure inconnue. Avant d'être recensés empiriquement dans le monde, l'ensemble des modes d'identifications est postulé exister comme potentialité dans l'esprit humain à toutes les périodes et dans tous les lieux dans « Par-delà nature et culture ». Par ailleurs, les modes de relations théoriquement possibles dans les combinaisons ne sont, quant à eux, pas épuisés dans les exemples ethnographiques actuels (voir partie 2, 2.3. « Les modes de relation »).

Il nous semble que c'est l'idée d'une « évolution socio-économique inexorable » qui sous-tend l'interprétation narrative de la succession des modes d'identification. Or, dans l'ouvrage de Descola, il n'existe pas de liens entre ontologie et conditions socio-économiques autres que ceux imputables aux modes de relation. Il existe des compatibilités et des incompatibilités dans les relations entre existants en fonction des modes d'identification, mais on peut trouver des horticulteurs animistes, comme on peut trouver des collectifs analogistes dont les hiérarchies ne concernent que le domaine symbolique sans qu'il n'existe de hiérarchisations sociales.

Si l'animisme et le totémisme se trouvent préférentiellement chez les chasseurs-cueilleurs, l'analogisme dans des sociétés hiérarchisées, et le naturalisme dans l'Occident moderne, il n'existe pas de stricte correspondance empirique, ni de nécessité logique entre ces catégories. De la même manière, il n'existe pas de téléologie, de passage obligatoire d'une ontologie à l'autre dans l'ouvrage de Descola. Chouquer fait remarquer qu'il n'existe pas de « naturalisation nécessaire des ontologies ». La permanence est le point central des ontologies. En définitive, si Descola a recours à la temporalité c'est « en privilégiant le bas étage des stabilités de longue durée, celui des quasi-immobilités de Braudel » (Lézy et Chouquer 2006, p.248).

La notion de récit est donc largement surimposée à l'ouvrage par certains auteurs, plus qu'intrinsèque à ce dernier. Si l'exercice d'historiciser le modèle des ontologies peut être intéressant, ce n'est pas le propos de l'auteur, du moins dans « Par-delà nature et culture ». Il nous semble que l'un des intérêts primordiaux de cet ouvrage est précisément de se dégager d'un historicisme empressé, pour se concentrer de manière plus pertinente sur l'exploration de la structure des phénomènes avant de s'interroger sur leur origine.

Ce qui est mis en place par Descola est un diagramme de correspondances de « type goethien », basé sur une combinaison de contrastes, et non un diagramme en arbre qui montrerait des bifurcations à partir d'une origine commune (Descola 2014b). « Par-delà nature et culture » dévoile son efficacité et offre selon nous un potentiel opératoire bien plus important pour les sciences sociales (dont

l'archéologie du Paléolithique) lorsqu'il est mobilisé dans une perspective structuraliste plutôt qu'évolutionniste, conformément au projet de son auteur.

2.6.4. La position inconfortable de Philippe Descola face au naturalisme

2.6.4.1. La remise en cause du naturalisme : un problème pour le projet scientifique de Philippe Descola

Jean-Pierre Digard notamment, accuse Philippe Descola de tourner le dos à l'esprit scientifique et à la pensée humaniste en relativisant la portée du naturalisme (Digard 2006). Pour Digard, dans « Par-delà nature et culture », les conceptions locales seraient en effet traitées à l'égal de réalités objectives (« les tapirs se voient comme des humains et voient les Indiens qui les attaquent comme des jaguars », par exemple). Or, cela pose problème car les croyances ne peuvent pas être ramenées à l'équivalent de faits scientifiques vérifiés. L'« influence latourienne » aurait mené Descola à considérer qu'« il n'existe pas pas d'autres réalités que les représentations que s'en font les acteurs sociaux » (Digard 2006, p.424), abandonnant en cela la pensée scientifique. Et, « la vision descolienne des catégories vernaculaires comme de réalités objectives n'est en somme qu'une sorte de décalque inversé de la vision latourienne de la science comme d'un « mythe » parmi d'autres. Il y a là, pour le moins, un déni de la science que l'on est surpris de trouver dans un ouvrage de ce niveau » (Digard 2006, p.424) . Ainsi, « en plaçant sur un pied d'égalité et en soumettant aux mêmes grilles d'analyse animisme, totémisme, naturalisme et analogisme, en suggérant que les représentations indigènes valent autant, et souvent mieux, que la connaissance positive, [...] Descola verse [...] dans un relativisme radical » (Digard 2006, p.424).⁵¹

51 Darmangeat propose plus ou moins les mêmes arguments sur son blog:
<http://cdarmangeat.blogspot.fr/2014/05/note-de-lecture-lecologie-des-autres-p.html>

2.6.4.2. L'attachement au naturalisme : un problème pour le projet scientifique de Philippe Descola

A l'exact opposé, Emmanuel Lézy reproche à Philippe Descola de laisser « apparaître une nette hiérarchie » (Lézy et Chouquer 2006, p.242-243) entre les catégories proposées, et de présenter l'ontologie naturaliste comme supérieure aux trois autres. La présentation par Descola d'un naturalisme dans lequel s'observe le respect de l'individu et du « multiculturalisme » en ferait notamment une ontologie moralement supérieure à l'analogisme présenté comme « le berceau des dictatures et des fascismes » (Lézy et Chouquer 2006, p.237). La domination de la pensée moderne serait chez Descola liée à sa supériorité scientifique, technologique, morale, politique et culturelle plutôt qu'à « la puissance de ses armes soumise à une pensée « naturaliste » qui permet la réification du vivant afin d'en justifier l'exploitation » (Lézy et Chouquer 2006, p.238).

Descola, se définissant lui-même comme naturaliste⁵², s'engage dans une science qui prendrait appui sur les bases du naturalisme. En définitive, selon Lézy (Lézy et Chouquer 2006, p.239), le lecteur « est invité à connaître la pensée de l'Autre, à la comprendre sans l'adopter pour autant car seule la pensée naturaliste est universelle ».

2.6.4.3. Un naturalisme assoupli au sein d'une diversité d'ontologies

Un problème moral et politique soulevé par les deux auteurs, Jean-Pierre Digard et Emmanuel Lézy, est emblématique de ce couple inversé de reproches qu'ils adressent à Philippe Descola. Ainsi, alors que Lézy (Lézy et Chouquer 2006, p.238-239) semble regretter que le lecteur de « Par-delà nature et culture » ne soit « pas invité à envisager le singe, la vache ou le cochon comme son égal, à manifester contre l'élevage industriel, la vivisection ou la déforestation, ni à abandonner le moindre geste de sa vie quotidienne » ; Digard (2006, p.427) craint de son côté que « des mouvements écologistes extrémistes, partisans aveugles de l'« antispécisme », soutenus par quelques philosophes égarés, ne s'en saisissent pour justifier et conforter leurs rêves les plus obscurantistes de « nouveau contrat social » ou de « fusion » avec la nature, ou encore de « libération animale » – outrances qui ne font évidemment que compliquer les problèmes et éloigner les solutions. »

52 « Ainsi la plupart des Européens sont-ils spontanément naturalistes – et je ne m'exclus pas du lot – en raison de leur éducation formelle et informelle. » (Descola 2005, p.322)

Pour répondre au manque de scientificité de sa démarche reproché par Digard, Descola (2006) précise que pour lui, des concepts comme l'animisme ou le totémisme sont précisément des concepts scientifiques. Ceci car ce sont des classes de phénomènes regroupant des traits communs, des propriétés remarquables, perceptibles dans des énoncés rapportés avec précision et méthode par l'ethnographie. Pour manipuler ces représentations et ces pratiques, il n'est pas nécessaire d'y adhérer.

« Je n'ai pas besoin de « croire » auxdits énoncés, ou de les tenir au contraire pour des superstitions : il me suffit que des observateurs compétents les aient recueillis indépendamment les uns des autres dans des contextes ethnographiques différents pour que je puisse traiter ces énoncés comme des faits scientifiquement établis. »

(Descola 2006, p.432)

La cosmologie naturaliste elle-même peut être interrogée de manière scientifique « dans le cadre d'analyse d'une métathéorie dont les principes sont dotés d'un degré d'universalité plus élevé que celui des objets dont il s'agit de rendre compte » (Descola 2006, p.433). Car, en effet, c'est précisément dans un « universalisme relatif » (Descola 2011b) dont l'ambition est d'englober l'ensemble des possibilités ontologiques que se situe le travail de Descola.

Descola explicite son attachement à la science tout en la séparant du naturalisme en tant qu'ontologie.

« En d'autres termes, s'il est probable, comme l'affirmait Maurice Merleau-Ponty, que c'est l'avènement de la cosmologie naturaliste (« le changement de l'idée de Nature ») qui a permis la révolution scientifique et non l'inverse, la validité de cette cosmologie n'a en revanche été démontrée de façon satisfaisante par aucune science officielle, et c'est faire preuve de relativisme ingénu que d'y adhérer comme à une connaissance scientifiquement avérée. »

(Descola 2006, p.433)

Comme l'explique Pottier, ce que souhaite démontrer Descola, « c'est que si, effectivement, la cosmogonie naturaliste a été historiquement la vision du monde qui a rendu possible l'essor de la pensée scientifique (et aussi, sans doute, de la pensée humaniste), elle n'en reste par moins une cosmogonie, une manière de situer l'humain par rapport aux autres existants tout aussi arbitraire que les autres, et qui n'a en soi rien de scientifique » (Pottier 2007, p.792).

En ce qui concerne le statut et le droit de l'animal qui semblent préoccuper, chacun à leur manière, Digard comme Lézy, Pottier nous fait encore remarquer que « soutenir que l'intériorité humaine n'est pas différente **en nature** des intériorités animales, ou encore que les notions de « culture animale » et de « droits de l'animal » ont un sens, n'implique ni de renoncer à la démarche scientifique, ni de dénier la spécificité des cultures humaines, ni d'oublier que c'est toujours l'homme qui accorde des droits aux animaux ! » (Pottier 2007, p.792).

Le projet de Descola se situe à une position singulière, entre universalisme et relativisme. L'anthropologie a connu diverses tentatives récentes de dépasser l'opposition entre nature et culture pour pouvoir accéder à de nouveaux développements : la phénoménologie et l'acteur-réseau en sont les principaux (Descola 2011b).

En premier lieu, c'est donc en faisant appel à une approche phénoménologique développée sur la base des travaux de Maurice Merleau-Ponty en philosophie que l'anthropologie a tenté de se dégager d'une opposition entre nature et culture. C'est le cas de Tim Ingold par exemple, qui propose une « ontologie de l'habiter » dans laquelle l'expérience vécue est essentielle (voir partie 2, 1.5. « Habiter le monde »). Philippe Descola (2011) nous fait toutefois remarquer que ce type d'ontologie, basé sur le modèle des Cree, consiste largement en un ethnocentrisme inversé, qui prête au monde vécu indifférencié des chasseurs-cueilleurs le monopole de la vérité et de la sagesse. Or, l'anthropologie se doit de rester neutre, sans prendre position quant à la supériorité de l'une ou l'autre des ontologies (Descola 2011b).

Par ailleurs, la phénoménologie semble en difficulté lorsqu'il s'agit de généraliser des observations. L'approche phénoménologique oriente en effet l'anthropologie vers une description ethnographique détaillée des attitudes et des pratiques, débarrassée de tout présupposé naturaliste. Mais les descriptions sont alors tellement spécifiques qu'un « effet de myopie » empêche de procéder à des comparaisons. Chaque cas est radicalement isolé des autres, et le relativisme limite les possibilités d'interprétation.

D'un autre côté, la récente sociologie « symétrique », et notamment la théorie de l'acteur-réseau développée par Bruno Latour, propose également un échappatoire à l'opposition entre nature et culture. Selon cette approche, les sociétés modernes et les sociétés non-modernes se situent sur un même plan, puisque les humains enrôlent systématiquement des cortèges de non-humains dans la fabrique de la vie commune (Latour 1991). L'activité humaine, partout et toujours, consiste à combiner et associer les objets dans des réseaux hybrides de nature et de culture. Les objets sont, seulement ensuite, éventuellement répartis conceptuellement entre les deux domaines de la nature et de la culture. Ainsi, il n'est pas nécessaire de mobiliser le dualisme nature-culture pour distinguer sociétés modernes ou non-modernes, mais il suffit d'observer la taille des réseaux qu'elles sont capables de construire.

Pour Descola (2011), cette théorie n'offre toutefois aucun moyen de rendre compte des invariants communs à différents types de sociétés, puisque les sociétés sont précisément décrites comme étant toutes situées sur le même plan. Dans ces conditions, il semble impossible d'opérer un tri, de comparer

et faire ressortir des écarts. C'est ici la prétention à l'universalisme des théories qui semble nuire à une analyse fine des disparités locales.

Ainsi, les deux voies principalement empruntées pour s'extirper d'une opposition entre nature et culture consistent en une opposition paralysante entre l'universalisme et le relativisme. En cela, elles entretiennent le fonctionnement du naturalisme et rejouent une opposition qui existait entre l'universalité de la nature et la relativité des cultures. Cela ne signifie pas que ces théories se trouvent dans le faux, mais dans les deux cas, que ce sont des outils dont l'utilité est limitée (Descola 2011b).

Chez Descola, le dépassement des notions de nature et de culture a pour seule fonction de comprendre l'autre. Car il s'agit avant tout de mettre en place un système permettant « l'élaboration d'un langage commun à toutes les pensées du monde » (Lézy et Chouquer 2006, p.243).

Descola décrit les autres en leurs termes propres mais reste à sa place dans son ontologie d'origine, après l'avoir préalablement « assouplie » par la conception d'une diversité des ontologies. Il « desserre l'étau » (Larrère et Larrère 2015) de la dichotomie entre nature et culture pour permettre une vision correcte de l'altérité. Ainsi, comme le précise Lézy (Lézy et Chouquer 2006, p.238), qui semble par ailleurs le déplorer, « il ne s'agit jamais de remettre véritablement en question la séparation de la nature et de la culture, des humains et des non-humains, mais bien plutôt d'assouplir les règles de l'utilisation des uns par les autres ».

Nous sommes en accord avec Raphaël Larrère, lorsqu'il explique dans sa préface à « l'écologie des autres » (Descola 2011b, p.5), que « le problème que rencontre l'ethnologue avec les analyses structuralistes, c'est qu'elles parviennent mal à restituer l'expérience vécue des gens. Avec la phénoménologie, le problème est qu'elle permet d'appréhender cette expérience vécue, mais qu'elle le fait au détriment de la façon dont sont structurées les différences entre les gens. Ton idée (il s'adresse à Philippe Descola) a donc été de maintenir en tension permanente structuralisme et phénoménologie, à la différence de tes collègues anglais et américains qui ont récemment découvert Merleau-Ponty (depuis qu'il a été traduit en anglais) et qui, avec l'enthousiasme des néophytes, font de sa phénoménologie une machine de guerre contre le structuralisme ».

Descola ne propose pas un monisme mais un système structuraliste basé sur un certain nombre d'oppositions, de dualismes et de contrastes. Ainsi, pour lui, en ce qui concerne l'opposition entre nature et culture, il ne faut pas l'annihiler mais, « il faut l'intégrer dans un nouveau champ analytique au sein duquel le naturalisme moderne, loin de constituer l'étalon permettant de juger des cultures distantes dans le temps ou dans l'espace, ne serait que l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui » (Descola 2011b, p.82). Ce qui est remis en

cause, ce n'est donc pas « la forme de l'opposition dualiste, mais l'universalité du contenu que l'on a pu prêter à certaines d'entre elles comme l'opposition entre nature et culture » (Descola 2011b, p. 94).

Descola ne souhaite pas abandonner le régime ontologique naturaliste pour le remplacer - à la différence de la phénoménologie ou de l'acteur-réseau. Il conserve un pied dans le naturalisme tout en proposant une égalité des quatre modes d'identification, et des outils qui permettraient de passer de l'un à l'autre. Il considère que la science, qui doit effectivement son essor au naturalisme, n'est pas l'exclusivité de ce mode d'identification.

Dans l'idée de dépasser une opposition problématique entre universalisme et relativisme typique, Descola prône un « universalisme relatif » (Descola 2011b). Ainsi, les « mondiations » que sont l'animisme, le naturalisme, l'analogisme ou le totémisme sont universelles tout en étant relatives. Il autorise chaque culture, y compris la nôtre, à faire valoir sa vérité. Chaque mondiation est cohérente dans ses principes : elles ne sont pas des « visions du monde » erronées opposées à une réalité objective qui serait la juste vision du monde (la nôtre) (Descola 2005, 2011b).

Descola s'intéresse aux propriétés que les **humains** imputent aux existants (humains et non-humains). Son objectif n'est pas la création d'une ontologie qui mette nécessairement humains et non-humains sur un pied d'égalité. Il ne remet pas en cause, dans sa méthodologie, la frontière entre humains et non-humains. Il propose un langage commun aux diverses ontologies qu'il recense permettant de relâcher un peu la bride du naturalisme.

On peut admettre l'intérêt d'une ontologie universelle et d'une prise en compte du monde vécu par les existants, mais cela ne nous porte pas secours au moment de décider de quels traits de l'environnement seront choisis par les hommes, de quelles manière, et pour quelle raison.

Car en définitive, ce sont bien les choix humains qui nous intéressent. Si l'on s'intéresse effectivement à la façon dont les humains se représentent les animaux et interagissent avec eux, il est plus difficile de connaître la position des animaux sur la question (particulièrement dans l'archéologie), et ceci même si l'on conçoit une interaction entre eux (les pratiques et représentations humaines dépendent en partie de l'éthologie des animaux, de la même manière que le comportement des animaux s'adapte aux pratiques humaines).

On pourrait considérer que les animaux sont des personnes, ou qu'il est nécessaire de les considérer comme tel. Cependant, il faut également pouvoir considérer que les animaux ne sont pas des personnes, non en vertu du fait qu'il faudrait systématiquement renier le statut de personnes aux animaux, mais parce qu'il existe une diversité des positions sur la question. Ainsi, si les animaux peuvent être des personnes dans l'animisme (et probablement de plus en plus dans notre propre

société), ils peuvent également n'être pas des personnes dans le naturalisme classique. Pour autant, cette affirmation ne nécessite pas de prendre position ici, puisque le travail de l'anthropologue est de rendre compte de la diversité humaine. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre la notion d'« universalisme relatif » qui permet à la science de se dégager un peu de son ascendance naturaliste.

Il faut ainsi, à chaque étape de la démarche scientifique archéologique, considérer la possibilité que les animaux soient des personnes (et non pas seulement « comme des personnes » dans une perspective métaphorique), et il ne faut donc pas homogénéiser l'animalité *a priori* (ni homogénéiser les espèces *a priori*). En définitive, seule la conclusion d'un travail mené sur une population précise peut (parfois) déterminer si les animaux sont oui ou non conçus comme des personnes dans un contexte particulier. L'attribution d'une intériorité de type humain ou, au contraire la réification de l'animal, dans un contexte précis, doit être le résultat de l'étude ethnographique ou archéologique et non le présupposé de départ.

PARTIE 3

Ontologies et archéologies

« Je sais qu'ils devaient être encore plus beaux, les temps où toute pensée n'était inscrite que dans la mémoire des hommes. En ces temps-là, pour compresser des livres, il aurait fallu presser des têtes humaines ; mais même cela n'aurait servi à rien, parce que les véritables pensées viennent de l'extérieur, elles sont là, posées près de vous comme une gamelle de nouilles [...] »

Bohumil Hrabal, *Une trop bruyante solitude*, 1976.

Notre travail se donne maintenant pour objectif d'évaluer la possibilité d'accéder au mode d'identification d'une collectivité du passé, le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France, à travers les vestiges découverts par l'archéologie.

Nous proposons d'utiliser « Par-delà nature et culture » à la manière d'un « manuel des ontologies », avec pour objectif d'associer le Magdalénien moyen à l'une ou l'autre des formes décrites. La qualité de « guide » précis rédigé par Descola pourrait nous permettre de nous orienter, de comparer les vestiges avec les caractéristiques recensées de chaque ontologie. En définissant précisément les modes d'identification et de relation, « Par-delà nature et culture » constitue effectivement un dispositif précieux pour pouvoir ordonner des faits archéologiques.

« Le livre de Philippe Descola constitue le bagage minimum que tout historien ou archéologue travaillant sur les espaces-temps, la nature et l'environnement anciens doit emporter avec lui en toutes circonstances. C'est une puissante synthèse anthropologique, qui présente une nouvelle mise en ordre des idées et de précieux concepts opératoires. Dans cet ouvrage, les ontologies sont construites en un système cohérent et argumenté. Leur transfert à d'autres disciplines devient possible. »

(Lézy et Chouquer 2006, p.243)

Le but premier n'est pas de pouvoir choisir entre totémisme et animisme, poncifs de la Préhistoire, avec lesquels nous aurons principalement à nous débattre. C'est bien davantage de mettre à l'épreuve la valeur heuristique du modèle de Philippe Descola et d'examiner les possibilités de s'orienter parmi les vestiges à l'aide de ses écrits. Notre objectif est ensuite de tenter d'accéder à « une connaissance

objective de la représentation du monde par la collectivité concernée » (Lézy et Chouquer 2006, p.244). Appréhender le plus fidèlement possible ce système de représentations qui diffère du nôtre serait en effet une aide précieuse pour comprendre la forme des relations entre humains et animaux au Magdalénien moyen. Cela pourrait notamment nous permettre de mieux cerner les éventuels liens que nous peignons à entrevoir entre la figuration et la transformation matérielle des animaux dans ce contexte.

La question se pose toutefois de la possibilité de mise en œuvre d'une méthode archéologique de déduction d'un régime ontologique, qui respecterait le modèle de Descola, et qui parviendrait à ne pas corrompre sa logique propre. Ceci semble d'autant plus délicat que Descola lui-même n'hésite pas à mettre en garde ses lecteurs contre la pratique d'une ontologie « conjecturale » :

« Tout ce que je peux dire à ce stade, c'est qu'il faut être très prudent avec ce que l'on pourrait appeler l'ontologie « conjecturale », c'est-à-dire l'imputation d'un régime ontologique à un collectif ou à un genre de pratique sur des bases purement formelles. C'est pour cela, par exemple, que je n'ai jamais pris comme matériaux de mes analyses iconologiques des images pour lesquelles je ne disposais pas d'informations fiables sur les raisons pour lesquelles on les avait faites, les significations et les effets dont elles étaient créditées, la façon dont elles étaient reçues ou les usages auxquels on les destinait. Ainsi, je me garde bien de m'avancer dans ce terrain miné qu'est l'art rupestre préhistorique, sans exclure d'ailleurs que des interprétations que j'avance pour des images bien documentées ne puissent éventuellement être extrapolées par d'autres de façon spéculative pour interpréter des images sur lesquelles on ne sait rien. »

(Descola 2014a, p.277-278)

Ainsi, nous essaierons désormais d'évaluer la légitimité d'une telle démarche conjecturale en archéologie, qui souhaiterait déduire un mode d'identification⁵³ sur la base de vestiges matériels, et nous discuterons des bases méthodologiques qu'elle nécessiterait.

53 Nous nous concentrerons principalement sur les modes d'identification car les informations nous semblent *a priori* plus difficilement accessibles dans le cadre d'une démarche archéologique en ce qui concerne les modes de relation. Toutefois, un lien de compatibilité et d'incompatibilité avec le mode d'identification préside à leur capacité à se déployer, et il est donc probable que nous ayons l'opportunité de pouvoir discuter de ceux-ci au cours de notre projet. Dans la mesure où le mode d'identification précède le mode de relation, il nous semble préférable de connaître préalablement le premier pour pouvoir espérer saisir le deuxième et les caractéristiques générales du système en présence. Pour autant, le diagnostic très clair d'une relation particulière pourrait apporter un argument en faveur de l'une ou l'autre des ontologies.

I – Le cadre général de notre méthode

1.1. L'abandon de la démarche historiciste

Divers auteurs pointent la dimension de récit historique classique qui serait sous-jacente à « Par-delà nature et culture », assimilant les ontologies à des temps longs dans une définition braudélienne (Lézy et Chouquer 2006) (voir partie 2, 2.6.3. « Les ontologies en tant que récit non assumé »).

Dans cette perspective, notre projet d'identification de l'ontologie attribuable au Magdalénien moyen pourrait théoriquement suivre la voie d'une piste à rebours de l'histoire. En effet, si les ontologies s'enchaînent irrémédiablement suivant un progrès linéaire, il suffit alors d'identifier une frise chronologique des ontologies successives et de placer notre Magdalénien moyen à la place qui lui revient.

La mise en place d'un diagramme arbre reflétant la succession des ontologies, non confectionné par Descola, mais construit par d'autres sur la base de son ouvrage, pourrait permettre la reconnaissance de cette chronologie ontologique. Cet exercice « d'historiation » n'est toutefois pas convaincant pour l'instant en ce qui concerne l'articulation entre les différentes ontologies (voir partie 2, 2.6.3. « Les ontologies en tant que récit non assumé »), et montre plus particulièrement une grande incertitude concernant l'antériorité d'un animisme ou d'un totémisme et le moment de basculement de l'un vers l'autre. Pour Emmanuel Lézy et Gérard Chouquer (2006), « Par-delà nature et culture » semble montrer, mais sans arguments consistants, un animisme originel attribuable à une « préhistoire- protohistoire » : le Magdalénien moyen serait donc de régime ontologique animiste. Pour Alain Testart (2012, 2016), qui ne se base pas sur les travaux de Philippe Descola mais semble utiliser des catégories voisines, et déploie un raisonnement historique, le totémisme est antérieur à l'animisme : le Magdalénien moyen serait donc cette fois de régime ontologique totémiste. Pour Marshall Sahlins

(2014), les différents modes d'identification de Philippe Descola, à l'exception du naturalisme, sont des formes animistes dérivant d'un même anthropomorphisme, et le Magdalénien moyen serait donc probablement de régime ontologique animiste...

Il n'existe toutefois pas chez Descola d'antériorité logique d'un mode d'identification sur un autre, et la logique finaliste est tout à fait absente de son modèle. Il n'est pas question d'une marche inexorable vers le naturalisme, ni même d'une irréversibilité des modes d'identification qui consisterait à articuler des paliers sans retours. Il nous semble donc contradictoire de proposer, sur la base de « Par-delà nature et culture », la construction d'un enchaînement chronologique des ontologies, et notamment si c'est en considérant une évolution dont le moteur serait idéaliste ou matérialiste. Nous sortons déjà du cadre de pensée « descolien » et revenons sur une opposition nature-culture lorsque nous supposons une histoire sans les hommes ou une histoire sans la matière. Le fonctionnement original du mode d'identification ne consiste ni en une idéologie qui apparaît de manière arbitraire et fait basculer l'économie (comme chez Cauvin 1994), ni en une trajectoire économique autonome qui implique une idéologie (comme chez Anati 1999). C'est l'intégration de nouveaux modes de relation qui est susceptible de faire basculer un mode d'identification chez Descola, mêlant donc des concepts qui sont déjà des hybrides de pratiques et de représentations.

Une démarche historique pourrait s'intéresser aux glissements d'une ontologie à l'autre, car la permanence des ontologies n'implique pas leur fixité. Pour autant, il s'agirait là de la description de permutations et non la preuve d'une trajectoire autonome ou d'une auto-évolution ontologique. Si l'on s'en tient à l'ouvrage de Descola, et non à ses diverses interprétations, il n'existe pas d'impossibilités de découvrir de nouvelles « poches » d'analogisme, de totémisme et de naturalisme dans des lieux et moments insoupçonnés.

Considérer que les ontologies doivent être connectées à des stades cognitifs ou à des étapes socio-économiques, et lire leur évolution en fonction de ces critères, consiste en une corruption des définitions de ce que sont les ontologies dans « Par-delà nature et culture ». Or, nous tenterons, de manière à réellement éprouver le potentiel de ce système, de nous situer au plus près des lois de fonctionnement qui y sont exposées. S'il existe une dimension historique sous-jacente et non développée dans « Par-delà nature et culture », celle-ci ne devrait pas remplacer les apports originaux de l'ouvrage dans le seul but de rassurer les prédispositions intellectuelles de certains chercheurs. Si un récit peut être extrait de l'ouvrage de Descola, celui-ci manque de bases archéologiques et historiques sérieuses (du moins pour l'instant), et n'est certainement pas de nature à pouvoir nous aider dans notre démarche.

Il reste à savoir si les modes d'identification tels que définis par Descola ont pu être brouillés, mélangés, avant de se distinguer clairement les uns des autres au cours de l'histoire, et postérieurement au Paléolithique. Si tel est le cas, il serait difficile de clairement distinguer un mode d'identification d'un autre pour le Paléolithique. Cette question revient d'une manière détournée sur la problématique de la dimension historiciste ou structuraliste du modèle : s'agit-il d'événements ou de contrastes ? Concernant cette question, nous nous rangerons également à l'avis de Descola pour qui les modes d'identification constituent différentes possibilités logiques déjà préexistantes chez chaque individu humain, et non pas des systèmes découlant les uns des autres (Descola 2006). Chacun a ainsi la capacité d'investir les quatre modes d'identification, mais les jugements récurrents suivront le mode d'identification préexistant dans une communauté (Descola 2010b, p.17). Alors même que les quatre modes d'identification sont à tous moments inscrits dans l'esprit humain, et qu'ils en sont même constitutifs, un seul d'entre eux est nécessairement dominant dans la pratique.

Bien qu'une logique historiciste, conduite par des stades socio-économiques ou idéologiques paraisse systématiquement aboutir par élimination à une discussion entre animisme et totémisme du Paléolithique supérieur, il nous semble plus cohérent de procéder à la manière structuraliste, sans disqualifier *a priori* l'analogisme ou le naturalisme en ce qui concerne le Paléolithique, puisque ces modes d'identification y existent déjà en tant que possibilité de l'esprit humain, et ont pu s'y exprimer (le contraire restant à prouver, d'après nous, par des méthodes conformes au modèle exposé par Descola).

1.2. Un comparatisme ontologique

Le système de Philippe Descola est un comparatisme qui se réclame du structuralisme. Il consiste en une évaluation de contrastes sur la base d'un modèle constitué de quatre modes d'identification ayant une influence sur des modes de relation. Dans notre projet de confronter ce système au Magdalénien moyen tel que défini par l'archéologie, nous devons donc emprunter une voie comparatiste.

Or, de virulentes critiques du « comparatisme ethnographique » dans l'archéologie française des années 1960 ont conduit à une relative autocensure des préhistoriens dans ce domaine. L'abandon des

méthodes comparatistes a plus particulièrement été observé dans le champ de l'étude de l'art pariétal paléolithique, en raison de l'influence de la figure d'André Leroi-Gourhan et de ses positions sur la question (voir partie 1, « La culture ethnologique dans l'archéologie »). Il nous semble toutefois que les remises en cause du comparatisme ethnographique par Annette Laming-Emperaire et André Leroi-Gourhan, qui concernent les pratiques de la première moitié du 20ème siècle « portent essentiellement sur des aspects méthodologiques et ne concernent pas le principe même de l'analogie ethnographique. La remise en question et le rejet par lequel débuta leur travail correspondait ainsi à leurs yeux à une réaction salutaire vis-à-vis des abus et des méthodes peu rigoureuses employées jusqu'alors » (Monney 2015, p.360).

Ainsi, plutôt qu'une condamnation stricte du comparatisme lui-même, la critique pointait les problèmes liés à la méthode employée : le caractère hétérogène des sociétés choisies, la méconnaissance du contexte socio-culturel, l'état lacunaire des sources ethnographiques, etc⁵⁴.

Aujourd'hui, il semble plus largement admis que le recours à des connaissances extérieures au document archéologique est un passage obligé de toute démarche interprétative. Il nous semble, ainsi que le fait remarquer Alain Testart (2012, p.190), que « toute interprétation, si elle veut dépasser la seule reconstitution des gestes et s'élever jusqu'à celle de la pratique sociale, fait, peu ou prou, consciemment ou inconsciemment, du comparatisme. Mais on le fait plus ou moins bien. »

En ce qui concerne la démarche scientifique de Leroi-Gourhan elle-même, il paraît difficile de la concevoir sans aucun recours à des références ethnographiques.

« Leroi-Gourhan fut ethnologue avant d'être archéologue. Et quand il propose son interprétation des peintures pariétales en fonction d'un dualisme sexuel, ne présentant comme preuve de son interprétation que les caractéristiques de ces peintures, aurait-il pu former pareille hypothèse s'il n'avait rien su du dualisme sexuel chez les Eskimo, ou de l'importance du dualisme dans les sociétés primitives ? C'est, je crois, parce que Leroi-Gourhan fut un très grand connaisseur du matériau ethnographique qu'il a pu l'oublier lorsqu'il rédigeait, refusant de citer d'autres témoins que les données archéologiques pour appuyer les hypothèses qu'il avançait, négligeant l'intuition qui l'avait conduit à les former. »

(Testart 2012, p.191)

Dans « La civilisation du renne », en 1936, Leroi-Gourhan compare effectivement l'art Eskimo et l'art paléolithique. Pour lui, dans les deux cas, les animaux les plus représentés sont les animaux les plus

54 L'adoption d'un culturalisme radical empêche toutefois, dans le domaine de l'art pariétal, de supposer qu'un comparatisme pourrait apporter des informations sur des symboles conçus comme étant circonscrits aux sociétés qui les ont produits. En effet, le signe étant arbitraire et sa signification interne à chaque culture, il n'est pas aisé de discuter de figuration animale sur la base d'un comparatisme. Cette impasse résulte toutefois selon nous de la définition problématique d'un domaine symbolique qui serait strictement indépendant des domaines de la vie pratique des populations.

chassés. Le fonds alimentaire du Paléolithique est constitué du renne, du cheval et du bison et celui de l'Eskimo du renne, du phoque et de la baleine. Il décrit le dualisme symbolique lié au couple renne/baleine. Le renne est le symbole de la terre (l'été on chasse le renne dans les terres), mais il est également un symbole masculin. La baleine est le symbole de la mer (l'été on chasse la baleine sur la côte), et elle est également un symbole féminin. Leroi-Gourhan énonce dans cet ouvrage un plan pour le futur, qui laisse entrevoir une volonté de comparatisme dans sa perception de l'art pariétal paléolithique.

« On peut déclarer, qu'en aucun des cas étudiés jusqu'alors le dualisme sexuel n'est apparu aussi évidemment lié à tous les actes de la vie que chez les Eskimo. [...] Les figurations animalières du Pléistocène européen ne permettent pas encore d'affirmer l'existence au Paléolithique de telles dispositions religieuses. Il faudrait pouvoir faire porter l'étude sur plusieurs milliers de pièces, établir pour chaque animal la matière dans laquelle il est figuré, l'instrument sur lequel on l'a placé et établir des taches de fréquence pour les différentes espèces. »

(Leroi-Gourhan 1936, p.110)

Par ailleurs, la *New Archaeology* a particulièrement investi la pratique du comparatisme sous la forme de l'ethnoarchéologie, mettant le plus souvent en avant les aspects matériels de la subsistance et les stratégies comportementales des chasseurs-cueilleurs, non sans quelques excès (voir partie 1, 1.5. « la culture ethnologique dans l'archéologie »).

Ainsi, en raison du dynamisme des discussions ethnoarchéologiques concernant la paléo-économie, et du relatif désintéressement du comparatisme ethnographique par les spécialistes de l'art pariétal, la pratique du comparatisme dans la compréhension des relations entre humains et animaux au Paléolithique se trouve largement investie par le versant matérialiste⁵⁵.

Les discussions comparatistes concernant le rapport aux espèces animales s'appuient le plus souvent sur des bases économiques liées aux comportements de subsistance (Gordon 1988 ; Binford 1978 ; etc.). Les ethnies convoquées sont plus particulièrement celles de la zone circumpolaires, de l'Alaska, de la Sibérie et du Canada, dans lesquelles la subsistance se fait principalement aux dépens de *Rangifer tarandus* (renne ou caribou). Ceci, avec l'idée que la présence du renne pourrait être un facteur important pour comprendre une culture. Un recueil est emblématique de cette posture, « Les civilisations du renne d'hier à aujourd'hui » (Beyries et Vaté 2007), qui regroupe des contributions

55 Les tentatives de compréhension de l'art rupestre des chasseurs-cueilleurs, sur la base d'un comparatisme ethnographique, restent ainsi à l'état d'hypothèses controversées et peu consensuelles dans la recherche française actuelle. Par exemple, les interprétations chamanistes de Jean Clottes et Lewis-Williams (1996) ou celles d'Emmanuel Anati (1999).

ayant un lien plus ou moins direct avec le renne. Il s'agit d'une juxtaposition d'études ethnographiques, ethnoarchéologiques, archéozoologiques, archéologiques, etc. concernant aussi bien le Paléolithique européen que la Sibérie ou l'Amérique du Nord. Une question traverse l'ouvrage en filigrane : « Dans quelles mesures cette espèce animale détermine-t-elle une forme culturelle particulière? »

Or, dans ces sociétés actuelles où s'observe une « culture du renne », la pratique d'un art rupestre est plus anecdotique, contribuant à limiter un comparatisme avec le Paléolithique supérieur à la sphère matérielle⁵⁶. Les ethnies qui sont le plus souvent convoquées dans le champ d'un comparatisme de l'art rupestre sont plus précisément les San ou les aborigènes d'Australie (Reinach 1903 ; Lorblanchet 1988 ; Clottes et Lewis-Williams 1996 ; Anati 1999 ; Sauvet *et al.* 2012). Ainsi, ce sont différentes ethnies actuelles de chasseurs-cueilleurs qui sont mobilisées par les archéologues du Paléolithique, dans les domaines relativement cloisonnés du symbolique ou de l'économique.

Un comparatisme basé sur une proximité (toujours relative) des environnements et des formes socio-économiques avec le Paléolithique supérieur semble insuffisant pour répondre à nos questionnements concernant les relations globales entre humains et animaux au Magdalénien moyen. Une autre manière d'articuler le comparatisme ethnographique pourrait nous aider à dépasser cet obstacle épistémologique. Nous pensons en effet que la seule voie par laquelle une comparaison transcendant le temps et l'espace demeurerait possible consisterait à détecter des traits ou des mécanismes universellement partagés par les sociétés humaines (Fauvelle-Aymar *et al.* 2007).

La légitimité d'un comparatisme se trouve donc dans la dimension universelle de certains traits ou mécanismes humains. Or, on ne peut concevoir un comparatisme que dans une opposition entre des contrastes, au sein desquels certaines choses sont à rapprocher et d'autres à distinguer. Ainsi, ces traits doivent être à la fois universellement partagés et limités dans leurs manifestations concrètes. C'est dans cette mesure qu'il nous semble que le recours à un « universalisme relatif » tel que présenté par Philippe Descola pourrait apporter un nouveau souffle au comparatisme dans l'archéologie du Paléolithique.

En effet, les quatre modes d'identification proposés par Descola constituent un système de combinaisons limitées qui ont l'ambition d'épuiser les possibilités de la logique humaine et d'être toutes empiriquement recensées dans le monde. Dans la mesure où notre parti pris dans cette étude est celui de « tenir pour acquises les hypothèses de Descola et de mettre à l'épreuve leur valeur heuristique »

56 Pour autant, les études ethnoarchéologiques menées chez les « peuples du froid » laissent largement transparaître la dimension rituelle des pratiques. Et, sans toujours pouvoir démontrer de quelles manières pourraient s'articuler des analogies avec les sociétés du Paléolithique supérieur, cette intuition traverse une bonne partie de la littérature produite sur le sujet (David et Karlin 2003 ; Abe 2005 ; Costamagno et David 2009 ; Audouze et Beyries 2007 ; etc.).

(Albert 2009, p.87), nous ne tenterons pas d'évaluer la pertinence de ce modèle et sa validité dans tous les contextes. Notre projet est celui plus modeste d'une confrontation de ce modèle avec les vestiges attribués au Magdalénien moyen. Il nous semble que l'ambition universaliste affichée du modèle nous autorise, au moins en théorie, à cette démarche. En effet, si l'on applique le cadre conceptuel proposé par Descola, le Paléolithique supérieur doit nécessairement correspondre à l'un ou l'autre des modes d'identification proposés.

Le Magdalénien moyen concerne exclusivement des hommes modernes, ayant les mêmes propriétés physiques et intellectuelles que les sociétés humaines actuelles à partir desquelles Descola a construit son modèle. Prenant donc appui sur un actualisme du fonctionnement cognitif, qu'aucun argument paraît en mesure de contredire sérieusement, il nous semble soutenable que la conscience d'une intériorité et d'une physicalité, prétendue universelle par Descola chez l'homme actuel (le modèle de Descola embrasse une vaste tranche de l'histoire), devait exister d'une manière identique chez les populations du Magdalénien moyen. En revanche, nous ne mobiliserons pas, même à titre d'exemple, une documentation concernant l'homme de Néandertal dont les dispositions cognitives nous sont davantage méconnues.

En définitive, pour Descola, tous les hommes partagent un schème d'identification basé sur une conception de l'intériorité et de la physicalité (Descola 2005), tous les hommes partagent donc une des quatre possibilités offertes par les combinaisons logiques, et les populations du Magdalénien moyen (dans la mesure où elles montrent une certaine homogénéité) partageaient donc un des quatre modes d'identification existant aujourd'hui (qui sont aussi les seuls quatre modes d'identification logiquement possibles).

Ainsi, les sociétés à mobiliser dans l'ethnographie pourraient être des collectifs actuels caractéristiques de chacun des modes d'identification et qui permettraient, dans une démarche comparatiste, l'approche du régime ontologique de collectivités du passé.

1.3. La prise en compte d'une diversité d'ontologies

Les études archéologiques qui tentent de dépasser l'opposition nature-culture puisent généralement dans les deux voies de l'universalisme et du relativisme, entre la phénoménologie et la fondation d'une ontologie alternative, (voir partie 2, 2.6.4.3 « Un naturalisme assoupli au sein d'une diversité

d'ontologies), en tentant parfois de les cumuler. Il en ressort généralement une articulation problématique entre le relativisme et l'universalisme.

Les analyses de Martin Porr (2010, 2015) ou Nick J.Overton et Yannis Hamilakis (2013) nous semblent représentatives de cette situation. Elles nous paraissent particulièrement intéressantes d'un point de vue épistémologique, remettant en question l'anthropocentrisme et l'objectivité prétendue du concept de nature, et valorisant l'expérience vécue et l'agentivité des objets. En revanche, elles sont moins satisfaisantes en ce qui concerne la formalisation concrète des relations entre humains et non-humains dans les sociétés de chasseurs préhistoriques.

La mise en œuvre d'une phénoménologie de l' « expérience du monde vécu » inspirée par les travaux de Tim Ingold nécessite un détour méthodologique problématique en archéologie. En effet, cette démarche, implique une posture qui implique l'affirmation suivante: « puisque c'est le vécu qui a engendré telle forme matérielle, l'étude de cette forme matérielle devrait nous faire accéder au vécu d'une population ». Toutefois, sans aucun cadre de référence ni catégories supposées, la démarche se révèle particulièrement spéculative et vague, en raison du relativisme inhérent à la phénoménologie. La pensée de Tim Ingold donne parfois l'impression d'être une mer de nuances, sans continents ni rivages, posant le problème de son applicabilité dans l'archéologie. Car, si l'on considère la fusion de l' « organisme-personne » avec son environnement, on se heurte, en se rapprochant de la méthode archéologique, soit à la conclusion que l'expérience n'est jamais transposable, soit à une tentation assimilable au déterminisme environnemental. En cela, les applications ethnoarchéologiques réalisées sur une base « ingoldienne » semblent tourner autour du point que nous avons évoqué concernant l'existence présumée de « cultures du renne » (voir partie 3, 1.2. « Un comparatisme ontologique »).

Par ailleurs, l'adhésion à une ontologie moniste et aplanie, comme celle que propose également Tim Ingold sur la base de celle des Cree (Ingold 2000), ou celle de Donna Haraway (2003) ou de Bruno Latour (1991), permettent de s'extraire de l'anthropocentrisme, mais sont, quant à elles, de nature à précipiter une étude archéologique dans un universalisme flou. Une fois que les vestiges sont reconsidérés comme étant un collectif hybride de divers agents équivalents, humains comme non-humains, comment faire pour accéder à une information de nature anthropologique sur une société ?

Le plus souvent dans les tentatives de l'archéologie anglo-saxonne⁵⁷, c'est un mélange de ces voies qui est combiné, aboutissant à un genre d'« animisme » dans la démarche scientifique, souhaité par

57 Il est par ailleurs à noter la traduction relativement récente, en 2013, de « *Par-delà nature et culture* » en anglais, qui n'a jusqu'à présent pas donné lieu à un large essaimage de la démarche propre à Philippe Descola dans le monde-anglo-saxon.

exemple par des anthropologues comme Tim Ingold (2000) ou Nurit Bird-David (1999). Dans ce cas, il semble que l'adhésion à une ontologie nouvelle égalise tous les existants, et que ceux-ci soient ensuite considérés comme des « personnes » à part entière en raison de leur agentivité (voir par exemple Brown et Walker 2008).

En raison d'une articulation problématique entre relativisme et universalisme dans les deux démarches précédemment mentionnées, l'archéologue est souvent contraint de se raccrocher, au moment d'interpréter les vestiges, à des catégories préexistantes issues d'autres horizons conceptuels, et qui sont donc des catégories faisant ressurgir des problèmes classiques du naturalisme.

C'est le cas de Martin Porr (2015), par exemple, qui après avoir construit un argumentaire séduisant et très « ingoldien » remettant en cause le fonctionnement d'une archéologie naturaliste, propose que le mammoth, pendant l'Aurignacien, soit un symbole de la sphère domestique et du rôle social de la femme, en raison, entre autres, de ses particularités éthologiques : puisque les hardes de mammoths sont menées par des femelles, les mammoths sont des symboles de soin et de protection.

« Because of the characteristics of the mammoth statuettes themselves as well as the social behavioural characteristics of these animals, I have argued that mammoths relate to metaphors of female reproduction and especially the protection of the domestic sphere ⁵⁸. »

(Porr 2015, p.66).

De manière analogue, l'auteur mobilise dans le même article la valeur symbolique du lion chez les Masai pour tenter de saisir le rôle du lion à l'Aurignacien. Dans un autre article (Porr 2010), Porr dévoile sa démarche qui frôle de près un « déterminisme symbolique » basé sur l'éthologie des espèces disponibles dans l'environnement :

« First, the statuettes must be viewed in relation to their stylistic and material characteristics. Second, these observations must be seen in relation to the ecological and behavioural characteristics of the depicted species (including human beings)⁵⁹. »

(Porr 2010, p.97)

Chez Overton et Hamilakis, il est d'abord proposé une épistémologie audacieuse constituant un manifeste pour une archéozoologie « sociale » – ou plus probablement une archéozoologie « intersociale » selon Gala Argent (Argent 2013, p.142), puisqu'il s'agit d'un social étendu aux non-

58 Traduction : « Au vu des caractéristiques des statuettes de mammoth elles-mêmes, ainsi que des caractéristiques du comportement social de ces animaux, j'ai émis l'idée que les mammoths sont liés à des métaphores de la reproduction féminine, et particulièrement de la protection de l'espace domestique. »

59 Traduction : « Tout d'abord, les statuettes doivent être examinées en relation avec leurs caractéristiques stylistiques et matérielles. Ensuite, ces observations doivent être mises en relation avec les caractéristiques écologiques et comportementales des espèces représentées (y compris les être humains). »

humains, reliant des personnes humaines et non-humaines. Les références mobilisées ici sont celles des « *animal studies* » (Wolfe 2003 et Haraway 2003 et 2008 notamment) reflétant un tournant animaliste dans les sciences sociales, et souhaitant abandonner, ou du moins entièrement reconfigurer, les catégories d'humain et d'animal. C'est ici l'application d'une ontologie alternative qui permet de dépasser l'anthropocentrisme et l'opposition entre nature et culture (Overton et Hamilakis 2013, p.114). Le projet d'instauration d'une ontologie « plus morale » vis-à-vis des animaux peut éventuellement être soutenue, mais il ne semble pas faciliter l'interprétation des vestiges archéologiques. Et, ce premier *opus* d'une nouvelle discipline va, au moment de concrétiser ses interprétations à l'occasion d'une étude de cas, mobiliser l'idée que le cri du cygne au moment de la mort est toujours émouvant pour l'homme.

Ainsi, dans l'un et l'autre cas, après avoir soutenu une épistémologie dégagée du naturalisme, un retour se fait vers une interprétation articulant nature et culture de manière relativement simpliste. Concevoir le domaine symbolique humain comme étant une conséquence directe d'une caractéristique de l'environnement naturel (l'éthologie des animaux) est une manière de ramener un monisme matérialiste au premier plan en risquant de se heurter de plein fouet aux apports incontournables de Claude Lévi-Strauss concernant l'arbitraire de la fonction symbolique attribuée à telle ou telle espèce (Lévi-Strauss 1962b). On sait, par exemple, depuis la controverse ayant opposée Marvin Harris et Claude Lévi-Strauss, que la palourde peut, dans des groupes occupant un environnement analogue, être conçue comme un objet effrayant ou inoffensif (voir Descola 2011b, p.16-17). Par ailleurs, si la structure des mythes n'est pas aléatoire chez Lévi-Strauss, elle est liée à une logique d'oppositions distinctives. Cette logique est irrémédiablement une œuvre de l'esprit, et les relations qu'elle noue entre les êtres dans un récit s'opposent à l'interprétation matérialiste d'une correspondance évidente entre une réalité naturelle sous-jacente et des formations symboliques. En effet, selon Lévi-Strauss, les aspects particuliers d'un milieu naturel qui seront mobilisés par une culture ne sont pas prévisibles.

Les études de Porr et Overton et Hamilakis que nous avons choisies pour illustrer nos propos présentent l'intérêt certain d'une démarche harmonisée concernant les domaines parfois difficiles à mettre en dialogue dans l'archéologie préhistorique, de l'archéozoologie et de l'étude des expressions graphiques, bien qu'elles paraissent finalement s'empêtrer dans la conception un peu réductrice d'espèces animales homogènes fonctionnant systématiquement comme symboles présumés en raison de caractéristiques éthologiques.

On observe donc une difficulté de mise en œuvre des travaux d'inspiration phénoménologique dans l'archéologie de par la dimension toujours relative aux conditions locales qu'ils impliquent. Par ailleurs, l'adhésion à une ontologie universaliste attribuant un même statut à tous les existants ne semble pas de nature à encourager les développements d'une archéologie qui ne peut pas faire l'économie du comparatisme. En bref, après avoir fait sauter l'édifice antérieur qui était gênant, nous ne savons pas comment procéder à l'élaboration des fondations d'une interprétation qui devrait prendre sa place.

Il nous semble que le cadre structuraliste, et l'ambition généralisatrice du système de Descola, pourraient favoriser son application dans l'archéologie. En effet, les compatibilités et incompatibilités subordonnées aux modes d'identification, impliquent l'existence d'un modèle, et semblent dévoiler un passage étroit vers la possibilité d'une approche prédictive qui s'apparenterait à une ontologie conjecturale sur des bases scientifiques.

1.4. Des intentions dans les objets

Dans la perspective de Philippe Descola, il ne s'agit ni de traiter de comportements purement matériels ni de représentations purement intellectualistes. Il emploie le terme de « mondiations » plutôt que de « visions du monde », car son modèle se situe à un stade intermédiaire entre les pratiques matérielles et les représentations mentales. Les schèmes de la pratique (de l'identification et de la relation) qui définissent les différentes mondiations sont en effet simultanément de l'ordre des pratiques et des représentations.

Considérons maintenant l'archéologie : nous n'avons à disposition que des vestiges matériels pour pouvoir discuter des schèmes de l'identification et des schèmes de la relation. Dans l'ethnographie, les « dispositifs de schématisation de l'expérience » (Descola 2006, p.433) sont en revanche également accessibles par les énoncés et par les actions pratiques observées. Les énoncés, « ce que les gens disent au sujet de ce qu'ils font, et dont on peut supposer qu'ils se le représentent » (Descola 2006, p.433), constituent une catégorie inaccessible à l'archéologue. C'est, par exemple, cette absence d'énoncés qui cause tant de difficultés pour une interprétation de l'art pariétal paléolithique.

L'absence d'énoncés ne devrait toutefois pas interdire à l'archéologue de s'intéresser aux représentations. En effet, l'indisponibilité de l'énoncé n'implique pas l'absence de représentations au moment de la production d'un objet matériel. Il n'existe pas de pratiques qui se déroulent sans

représentations (Descola 2006, p.432-433), et des pratiques peuvent être implicites et non discursives tout en véhiculant des représentations et des intentions. Si certains énoncés qui auraient pu être utiles aux archéologues ont disparu, la possibilité demeure de s'intéresser aux traces que des représentations et des intentions ont pu laisser dans la matière.

Il semble cependant exister une sous-estimation de la recherche des informations contenues dans les vestiges du Paléolithique en termes d'intentionnalité jusqu'à récemment (Wobst 2000). Ceci notamment dans l'archéologie anglo-américaine, où la production d'artefacts était souvent conçue de manière mécaniste comme étant imposée aux chasseurs-cueilleurs par la nature hostile, et par retour, l'intégralité de ces artefacts était vue comme dirigée contre les forces hostiles de la nature (Wobst 2000, p.44).

L'*agency* (agentivité) en archéologie est une démarche qui conçoit précisément que les divers objets découverts par l'archéologie, issus de pratiques matérielles, peuvent effectivement emmagasiner des informations quant à l'intentionnalité de leurs auteurs, sans être nécessairement passées au préalable par le filtre de leur contrôle conscient. Dans cette optique, l'accès aux intentions est envisageable à partir de vestiges matériels. Dans l'*agency*, les objets sont considérés comme les véhicules d'intentions qui peuvent être à l'origine de leur création, mais ils sont également considérés comme les porteurs d'une intentionnalité propre, faisant d'eux des acteurs à part entière de la vie sociale. L'*agency* en archéologie puise ses sources dans la notion de *praxis* développée par Marx, qui souligne la nature processuelle de la reproduction sociale : les humains produisent leur histoire culturelle et leur société à travers les relations qui résultent de la production matérielle quotidienne (Dobres et Robb 2000). Par ailleurs, les apports de Bourdieu (1972, 1980) trouvent une place centrale dans ces interprétations, notamment avec le concept d'*habitus* (Dobres et Robb 2000). Ainsi, l'idée d'*agency* en archéologie trouve un écho direct avec les schèmes de la pratique développés par Descola (2005).

Pour les théoriciens actuels de l'*agency* en archéologie, les pratiques modèlent la société par les « routines » (les *habitus*) de la vie quotidienne, au travers desquelles les agents agissent et se structurent en retour par des institutions et des croyances qui échappent à leur conscience ou à leur contrôle direct. Ce sont les relations pratiques propres à un contexte historique, et la perception non-discursive du monde qui servent de point d'attache pour comprendre comment les peuples anciens négociaient leur monde, simultanément en le créant et en étant contraints par lui (Dobres et Robb 2000). De manière analogue chez Descola, les « dispositifs de schématisation de l'expérience » (le mode d'identification et le mode de relation) sont à la base des « mondiations » qui sont à la fois créées par les hommes et qui déterminent en partie leurs actions.

En effet, pour Descola, c'est « dans tous les domaines de la vie que les modes d'identification opèrent leur travail de discrimination entre les existants au moyen d'une schématisation cognitive de l'expérience. Ces schèmes sont repérables dans les énoncés, certes, mais aussi dans les modes d'action sur la matière, dans les formes de comportement, dans les attitudes vis-à-vis des non-humains et, bien sûr, dans la façon de faire les images » (Descola 2010b, p.73).

Les objets sont donc créés sous une influence qui provient d'une ontologie, et leur existence en tant qu'agents participe ensuite à entretenir cette même ontologie dans une collectivité, dans la mesure où ils font partie des entités portant un discours sur la façon de composer le monde. Les artefacts sont simultanément les conséquences et les acteurs d'un type de mondialisation.

Considérant que le mode d'identification peut laisser une trace dans la matière (Descola 2005), il nous semble qu'une démarche cohérente dans le cadre d'une archéologie pourrait consister à tenter de déceler dans la matérialité des vestiges la part liée à des intentions et des représentations caractéristiques de certains modes d'identification (ou au contraire incompatibles avec ceux-ci). Dans cette optique, même si les vestiges issus du Magdalénien moyen sont parcellaires, ils sont susceptibles de nous offrir un certain nombre d'informations qui nous permettraient de faire l'hypothèse d'un mode d'identification dominant. Pour autant, nous sommes bien conscients que chaque vestige ne porte pas systématiquement en lui la marque du mode d'identification de la collectivité dont il est issu.

Il est nécessaire de préciser que la notion d'*agency* dans l'archéologie anglo-saxonne se réfère à divers types de démarches et de conceptions plus ou moins contradictoires ou complémentaires (Dobres et Robb 2000), et nous n'y ferons référence qu'en tant qu'outil permettant de présumer d'intentions d'une collectivité du passé au travers de vestiges matériels, et ceci dans les limites d'une conformité avec les schèmes proposés par Descola dans « Par-delà nature et culture ». Nous solliciterons donc l'*agency* comme un outil à la fois compatible avec l'archéologie et avec les quatre modes d'identification proposés par Descola (2005). Cette théorie constituera notre passerelle permettant de passer de manière concrète entre les disciplines de l'anthropologie et de l'archéologie.

1.5. Agentivité et image

En ce qui concerne les expressions graphiques, l'*agency* se fonde largement sur les théories d'Alfred Gell (1998) en anthropologie de l'art. La base de sa théorie est que l'objet d'art se définit par les

différentes intentionnalités qu'il concentre, plutôt que par le critère discutable de sa beauté. Ce qui se rapporte à un objet d'art, ou ce qui peut y être assimilé, acquiert une force ou un pouvoir de fascination pour nous en tant qu'il est perçu comme un indicateur de ce qu'il y avait dans l'esprit des personnes qui l'ont fabriqué ou utilisé. L'objet d'art véhicule à la fois des intentions qui sont à l'origine de sa création, mais aussi une agentivité propre. Cet objet est ainsi beaucoup plus qu'un simple relais dans le réseau des relations sociales, il en est un acteur lui-même.

1.5.1. Les modalités de la figuration et les ontologies chez Philippe Descola

Se situant dans une perspective proche de celle de l'agentivité des images, Descola a développé un cycle de cours sur les modalités de la figuration et l'ontologie des images au Collège de France (Descola 2007, 2008, 2010a, 2011a, 2012) et à l'occasion d'une exposition au Quai Branly qui a donné lieu à un catalogue (Descola 2010b). Pour lui :

« [...] si l'on entend [...] par figuration l'opération universelle au moyen de laquelle des objets matériels sont transformés en agents de la vie sociale parce qu'on leur donne la fonction d'évoquer avec plus ou moins de ressemblance un prototype réel ou imaginaire, alors cette manière immémoriale de rendre présentes les choses invisibles ne peut échapper aux contraintes imposées par les quatre modes d'inférence précédemment évoqués. Chacun d'entre eux devra guider ce qui est représentable et ce qui ne l'est pas, car chacun détermine à sa manière ce qui, dans le tissu continu des choses et dans le flux des images possibles, peut être discerné ou non, fantasmé ou non. De ce fait, on ne figurera pas de la même façon un animal perçu comme un sujet, ainsi que le postule l'animisme, ou perçu comme un emblème représentant un ensemble de qualités, ainsi que le suppose le totémisme, ou perçu comme un objet sans intériorité, ainsi que le veut le naturalisme.»

(Descola 2010b, p.17).

Ainsi, les jugements d'identité qui définissent les modes d'identifications peuvent également être visibles dans les images, car figurer c'est « donner à voir l'armature ontologique du réel » (Descola 2010b, p.17). Ainsi, à chaque ontologie correspond également une iconologie⁶⁰ que nous proposons de présenter brièvement sur la base des travaux de Descola⁶¹.

60 Ceci, bien sûr en gardant à l'esprit que « toutes les images iconiques n'ont pas nécessairement une dimension ontologique » (Descola 2010b, p.17).

61 Pour une illustration adéquate des modalités de figuration dans les différentes ontologies voir Descola 2010b.

1.5.1.1. *La figuration naturaliste*

Selon Philippe Descola, « les deux traits qu'une figuration naturaliste doit au premier chef objectiver sont l'intériorité distinctive de chaque humain et la continuité physique des êtres et des choses dans un espace homogène » (Descola 2010b, p.73). Ainsi, la figuration naturaliste est bien représentée par deux genres inédits apparus avec le monde moderne (et probablement un peu avant dans l'Europe du Nord au 15^{ème} siècle) : la « peinture de l'âme » et « l'imitation de la nature ».

La « peinture de l'âme » apparaît notamment dans les enluminures avec une irruption de la figuration de l'individu, sous les traits de personnages aux traits réalistes, dans un cadre réaliste, en train de réaliser des tâches réalistes. L'accent est mis sur les traits de la personnalité à travers le visage, la physionomie, les attitudes propres, et des interactions entre personnages humains. Ces personnages représentés sont d'ailleurs « des personnages de chair et d'os, pas seulement incarnations d'une idée, d'un symbole, d'un statut » (Descola 2010b, p.80). Imperfections physiques et traits de caractère déplaisants ne sont pas dissimulés, et ne sont pas le reflet d'un modèle préétabli puisque la figuration s'intéresse avant tout à des individualités plutôt qu'à des catégories de personnages, et ne s'arrête donc pas à des descriptions typologiques standardisées (en cela, cette figuration s'éloigne des portraits réalistes de personnages puissants de l'antiquité ou des icônes de l'Orient chrétien). Parallèlement à ce mouvement d'individuation des personnages représentés, s'opère une individuation des peintres qui commencent à signer, et à se représenter dans les tableaux, l'art devenant l'expression d'une personnalité propre.

L'art devient également une « imitation de la nature » permettant de reconstruire le monde avec un souci d'objectivité du réel. Les paysages et les arrière-plans ne sont pas une simple « décoration », comme dans l'antiquité, mais s'autonomisent progressivement des scènes religieuses, notamment grâce à la perspective. Ceci jusqu'à la naissance de la peinture de paysage, un genre qui propose une représentation objective du paysage sans humains, qui semble évidemment liée à l'idée naissante d'une nature objective. La maîtrise de la perspective monofocale et l'invention de la vision panoramique soulignent l'idée d'un découpage arbitraire par l'artiste d'un morceau du monde infini, d'un morceau de l'espace homogène.

Dans la figuration naturaliste, le monde des choses est donc présenté comme ayant une « factualité intrinsèque » alors que le monde des humains est dominé par l'arbitraire du sens (Descola 2005). La « peinture de l'âme » consiste en une représentation de l'intériorité comme indice de singularité des humains, et l'« imitation de la nature » consiste en une représentation d'un monde physique qui mérite d'être observé et décrit pour lui-même (Descola 2010b).

1.5.1.2. *La figuration totémiste*

Selon Philippe Descola :

«Figurer une telle ontologie, c'est [...] donner à voir sans ambiguïté que les membres humains et non humains d'une classe totémique partagent une même identité essentielle et matérielle ; identité essentielle car ils ont en commun d'être issus d'un même prototype originaire, c'est-à-dire d'un même stock de principes d'individuation localisé dans un site ; identité physique car ils sont faits de la même substance, sont organisés selon une structure identique et possèdent de ce fait le même genre de tempérament et de disposition à agir »

(Descola 2010b, p.127).

Trois stratégies figuratives qui sont des transformations les unes des autres s'observent dans l'Australie aborigène (Descola 2010b) :

a) Des figurations présentant un ordre totémique actualisé par l'événement

La Tradition figurative des Yolngu du nord-est de la terre d'Arnhem en est l'exemple type. Le terme d' « image », dans cette culture, désigne n'importe quel motif, visible dans l'environnement, ou tracé par les humains, du moment qu'il résulte d'une action intentionnelle accomplie autrefois par un être du Rêve. Ces actes ordonnateurs sont reproduits dans des supports très divers : dessins sur le sable, motifs de jeu de ficelle, peintures corporelles, peintures sur écorce, motifs tracés sur les objets rituels (donc parure, art mobilier, art rupestre). « La peinture sur écorce Yolngu combine de façon originale une pictographie, une héraldique et une topographie » (Descola 2010b, p.128). En effet, chaque peinture consiste en une séquence d'un récit étiologique, le tableau est généralement découpé en blocs qui sont eux même chaque péripétie de la séquence (dans lesquels figurent les êtres totémiques) et, la position des blocs les uns par rapport aux autres reflète l'emplacement topographique des lieux.

« Chaque peinture sur écorce Yolngu figure donc à la fois un récit ordonnateur du temps du Rêve, la genèse d'un environnement, une carte schématisant des traits topographiques et une sorte d'écu armorial, l'ensemble attestant d'un lien profond entre un groupe de filiation, un site et une genèse ontologique. »

(Descola 2010b, p.128)

b) Des figurations de l'ordre totémique incorporé dans les êtres

Il s'agit d'une figuration de cet ordre au moyen de l'image de ceux qui l'ont engendré sans montrer le résultat de leur action. L'événement qui donne naissance à un ordre totémique est ainsi condensé en un personnage. Ce type de figuration montre que l'organisation totémique s'est déployée à partir du corps même de l'être du Rêve dont les subdivisions internes sont minutieusement dépeintes. Dans la

partie nord-occidentale de la terre d'Arnhem, ce résultat est notamment « obtenu par le procédé, dit des rayons X dans la littérature ethnographique, consistant à représenter sur des plaques d'écorce des contours animaux ou humanoïdes dont les organes internes, et parfois le squelette, sont dépeints avec une grande exactitude, une technique figurative à l'évidence très ancienne puisque des images similaires, certaines datant de plusieurs millénaires, se rencontrent dans les abris-sous-roche de la région » (Descola 2010b, p.130).

Les Kunwinjku, toujours dans le nord-ouest de la Terre d'Arnhem, étudiés par Luke Taylor (1996) montrent un art profane qui s'oppose à un art sacré.

L'art profane présente des sortes de modèles de découpe du gibier. Il s'agit du contour d'un animal inerte, souvent de profil, dont les articulations et organes sont figurés (généralement le nerf optique, le tube digestif, le cœur, le foie, les poumons et l'estomac). Des zones hachurées indiquent les meilleurs parties pour la consommation. Ces figurations qui ont une fonction décorative, rappellent la nécessité de partager le gibier, et permettent un enseignement de l'anatomie aux enfants.

Un art sacré offre les mêmes caractéristiques mais représente un être du Rêve et non un gibier ordinaire. En plus des organes, de fines hachures contrastées en blanc, jaune et rouge le signalent. Ces hachures sont différentes en fonction des êtres du Rêve et donc propres à chaque clan qui en découle. Ces motifs sur les écorces sont identiques à ceux des peintures corporelles des hommes lors des rituels, ce sont les motifs qu'arboraient les êtres du Rêve (et ils sont en même temps ses organes).

La figuration des êtres du Rêve sous forme animale présente une parfaite immobilité, en tant qu'ils représentent la charte intemporelle de l'organisation totémique. Chaque être du Rêve se détache d'un fond uni, sans décor externe ou évocation du milieu ambiant. Ce n'est pas un être particulier situé dans le monde, mais un condensé de certaines qualités du monde enveloppé dans un être particulier (Ingold 2000).

« Au-delà de ce prototype totémique il n'y a rien d'autre, pas de contexte, d'environnement ou de temporalité ; si ce n'est peut-être ailleurs un autre être du même genre, contenant d'autres qualités du monde, mais jamais représenté de façon contiguë. »

(Descola 2010b, p.132)

c) L'ordre incorporé dans les lieux

Il s'agit de la figuration exclusive du résultat de l'ordre totémique, en omettant ceux qui en sont la cause. Cette stratégie figurative est bien représentée dans les peintures pointillistes du Désert Central (Pintupi, Walbiri, Pitjatjantjara et différents groupes Aranda). Les tableaux sont récents mais prolongent une tradition iconographique qui s'exprimait antérieurement sur d'autres supports. Ils

représentent, comme chez les Yolngu, des segments d'itinéraires des êtres du Rêve et des traces laissées. A la différence que les prototypes totémiques n'apparaissent jamais directement. Les motifs dessinés servent à illustrer des histoires du temps du Rêve, et on ponctue le récit par la représentation des traces laissées.

« Un cercle représente un campement ; des lignes en étoile à partir d'un cercle, les mouvements par rapport à un site central ; cinq cercles en quinconce reliés par des lignes, la déambulation dans une région ; un demi-cercle figure une personne immobile ; tandis que divers signes stéréotypés représentent de façon schématique mais réaliste les empreintes de pas laissées par tel ou tel être du Rêve dans son avatar animal. »

(Descola 2010b, p.136).

Cette forme graphique est proche d'une pictographie car elle emploie des graphèmes de base, des combinaisons en séquences et certains référents constants. Elle s'apparente aussi à une cartographie, ou à un itinéraire. Les éléments remarquables du relief ne sont pas figurés, mais les traces elles-mêmes deviendront le relief. En réalité il ne s'agit pas de paysage en tant que portion du territoire embrassé par la vue mais de figuration de trajets.

1.5.1.3. *La figuration analogiste*

« Figurer une ontologie analogiste, c'est [...] donner à voir tout à la fois que l'ensemble des existants est fragmenté en une pluralité d'instances et de déterminations, et qu'il existe néanmoins toujours une voie par laquelle on pourra associer certaines de ces singularités. »

(Descola 2010b, p.165)

Il s'agit donc dans la figuration analogiste de rendre présents des réseaux de correspondance entre des éléments discontinus. Des segments du monde disparates et reconnectés sont représentés par le biais de symétries, de hiérarchies, etc. Ce type de figuration est parfois difficile à identifier car l'analogisme essaie d'objectiver un schème plus abstrait que les autres ontologies: une métarelation composée de relations hétérogènes.

Figurer des réseaux peut se faire en donnant à voir des maillages, des emboîtements, des répétitions et déclinaisons d'un motif à différents niveaux d'enchâssement, des distributions hiérarchiques démultipliées de type « fractales », etc. Les êtres composites et les chimères sont également des figures classiques de l'ontologie analogiste. Ceci car la chimère regroupe dans une entité unique les caractéristiques de l'analogisme, en combinant une hétérogénéité des éléments et une cohérence de leurs liaisons par l'impression d'un schéma corporel vraisemblable, d'un animal viable.

Les représentations de cosmogrammes (mandalas tantriques et bouddhistes) et les figurations de l'univers comme un guide de méditation, un parcours, un itinéraire à suivre, etc. sont elles aussi

classiques dans l'analogisme. Une caractéristique centrale de la pensée analogiste étant de décliner des correspondances entre macrocosme et microcosme, les figurations mettant en correspondance l'univers, le cosmos et les parties du corps humain sont fréquentes. L'humain devient le cadre qui limite la prolifération des signes. Ce type de correspondances, par ailleurs fréquentes dans toutes les cultures, est plus particulièrement systématisées dans l'analogisme à des fins pratiques : lecture du destin, guérisons possibles, fabrication des édifices, etc. Le moyen le plus évident semble être de tracer des signes cosmiques sur le corps qui font écho à divers éléments (corps zodiacal, anatomies tantriques, manuels médicaux chinois...). L'inverse est également possible, puisque dans la peinture chinoise par exemple, ce sont les paysages représentés qui font écho aux dispositions humaines. Dans ce cas, il s'agit de la représentation d'un « monde en petit », en tant que figuration maîtrisable du cosmos (Descola 2010b).

1.5.1.4. *La figuration animiste*

Les réseaux d'individus équistatutaires que conçoit l'animisme impliquent une figuration qui précise les points de vues liés à un corps individuel, et à une espèce. A l'inverse du naturalisme, c'est une figuration qui ne propose pas de « point de vue objectif » qui serait extérieur aux existants.

Ainsi :

« le défi de la mise en image animique, c'est de rendre perceptible et active la subjectivité des non-humains.[...] Figurer cela (l'animisme), c'est donc rendre visible dans des images l'intériorité des différentes sortes d'existants et montrer comment elle s'incarne dans des enveloppes physiques fort diverses, bien qu'identifiables par des indices d'espèces. Une façon commune de parvenir à cette fin est de combiner des éléments anthropomorphes évoquant l'intentionnalité humaine, généralement un visage, avec des attributs spécifiques évoquant la physicalité d'une espèce. Bien qu'elles semblent composites, les images qui en résultent ne le sont pas vraiment : on ne doit pas y voir des chimères faites de pièces anatomiques empruntées à plusieurs familles zoologiques, tels Pégase ou le Griffon, mais des espèces d'animaux, de plantes et d'esprits dont on signale au moyen de prédicats anthropomorphes qu'ils possèdent bien, tout comme les humains, une intériorité les rendant capables d'une vie sociale et culturelle. »

(Descola 2010b, p.23)

Différentes modalités figuratives sont recensées par Descola pour figurer l'ontologie animiste et sa dialectique entre les concepts d'intériorité et de physicalité :

a) La figuration de l'intériorité des non-humains

Dans les masques des Yupiit (ou Yup'ik au singulier) d'Alaska par exemple, l'insertion d'un visage dans une tête animale sculptée de manière réaliste, ou l'ajout de membres humains à un corps animal,

permet de figurer l'intentionnalité humaine qui adopte le point de vue d'un animal. Ces masques sont, par ailleurs, insérés dans un dispositif scéniques (histoires, cris d'animaux...) soulignant cet état de fait.

Les figurines en ivoire fréquentes chez les Eskimos du Canada et les Tchouktches de Sibérie nord-orientale sont des objets simples, petits et ressemblants, notamment grâce à la fidélité du rendu du mouvement. La figuration du comportement ainsi que le réalisme des animaux sculptés est particulièrement important dans ces objets, car « pour les Inuit, et c'est là une caractéristique plus générale de la figuration animique, une figurine miniature n'est [...] pas tant l'image de la chose qu'elle représente que l'inverse, à savoir l'incorporation de l'essence intérieure d'un animal, d'un esprit ou d'un artefact dont la matérialisation grandeur nature n'est qu'une amplification des qualités déjà contenues dans la figurine. C'est pourquoi le réalisme figuratif revêt une si grande importance : il est d'autant plus crucial que les qualités essentielles du prototype soient identifiables dans la sculpture que c'est en fait celle-ci qui, à rebours de l'opération figurative normale, possède les qualités que le prototype devra manifester. C'est ici l'image qui est le prototype de la chose figurée, le modèle supposé n'en étant qu'une projection plus grande. »

Par ailleurs, Descola décrit ces petites figurines animales en ivoire comme des « pense-bêtes » permettant de conserver aisément ces objets en main et à l'esprit. Comme le fait remarquer Ingold, ces figurines constituent des incorporations matérielles d'une intentionnalité dirigée vers le gibier (Ingold 2000).

« Elles sont si microscopiques que l'on peut les retourner dans la main comme on retourne une image dans la tête ; [...] elles figurent de façon très fidèle un comportement ou une action. Et dépendre un comportement, c'est rendre visible la manifestation d'une intentionnalité autonome, c'est saisir l'expression d'une intériorité qui dicte une conduite, façon économe de rendre présente la subjectivité animale. Emmener avec soi des figurines animales pour un chasseur, c'est non seulement avoir en permanence des animaux « à l'esprit », c'est aussi s'en servir comme des relais matériels dans la relation continue qu'il doit maintenir avec les esprits du gibier dont la générosité assure aux humains un approvisionnement régulier en viande. De fait, la pratique est générale à toute l'aire circumpolaire ; porter sur soi, ou sur ses armes, des figurations d'animaux revient à s'attirer les bonnes grâces de l'animal et des esprits qui le protègent. »

(Descola 2010b, p.32)

b) Le soulignement de l'enveloppe superficielle et interchangeable du corps

L'animisme conçoit la séparabilité de l'âme et du vêtement corporel : les corps sont interchangeables et particularisent une subjectivité qui est généralisée. Ainsi, il est fréquent, dans la figuration animiste, qu'une espèce transparaisse sous une autre. Pour les Yupiit par exemple, les animaux ont la capacité de se « décapuchonner » pour dévoiler leur véritable nature.

« La dissociation entre une identité intérieure et une forme apparente trouve sa solution dans la métamorphose, l'un des moyens que l'ontologie animique a inventé pour que des subjectivités analogues, mais engoncées dans des habits corporels incommensurables, puissent néanmoins communiquer sans trop d'entraves. La métamorphose n'est pas un changement de forme ordinaire, mais le stade culminant d'une relation où chacun, en modifiant la position d'observation que son corps impose, s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même. Par ce déplacement de l'angle d'approche où l'on cherche à se mettre « dans la peau » de l'autre en épousant son intentionnalité, l'humain ne voit plus l'animal comme il le voit d'ordinaire, mais tel que celui-ci se voit lui-même, c'est-à-dire en humain, et le chamane est aperçu comme il ne se voit pas d'habitude, mais tel qu'il souhaite être vu, c'est-à-dire en animal. »

(Descola 2010b, p.26)

Des dispositifs de basculement, de commutation, peuvent être mis en œuvre pour exprimer le changement de la perspective lié à la métamorphose. C'est par exemple le cas des masques articulés des Kwakwaka'wakw de la côte Nord-Ouest du Pacifique, qui basculent généralement d'une tête animale à un visage humain.

Le costume Inuit récapitule l'anatomie animale (Chaussonnet 1988 ; David et Karlin 2003) « de sorte que, en revêtant un costume animal, les humains empruntent aux animaux leurs aptitudes biologiques et donc l'efficacité avec laquelle ils tirent parti de leur environnement» (Descola 2010b, p.36). Cette volonté d'emprunter le corps animal existe dans le costume comme dans la parure (emprunter l'intériorité de l'animal en revanche, se fait plus particulièrement à l'aide du masque).

Dans la parure amazonienne, ajouter au corps humains des pièces animales peut aussi avoir pour objet de « retrouver la plénitude physique d'un temps disparu » (Descola 2010b, p.36), puisque « avant la spéciation des physicalités dont les mythes ont pour mission de retracer les circonstances, tous les êtres vivants avaient un même type de corps, conçu par analogie avec celui des humains, mais combinant l'ensemble des capacités à présent réparties entre les différentes espèces » (Descola 2010b, p.36). Dans ce cas, il ne s'agit donc pas d'une simple ornementation. La parure n'est pas un façonnage par les arts et la culture d'un corps perçu comme trop naturel : c'est au contraire la sur-naturalisation d'un corps à la physicalité trop spécialisée afin qu'il retrouve la polyvalence que la spéciation lui avait fait perdre (Descola 2010b).

1.6. Précisions concernant les concepts protéiformes d'animisme et de totémisme

L'étude de l'ontologie du magdalénien moyen devrait *a priori* plus probablement concerner une discussion entre les modes d'identification de l'animisme et du totémisme (voir partie 2, 2.6.3. « Les ontologies en tant que récit non assumé »). Or, ces termes sont classiques dans l'anthropologie mais largement revisités par Descola pour les refondre en tant que concepts originaux.

Ainsi, lorsque nous abordons l'animisme et le totémisme dans ce travail, c'est en adoptant les définitions qu'en donne Descola (2005), à un niveau ontologique. Il est impératif de garder à l'esprit que ces définitions sont généralement éloignées des interprétations du Paléolithique supérieur qui ont pu être faites par des préhistoriens sur la base des mêmes termes, dans la mesure où ces concepts présentent une épaisseur historique importante.

1.6.1. Les totémismes

Il a été remarqué que « le concept de totémisme est toujours demeuré en phase de construction, marquée par des tentatives successives de délimitation de ses contours définitifs » (Rosa 1998, p.170). Dans les premières définitions qui sont données du totémisme, on souligne la connexion entre une espèce naturelle et un clan exogame, avec une croyance selon laquelle les individus appartiennent à l'espèce en question, ce qui implique une attitude de « respect » vis-à-vis de cette espèce (Desveaux 1991b). Ce respect dû à l'espèce totémique passe notamment, dans la conception frazérienne du totémisme (Frazer 1899), par un tabou alimentaire : il est interdit de tuer et de manger le totem. Cette première définition du totémisme éloigne certaines sociétés de l'Occident moderne, en les rejetant dans la nature. Dans cette perspective, le totémisme a effectivement pour effet d'isoler le sauvage du civilisé. Ceci car le totémisme implique un univers d'attitudes mentales qui serait incompatible avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature telle que conçue par les sociétés occidentales modernes (Lévi-Strauss 1962a).

Emile Durkheim, quant à lui, fait du totémisme un point d'articulation entre le social et son extériorité. Le clan est interprété comme la manifestation la plus simple des institutions sociales, et l'identification à un emblème permet de passer, selon l'auteur, d'un simple agrégat d'individus à une

véritable totalité sociale. Le totémisme est un moyen utilisé par les individus pour créer de la société en se fixant sur un objet (une forme animale ou végétale) qui devient ainsi sacré.

« Voilà en quoi consiste réellement le totem : il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte. On est ainsi mieux en état de comprendre ce que veut dire l'indigène quand il affirme que les gens de la phratrie du Corbeau, par exemple, sont des corbeaux. Il n'entend pas précisément que ce sont des corbeaux au sens vulgaire et empirique du mot, mais qu'en eux tous se trouve un principe, qui constitue ce qu'ils ont de plus essentiel, qui leur est commun avec les animaux du même nom, et qui est pensé sous la forme extérieure du corbeau. »

(Durkheim 1912, p.270)

Les croyances totémistes sont pour Durkheim quelque chose de réel, de positif, mais qui se trompe sur ses raisons. Elles n'ont pas pour but la description du réel, mais le lien social entre les membres du clan⁶².

Le totémisme a longtemps été projeté du côté d'un fonctionnement archaïque, comme s'il était le premier degré de la religion et/ou de l'institution sociale. Ainsi, il est tout à fait évident que le moment fort des débats anthropologiques concernant le totémisme se situe au tournant du 20^{ème} siècle (Rosa 2003), dans la mesure où le totémisme est considéré comme la notion clé de la théorie évolutionniste. Et, de manière attendue, le dépassement de l'évolutionnisme comme théorie dominante correspond à la récession progressive du totémisme en tant que problématique anthropologique (Desveaux 1991b, p.709-710).

Pour Claude Lévi-Strauss, le totémisme est une médiation entre nature et culture qui a longtemps été saisie de manière partielle, cantonné dans un domaine ou l'autre, alors qu'il est précisément un moyen de transcender leur opposition (Lévi-Strauss 1962a, 1962b). En cela, le totémisme est pour lui une caractéristique universelle, et il souhaite donc déconstruire le totémisme en tant que concept anthropologique, pour dissiper ce qu'il appelle « l'illusion totémique ». Car, si l'illusion du totémisme recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous, et il n'est donc pas nécessaire de connaître l'ethnographie pour aborder le totémisme (Lévi-Strauss 1962a).

« Dans Le Totémisme aujourd'hui, Lévi-Strauss a développé l'idée que le totémisme était moins une institution propre aux sociétés dites « primitives » que l'expression d'une logique classificatoire universelle utilisant les écarts différentiels observables entre les espèces animales et végétales afin de conceptualiser les discontinuités entre les groupes sociaux. »

(Descola 2005, p.177)

62 Voir les commentaires de Charbonnier (2015) sur le sujet, notamment.

Dans le totémisme de Lévi-Strauss, chaque espèce n'est pas « pareille » que chaque groupe humain ; mais, les animaux et les hommes sont « pareillement différents » : ce sont deux séries discontinues qui peuvent être comparées. Les humains et les espèces animales sont comparables dans leur caractère discontinu, et non dans des particularités et des homologues qui seraient réalisées terme à terme (Lévi-Strauss 1962a). Le totémisme selon Lévi-Strauss consiste donc à percevoir la différenciation des espèces dans l'ordre de la nature et se servir des écarts perçus pour rendre compte d'une différenciation au sein de l'ordre social. Il s'agit d'abord de l'exercice d'une logique de classification.

Finalement, lorsque Descola exhume à son tour la question du totémisme, il n'en fait ni un système naturel, ni un système social, ni un système permettant une médiation entre les deux domaines. Car, ces domaines de la nature et de la culture ne semblent pas opérant dans le régime ontologique de l'Australie aborigène. Pour Descola, le totémisme désigne une formation cosmologique singulière, où l'identité des groupes humains est définie par le partage de propriétés morales et physiques avec certains éléments naturels. Il ne s'agit donc pas d'une expression générale de la raison classificatoire comme le définit Lévi-Strauss. Et, il ne s'agit pas, non plus, d'un système défini par ses formes sociales, faisant apparaître des clans humains séparés – les possibles réalisations morphologiques du totémisme au niveau social ne pouvant être qu'une expression contingente.

En définitive, dans la définition de Descola :

« [...] les groupes totémiques ne revendiquent pas plus une ressemblance à une espèce animale qu'ils ne projettent dans le monde leur morphologie sociale, ils disposent simplement d'une identité collective partagée avec des non-humains, et qui s'enracine dans des êtres mythologiques. »

(Charbonnier 2015, p.277)

1.6.2. Les animismes

Le concept anthropologique d'animisme est particulièrement ancien puisqu'il pourrait même être le premier de l'histoire de la discipline (Bird-David 1999). Il est d'abord développé par l'anthropologue anglais Edward Tylor dans « Primitive culture » (1871), permettant à l'auteur d'interpréter la variété des cultures et des croyances étrangères à l'Occident moderne comme étant les indices de stades antérieurs d'une évolution religieuse. La théorie de Tylor fait effectivement de l'animisme le terreau de la religion universelle, qui explique l'origine et la succession des principales croyances religieuses de l'humanité : l'idée de l'âme distincte du corps, le culte des morts et des ancêtres, la croyance aux esprits, puis à des divinités supérieures, et enfin à un Dieu unique. Pour Tylor, la quasi-totalité des croyances

traversant des cultures à tous niveaux de civilisation sont des dérivations psychologiques de la notion universelle d'âme. La croyance à l'existence d'un principe animique vital détachable du corps est le résultat de la perception de certains phénomènes (rêve, maladie, mort notamment). Il n'existe pas exactement chez Tylor une succession linéaire et déterminée de stades évolutifs qui apparaîtraient après la gestation des premières croyances animistes. En effet, les différentes ramifications de l'animisme (jusqu'au polythéisme et au monothéisme) sont, d'après Tylor, déjà repérables en germe chez les « populations primitives ». Bien qu'une pensée évolutionniste soit assumée, il existe donc néanmoins une diversité culturelle à l'intérieur de l'animisme (Rosa 2003).

Pour Tylor (1871), l'animisme implique que l'on « considère que des êtres spirituels affectent ou contrôlent les événements du monde matériel, ainsi que la vie humaine ici bas et dans l'au-delà. Ces êtres étant censés entretenir des relations avec les hommes, et éprouver du plaisir ou de la peine de leurs actions, la croyance en leur existence mène naturellement, et on pourrait dire inévitablement, tôt ou tard à une attitude de vénération ou de sacrifice. Ainsi, l'animisme dans son plein développement inclut la croyance en des entités spirituelles et en leur existence post mortem, en l'existence de divinités manipulatrices et d'esprits subordonnés, et cette doctrine résulte pratiquement dans une sorte de sacralisation positive » (Tylor 1871, p.426-427, cité et traduit par Charbonnier 2015).

La définition de Tylor offre une place importante à la psychologie, davantage qu'à la sociologie, (Charbonnier 2015) et s'intéresse plus précisément aux qualités de l'esprit humain, et à leurs différents stades de développements, depuis la pensée primitive jusqu'à la pensée moderne.

En tant que tel, l'animisme se réfère à une compréhension erronée de la réalité, prêtant aux peuples colonisés des représentations enfantines. Car en effet, pour Tylor, c'est « l'indisponibilité du concept de nature objective qui intervient comme critère de distinction entre la pensée primitive et la pensée moderne » (Tylor 1871, p.40, cité et traduit par Charbonnier 2015), et « l'idée d'une distinction psychique entre l'homme et l'animal, qui prévaut dans le monde civilisé, n'existe pas chez les races inférieures » (Tylor 1871, p.469, cité et traduit par Charbonnier 2015).

Tylor a développé ce concept dans une ambiance intellectuelle de revendication de la science matérialiste comme seule possibilité d'accéder à la connaissance réelle du monde, faisant de l'animisme un sous-développement cognitif et une vision équivoque de la réalité, sous l'influence de l'évolutionnisme de son époque. Cette définition de l'animisme selon Tylor, a été peu employée par l'anthropologie pendant la centaine d'années qui a suivi l'abandon de l'évolutionnisme. Pour autant, c'est cette définition qui transparaît jusqu'à récemment dans la plupart des définitions qui peuvent être données du terme dans la littérature « grand-public » comme académique (Bird-David 1999).

Un réemploi récent du concept d'animisme est à souligner chez différents auteurs (Bird-David 1999 ; Ingold 2000 ; Descola 2005 ; etc.). Cette nouvelle utilisation de la notion se fait toutefois dans un sens très éloigné de celui de Tylor (voir Partie 2, 1.3. « Un animisme social »). Comme nous l'avons évoqué, pour Descola, l'animisme se définit par la généralisation aux non-humains d'une intériorité de type humain combinée à la discontinuité des physicalités corporelles (Descola 2005). C'est un régime ontologique dans lequel les humains imputent une intériorité identique à la leur à des non-humains (voir partie 2, 2.2.1. « L'animisme »).

Il semble exister une mise en relation, voire la supposition d'une équivalence, entre animisme et chamanisme chez certains auteurs (et parfois des préhistoriens, voir partie 4, 1.1.4. « Chamanisme et animisme des Préhistoriques »). Il s'agit dans ce sens d'un éloignement manifeste vis-à-vis de la définition que Descola donne de l'animisme. En effet, l'idée de chamanisme se détache des questions ontologiques de divers « jugements d'identité » possible à propos des existants pour se préoccuper d'une forme sociale particulière.

Car en effet, le chamanisme implique avant tout la présence de chamans, donc d'hommes supposément dotés de certains pouvoirs, des spécialistes, qui se distinguent d'autres individus qui sont profanes. Toutefois, définir un mode d'identification, ou même une religion, sur cette seule base paraît délicat. En effet, « l'expression de « chamaniste » appliquée à une religion pour en définir la spécificité pourrait paraître aussi cocasse que celle de « prêtre » appliquée aux nôtres » (Testart 2016, p.328).

Si le chamanisme est vu comme une religion impliquant des individus choisis qui communiquent avec des puissances surnaturelles et utilisent de techniques d'extase, cette définition donne un rôle démesuré du chaman dans une société et dans son idéologie. Or, le rôle sociologique du chaman est très variable dans l'animisme.

« C'est comme si l'on décrétait l'unité du brahmanisme, de la religion grecque et du christianisme au prétexte que l'on y trouve la figure centrale d'un prêtre, instrument d'une médiation liturgique avec le divin qui marque un sacrifice réel ou symbolique. Or, dans l'Amérique indienne à tout le moins, la part prise par les chamans dans la gestion des rapports avec les différentes entités qui peuplent le cosmos peut être tout à fait négligeable.»

(Descola 2005, p.43)

En effet, dans les collectifs animistes, la plupart des relations aux animaux ne passent pas par l'intermédiaire d'un chaman, et chacun a accès à une relation sociale avec les non-humains (Descola 2005). Les sociétés d'indiens d'Amérique du nord ou les Inuit n'ont ainsi jamais été décrites comme « chamaniques », car la plupart des hommes ont les pouvoirs d'accéder au surnaturel (grâce notamment à des visions d'animaux en rêve) (Testart 2016). Les chamans y ont une spécialité de guérisseur, mais

n'interviennent pas dans les grandes cérémonies religieuses : « ces religions ne sont donc pas chamaniques bien qu'elles aient des chamans » (Testart 2016, p.329).

Inversement, on peut trouver des chamans et du chamanisme dans des collectifs dont le régime ontologique n'est pas animiste. En Sibérie, un chamanisme propre aux peuples paléo-asiates se distingue d'un chamanisme des peuples altaïques. Or, ces deux versions du chamanisme montrent des schémas relationnels très distincts, le premier étant hétérarchique et le deuxième hiérarchique. Ainsi, l'un paraît relever d'un animisme orthodoxe alors que l'autre est largement influencé par l'analogisme (Stépanoff, comm. orale).

Parfois encore, le chamanisme est supposé être un trait distinctif des chasseurs-cueilleurs. Or, il a été observé que le chamanisme de Sibérie concerne des éleveurs tout autant que des chasseurs-cueilleurs (Testart 2016 ; Hamayon 1990). En Amazonie, à part quelques peuples rares, le chamanisme concerne des horticulteurs (Descola 2005, Testart 2016). Ainsi, cette généralisation pourrait constituer « une thèse aberrante : tous les chasseurs-cueilleurs auraient à peu près le même type de religion, que l'on appellera, selon les goûts, « animiste » ou « chamanique ». Le premier qualificatif ne veut pas dire grand-chose si l'on entend par là la croyance en des esprits, laquelle est probablement de toutes les religions [...] et ne saurait donc qualifier aucune religion en particulier » (Testart 2016, p.328).

Il nous semble effectivement que si le chamanisme n'est pas défini par la présence de chamans, mais par un concept flou et global se rapprochant de l'animisme, c'est exclusivement dans le sens d'un animisme au sens de Tylor, et aucunement un animisme ontologique comme il est défini par Descola.

1.6.3. Animisme et/ou totémisme

Dans « primitive culture » de Tylor, il n'existe pas d'exclusion entre les concepts d'animisme et de totémisme. Au contraire, l'animisme en tant que disposition psychologique à la source de l'ensemble des croyances impliquant « que des êtres spirituels affectent ou contrôlent les événements du monde matériel, ainsi que la vie humaine ici bas et dans l'au-delà » (Tylor 1871), est un principe commun à la quasi-totalité des formes religieuses. Dans cette perspective, le totémisme est conçu comme un déploiement potentiel de l'animisme - l'une de ses branches. Le totémisme est une preuve de « la diversité culturelle à l'intérieur de l'animisme » (Rosa 2003, p.22), que Tylor « classifiait comme une variante du culte des animaux, notamment la vénération d'une espèce en tant que parent et ancêtre d'un groupe de filiation. Elle n'était pas à confondre avec d'autres sous-sections du même chapitre, comme celle des animaux qui incarnaient une divinité, ou comme celle que l'auteur appelait « *species-deities* », c'est-à-dire la conception d'un archétype sacré de chaque espèce animale » (Rosa 2003, p.22).

Pour Descola en revanche, ces deux concepts anthropologiques traduisent des positions ontologiques distinctes. Le totémisme contraste avec l'animisme, ces concepts se réfèrent à deux manières divergentes d'identifier les existants : elles n'articulent pas les continuités et discontinuités entre une intériorité et une physicalité selon un même plan (Descola 2005). Or, selon Descola (2005, 2010), il existe toujours un mode d'identification principal, même si un autre peut lui coexister sous une forme mineure.

Ainsi, le terme « *totem* » est un mot Ojibwa (voir Desveaux 1991b, à propos de l'origine du mot et de sa polysémie, entre « division entre clans » et « possession individuelle d'un esprit tutélaire »). Or, les Ojibwa montrent d'après Descola (explications dans Descola 2005 p.235) un mode d'identification qui est clairement animiste. On ne conçoit pas chez les Obijwa de continuité physique et spirituelle entre humains et espèces éponymes comme dans le totémisme ontologique orthodoxe de Descola. Il s'agit plutôt d'une relation métaphorique, d'un totémisme au sens de Lévi-Strauss, avec toutefois un rapport privilégié entre personne humaine et espèce animale qui prend une évidente coloration totémique.

Ainsi, « le totémisme, au sens où je [Philippe Descola] l'ai défini, peut être présent sur un mode mineur ou à l'état d'esquisse dans des ontologies animiques, même lorsque, faute de groupes segmentés par la filiation, il n'existe pas de véritables institutions totémiques » (Descola 2005, p.240). A propos de la Sibérie également, on pourra remarquer qu'« animisme et analogisme [...] ne se partagent pas l'immensité sibérienne en empires aux frontières bien gardées. Ces modes de compréhension et les images auxquelles ils donnent naissance sont plutôt attachés à des situations pragmatiques que les

sociétés de Sibérie connaissent toutes, mais auxquelles elles accordent une importance sociale variable » (Stépanoff 2010, p.68).

Ainsi, bien que deux modes d'identifications puissent cohabiter sur un même territoire et au sein d'une même population, un mode d'identification n'est pas soluble dans l'autre, et l'origine de l'un n'est pas à chercher dans la préexistence de l'autre. Il existe un éventuel feuilletage entre animisme et totémisme, mais pas d'imprégnation de l'un sur l'autre⁶³.

*

En conclusion, la perspective historique nous paraît constituer un détour non nécessaire pour tenter de définir le mode d'identification du Magdalénien moyen. Une démarche archéologique prenant appui sur l'« universalisme relatif » du modèle des quatre modes d'identification proposés par Descola (2005) nous semble en revanche pouvoir impulser une nouvelle voie d'investigation pour un comparatisme ethnographique structuré qui pourrait permettre d'approcher les collectivités du passé. La conception d'une variété de contrastes ontologiques permet à la fois de se détacher de l'opposition paralysante entre nature et culture, et d'éviter les impasses méthodologiques du relativisme ou de l'universalisme absolu. Enfin, la considération d'une agentivité des artefacts nous permet de concevoir une manière concrète de rattacher les vestiges matériels et les images aux schèmes de la pratique. La qualité de « guide » de « Par-delà nature et culture », et notamment la précision des définitions que

63 Voir la controverse entre Sahlins et Descola (Sahlins 2014 ; Descola 2014c) : l'idée de l'anthropomorphisme en tant que concept psychologique qui pourrait être à l'origine de différents animismes (Sahlins) ou l'anthropocentrisme en tant que concept anthropologique dérivant d'un mode d'identification (Descola).

propose l'ouvrage, constituent évidemment un atout important pour l'exploration des vestiges du Magdalénien moyen en terme de modes d'identification.

II – Des vestiges recensés à l'ontologie supposée

2.1. Les étapes de l'investigation

L'interprétation archéologique procède généralement depuis des vestiges archéologiques vers des concepts interprétatifs relevant d'un fonctionnement plus général.

Ces deux temps se succèdent par exemple dans l'interprétation archéologique telle que décrite par Alain Testart (2012, p.189). On observe d'abord une analyse des données factuelles par l'archéologie. Et ensuite, un appel à des données ethnographiques ou historiques qui fournissent des modèles.

De manière proche pour Alain Gallay (2011, 2012), la construction de l'interprétation en archéologie comporte dans une partie inférieure, le champ des observations archéologiques et des références ethnohistoriques, ainsi que le domaine des références que l'on peut raisonnablement induire de ces dernières. Et, dans une partie supérieure, les principales interprétations « anthropologiques » qu'il est possible de tirer des observations (un choix des possibles renvoyant au domaine sémantique présenté).

Pour mener à bien notre projet, nous nous efforcerons de suivre cette voie classique de l'interprétation archéologique. Ainsi, nous présenterons dans la prochaine partie de ce mémoire trois chapitres concernant des domaines d'étude distincts, la pratique de l'art pariétal, les modalités de la boucherie et le traitement des corps humains, en évoluant depuis l'exposition des données concernant chaque domaine thématique, vers des interprétations anthropologiques.

Chacun de ces chapitres sera organisé de la manière suivante :

– 1. Nous procéderons d'abord à un exposé des faits archéologiques au plus proche de la recherche actuelle pour le Magdalénien moyen et dans le domaine concerné⁶⁴. Ceci permettra de fournir un certain nombre de données aux lecteurs qui ne seraient pas spécialistes.

– 2. Nous ferons appel à des données ethnographiques, de manière à observer la forme que prend le domaine étudié dans chacun des modes d'identification décrits par Descola.

– 3. Ensuite, nous analyserons les faits archéologiques du Magdalénien moyen à la lumière des différentes perspectives ontologiques, et nous proposerons le cas échéant, une interprétation quant à la portée des vestiges discutés et des actions qu'ils impliquent en termes de mode d'identification.

De manière à conserver une classification qui puisse paraître usuelle aux archéologues du Paléolithique, nous avons décidé de proposer dans cette partie un classement par « actions de transformation de la matière », qui sont spontanément matérielles et idéelles. Dans ce cadre, les productions graphiques sont, au même titre que les autres actions, considérées comme des transformations de la matière en agents de la vie sociale (Descola 2010b, p.18).

Ces catégories conservent inévitablement la marque d'une ontologie naturaliste. En effet, il n'existe pas de raisons objectives de séparer *a priori* le traitement des cadavres humains du traitement des carcasses animales, par exemple. Il faut toutefois voir la présence de deux chapitres distincts, traitant exclusivement des animaux, puis exclusivement des humains, comme une manière d'intégrer les derniers aux questionnements concernant les premiers (donc la possibilité d'interroger une continuité plutôt que le respect d'une discontinuité supposée entre humains et animaux).

Ces catégories sont en définitive conçues comme des passerelles de dialogue entre l'archéologie et le modèle de Descola. Elles sont des points de départ, des catégories temporaires et non figées, permettant d'utiliser des données actuelles rangées dans des catégories proches dans l'archéologie ou l'ethnographie, de manière à mettre en place pour chacune un « état des connaissances », et facilitant leur transfert vers les modes d'identification, dans la mesure où elles sont tout de même en partie déchargées au préalable d'un excédant de naturalisme qui aurait pu nuire à leur élasticité.

Au cours de l'étape de comparaison, ces catégories pourraient être rapprochées de domaines un peu distincts issus de l'ethnographie. Ainsi, certains traits propres à des modalités de figuration chez un

⁶⁴ Il faudra néanmoins se méfier d'un certain naturalisme parfois directement transposé du fonctionnement de la recherche actuelle vers notre exposé (certaines interprétations classiques seront effectivement rapportées sans être discutées).

collectif précis pourraient être mobilisés pour les comparer au Magdalénien moyen, sans obligation de rester sur le plan de l'art rupestre par exemple. Ce qui prime dans nos comparaisons, c'est avant tout la qualité d'indice d'une « tournure d'esprit », d'une manière de faire propre à un mode d'identification, qu'il s'agisse de gravure, de peinture ou de sculpture.

De la même manière, il faut garder la possibilité de connecter des catégories d'actions qui pourraient montrer des liens de sens. Dans la mesure où l'ontologie est un système englobant, les diverses actions recensées pourraient être mieux appréhendées en opérant un détour vers un domaine plus explicite. Ainsi, lorsque nous tenterons de saisir au mieux les dimensions ontologiques des modalités de la boucherie par exemple, nous ne nous interdirons pas d'interroger certains domaines annexes qui pourraient y être liés (la chasse, la parenté, etc.). En définitive, ce que nous souhaitons atteindre à travers le recours au comparatisme ethnographique, ce sont les intentions véhiculées par les vestiges matériels, et cette posture implique de nous détacher parfois de l'analogie directe (entre objets, entre chaînes opératoires, entre espèces chassées, etc.) pour appréhender des mécanismes plus vastes. Ce ne sont pas systématiquement les pratiques ou les vestiges les plus proches matériellement que nous invoquerons, mais ceux qui montreront une communauté des intentions.

Dans la dernière partie de ce mémoire, et dans la mesure où les résultats obtenus dans les premiers domaines étudiés pourraient montrer une cohérence dans les hypothèses concernant un mode d'identification, nous tenterons d'apporter quelques précisions pour approcher une ontologie particulière du Magdalénien moyen, au sein d'un mode d'identification envisagé⁶⁵.

Ceci, nous l'effectuerons en mobilisant d'autres objets et actions choisis dans le contexte du Magdalénien moyen : les propulseurs ornés, les contours découpés en formes de silhouettes animales, les « formes recueillies » dans la parure corporelle, les ensembles de pierres gravées et de statuettes, et les dépôts osseux.

Dans cette partie, un exposé reflétant au mieux les données fournies par la recherche actuelle sera également fourni pour chaque domaine étudié. L'interprétation, en revanche, n'aura plus pour objet de définir un mode d'identification, mais de préciser nos premières interprétations. Nous tenterons alors

65 « Une ontologie, pour moi, c'est simplement le résultat institué d'un mode d'identification, la forme particulière, repérable dans des discours et des images, que prend à telle ou telle époque et dans telle ou telle région du monde l'un des quatre régimes de continuité et discontinuité » (Descola 2014a, p.237). L'ontologie de la Chine classique diffère ainsi de l'ontologie de la Grèce ancienne, par exemple, tout en s'intégrant à un mode d'identification analogiste commun. Dans cette perspective, nous pouvons théoriquement affiner notre approche d'une ontologie particulière du Magdalénien moyen après avoir envisagé un mode d'identification.

d'esquisser un tableau plus global des caractéristiques ontologiques emblématiques du Magdalénien moyen qui traverseraient l'ensemble des domaines évoqués, depuis la figuration jusqu'à la boucherie en passant par la parure corporelle. Cette étape nous permettra d'approcher plus précisément la représentation du monde par les collectivités du Magdalénien moyen elles-mêmes.

2.2. La lucarne d'interprétation

Il est évident que l'archéologie en général est confrontée au problème de la représentativité de l'échantillon et de la validité du témoignage transmis par les vestiges découverts. En effet, « ce que l'on retrouve en archéologie d'une société n'est pas le miroir de cette société. Car une société ne s'inscrit pas globalement dans la terre comme un animal le fait quand il est fossilisé. Ce sont seulement des pratiques particulières [...] qui font que certains morceaux de la société s'inscrivent dans le sol » (Testart 2012, p.181).

Que ce soit pour des raisons anthropiques, biologiques en général, ou encore abiotiques, il existe un filtre qui détermine une part, forcément parcellaire, des vestiges que nous pouvons recenser à propos d'une collectivité du passé (un animal fossilisé, n'est d'ailleurs jamais globalement conservé non plus). Pour tenter de pondérer ce biais, nous nous efforcerons de nous situer au plus près des recherches récentes de l'archéologie qui prennent plus largement en compte la taphonomie et dont les méthodes de fouille sont plus exhaustives.

Outre la prise en compte de ce biais préexistant à toutes formes d'interprétations des vestiges, nous devons également opérer un tri conscient pour aborder notre problématique plus précise des relations entre humains et animaux. C'est pour cette raison que nous proposons de nous confronter en priorité aux deux domaines qui sont traditionnellement associés à la relation entre humains et animaux au Magdalénien moyen : la pratique de l'art pariétal et les modalités de la boucherie, souvent conçus comme une facette symbolique complémentaire mais indépendante d'une facette matérielle (voir partie 1). Les objets et les actions qui nous permettront ensuite de prolonger les premières interprétations réalisées, sont sélectionnés d'une part car ils sont caractéristiques du Magdalénien moyen (sans viser l'exhaustivité), et d'autre part parce qu'ils sont à même d'éclairer plus complètement certains points particuliers de nos questionnements.

La carence de notre étude est flagrante concernant l'industrie lithique, tout comme une grande partie de l'industrie sur matière dure animale, qui pourraient également offrir des informations sur la relation entre humains et animaux au Magdalénien moyen. Ces domaines ont été laissés de côté comme un territoire important qu'il faudrait traiter plus tard, et qui nécessiterait de notre part un long temps d'immersion, que nous n'avons pas à disposition dans le cadre de cette recherche.

Nous procéderons en présentant nos approches en domaines thématiques, et nous reprenons ainsi à notre compte l'organisation employée par André Leroi-Gourhan dans « Les religions de la Préhistoire » (1964a), qui expose des catégories de vestiges matériels pour les discuter systématiquement en matière de religion supposée.

« L'ordre adopté dans ce livre consiste [...] à grouper des témoins par catégories [...]. Cela est comme de rendre compte d'une pièce de théâtre en faisant l'inventaire du vestiaire, balais et hache du pompier compris. »

(Leroi-Gourhan 1986, p.67)

Nous considérons que la comparaison de Leroi-Gourhan est pertinente concernant une pièce de théâtre à reconstituer à partir d'un vestiaire qui serait à la fois incomplet et dont certains éléments présents ne porteraient pas d'informations concernant la question abordée. Nous ne pouvons pas présumer de l'exhaustivité des faits observables à propos du Magdalénien moyen, et il est également dangereux de supposer que tous les faits observables pourraient tous trouver leur place dans un même système interprétatif.

Notre ambition ne se limite pour autant pas à la reconstitution d'un vestiaire, mais bien d'une pièce de théâtre. Plus précisément, notre volonté est de proposer un éclairage nouveau de cette pièce. Il nous semble en effet que les modes d'identification décrits par Descola pourraient fonctionner pour la reconstitution de cette pièce comme une console dédiée à la gestion des lumières, qui autoriserait quelques possibilités limitées. Ce dispositif technique nous permettrait ainsi de discuter d'abord de quelques modèles d'implantation des projecteurs, et ensuite d'envisager des possibilités de déplacements des acteurs dans les limites des faisceaux lumineux produits. Ceci, en gardant en permanence à l'esprit que la plus grande partie de la scène restera dans le noir le plus profond nous empêchant de connaître certaines actions, et que tout ce qui sera éclairé n'aura pas de signification pour autant.

2.3. La méthode d'interprétation des vestiges du Magdalénien moyen

L'interprétation ontologique des vestiges du Magdalénien moyen nécessite une méthode assurée de notre part, notamment dans notre quatrième partie dédiée à l'approche d'un mode d'identification. La démarche la plus solide impliquerait ici de pouvoir formellement sélectionner certains vestiges comme étant les preuves univoques d'un mode d'identification, à l'exclusion des autres modes d'identification (dans la mesure où ces modes d'identification sont exclusifs les uns des autres).

Dans « Par-delà nature et culture », il n'existe toutefois pas d'objets matériels décrits comme nécessairement constitutifs d'un mode d'identification ou d'un autre. Le fonctionnement du modèle s'accorde bien davantage avec l'idée de compatibilités ou d'incompatibilités entre des pratiques et des modes d'identification. Par exemple, la domestication est peu compatible avec l'animisme car elle implique un mode de relation entre les existants incompatible avec le mode d'identification de l'animisme (voir partie 2, 2.5. « Technique et historicité »). En revanche, la chasse, qui pourrait éventuellement être perçue comme « l'inverse de la domestication » est compatible avec l'animisme comme avec l'ensemble des autres modes d'identification. Enfin, il n'est pas strictement impossible d'observer des cas de domestication dans un système animiste, dans la mesure où un mode d'identification à l'état mineur peut s'insinuer dans un mode d'identification dominant via l'instauration d'une nouvelle relation (voir partie 2, 2.5. « Technique et historicité »). Ainsi, le modèle tel qu'il est construit n'autorise que difficilement la mise en place de déductions directes et indiscutables des modes d'identifications à partir de vestiges isolés.

Les vestiges restent toutefois des témoins d'actions. Et une action exercée sur un autre existant peut être plus ou moins compatible avec un mode d'identification. Ce en vertu de quoi, des compatibilités et incompatibilités avec des modes d'identification peuvent être discutées sur la base de vestiges matériels.

Ainsi, par exemple, sur tout le territoire de l'animisme, « on ne trouvera ni éleveurs exclusifs, ni artisans spécialisés, ni culte des ancêtres, ni lignages fonctionnant comme des personnes morales, ni démiurges créateurs, ni goût pour les patrimoines matériels, ni obsession de l'hérédité, ni flèche du temps » (Descola 2005, p.538).

A l'inverse, certains artefacts peuvent être les indices de relations qui sont structurantes dans les cosmologies de l'animisme. Ces relations sont celles qui mettent en œuvre « des liens potentiellement

réversibles entre des sujets, humains ou non humains, dont l'identité n'est pas affectée par la réalisation du rapport qui les unit : c'est-à-dire la prédation, l'échange et le don » (Descola 2005, p.536).

Ainsi, lorsque le niveau de confiance d'une information isolée peut paraître insuffisant, il s'agit alors de « soupçon », de « présomption » ou « d'indice ». Toutefois, des indices concourants peuvent mutuellement renforcer leur niveau de confiance et être alors considérés comme équivalents à une preuve et acceptés comme tels : il s'agit alors de faisceaux de présomptions. Chaque indice, chaque présomption vient trouver sa place dans notre recherche, et ce sont ensuite des faisceaux de présomptions qui nous permettent de discuter sur des bases plus solides.

Ainsi, si nous voulons accéder à un mode d'identification du Magdalénien moyen, à partir de vestiges matériels, nous devons recenser :

- Une combinaison de critères caractéristiques (ou au moins compatibles) avec un mode d'identification.
- Une combinaison de critères incompatibles avec les autres modes d'identification.

Une telle méthode peut à la fois fonctionner à l'échelle de chaque vestige qui peut condenser un faisceau de présomptions sur un mode d'identification, et à l'échelle des domaines d'investigation.

Cette méthode qui peut paraître un peu incertaine, trouve pourtant un écho avec la méthodologie classique de l'archéologie funéraire. En effet, dans ce domaine il n'existe pas de critère minimum ou nécessaire pour définir une sépulture ou à un dépôt intentionnel. C'est une combinaison de critères qui est mobilisée pour bâtir un faisceau de présomptions à propos d'une intention (Leclerc 1990 ; Henry-Gambier 2006).

« Il est un peu risqué, c'est vrai, de définir un site en prenant appui sur l'intention qui a présidé à sa mise en place — une donnée bien éloignée de l'observation ! On doit cependant s'en tenir à cette règle : ce qui fait la sépulture, c'est l'intentionnalité du dépôt, et la volonté d'accomplir un geste funéraire. »

(Leclerc 1990, p.14)

La « sépulture » (comme le dépôt funéraire intentionnel en général) est un concept classificatoire regroupant des traits caractéristiques, mais qui ne fonctionne pas comme une liste décomposable d'attributs nécessaires et suffisants. Comme un grand nombre de concepts classificatoires, le terme fait référence à un « prototype » concentrant un réseau de cas particuliers présentant un « air de famille », ainsi que le formalise la psychologie de la *Gestalt* (Rosch 1973, 1978).

Faire la preuve d'un dépôt funéraire intentionnel, c'est se confronter à une série de compatibilités et d'incompatibilités :

– Il est nécessaire pour cela de regrouper un ensemble de critères caractéristiques ou compatibles avec la définition d'un dépôt funéraire intentionnel (dont aucun n'est nécessaire ou suffisant à cette définition), mais qui ensemble constitueront un faisceau de présomptions qui vaudra pour preuve d'une intentionnalité (Henry-Gambier 2006).

– Il faut prouver une incompatibilité avec les causes non anthropiques qui pourraient expliquer l'assemblage (Henry-Gambier 2006).

Il en est donc de même de notre démarche qui doit, à partir de vestiges, vérifier l'adéquation ou l'inadéquation avec les quatre modes d'identification proposés par Descola : nous ne connaissons pas de critères matériels absolument incontournables pour chacun, mais des compatibilités et des incompatibilités. Ce sont des combinaisons de critères qui pourront nous faire choisir l'un ou l'autre, et des incompatibilités qui pourront nous amener à en écarter d'autres. Nos classements des actions sur la matière seront donc avant tout des faisceaux de présomptions ou d'incompatibilités avec les modes d'identifications.

Les connaissances et l'action pratique sont organisées par des structures abstraites, sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif : les schèmes. Pour accéder à ces schèmes, finis et limités d'après Descola (2005), il nous semble possible de procéder par l'étude de vestiges archéologiques, en tant que traces des actions pratiques et des connaissances rapportables à une collectivité du passé, et laissant potentiellement transparaître des compatibilités ou incompatibilités avec un panel limité de modes d'identification. Les traits caractéristiques des différents modes d'identification, les « prototypes » décrits par Descola (2005) nous serviront de boussole dans cette entreprise. Nous nous appuyerons sur les exemples ontologiques les plus représentatifs mobilisés par Descola dans la constitution de son modèle (Descola 2005) pour amorcer une comparaison avec le Magdalénien moyen. Certaines pratiques caractéristiques d'un mode d'identification ou d'un autre pourront également être empruntés à d'autres sources de la littérature ethnographique, et validés de manière indirecte par les écrits de Descola, son modèle étant suffisamment clairement exposé (et construit géographiquement), pour inférer un régime ontologique à certaines collectivités actuelles d'après des sources bibliographiques.

La principale difficulté posée par cette méthode est le doute permanent qui subsiste quant à la qualité de marqueur ontologique des objets analysés. En effet, tout ne se rapporte pas explicitement à

un mode d'identification, et l'ensemble des productions du Magdalénien moyen ne peut pas être interprété dans cette perspective. Considérer tous les vestiges comme étant signifiants en termes de régime ontologique, reviendrait à concevoir le modèle de Descola comme un système fonctionnaliste dans lequel chaque partie fonctionnerait comme un organe utile au bon fonctionnement de l'ensemble, ce qui serait un contre-sens. Ainsi, nous ne pourrions obtenir une réponse à propos des productions du Magdalénien moyen que si l'ontologie y est très marquée, et si l'ensemble des indices collectés suggèrent une même direction. Car, il ne faut pas oublier qu'« assez souvent [...] ces systèmes de qualités n'existent qu'à l'état de tendance ou se recouvrent partiellement », et qu'il ne faut pas les « considérer comme des « visions du monde » closes et compartimentées » (Descola 2010b, p.14-17).

Enfin, comme dans toute construction interprétative en archéologie, « il est souvent difficile de choisir entre plusieurs interprétations ce qui est parfaitement recevable vu l'ambiguïté des relations entre vestiges matériels et significations potentielles. Conscient de cette situation nous devons la considérer comme une question à expliciter en rendant compte clairement des alternatives et en présentant la situation comme un problème à traiter par la recherche future » (Gallay 2012, p.9)

2.4. Une intertestimonialité

« Les fouilles, aujourd'hui, sont faites avec un soin extrême, et les différents types de matériau archéologique sont entre les mains de spécialistes, typologistes, tracéologues, palynologues, anthropologues physiques, zooarchéologues, etc. Celui qui étudiera les données ethnographiques à des fins d'interprétation du matériau archéologique ne peut être qu'un spécialiste de plus. [...]. Un comparatiste en ethnographie utile à l'archéologie ne peut être qu'un spécialiste formé à cette tâche : sa spécialité, c'est de chercher dans les données ethnographiques ce qui peut bien répondre aux questions que lui posent les archéologues. »

(Testart 2012, p.192-193)

Ainsi, pour Alain Testart, il faudrait des spécialistes du comparatisme ethnographique capables de répondre aux questions des archéologues. Outre le bien fondé que nous accordons à une telle remarque, il nous semble que ce « spécialiste du comparatisme » devrait nécessairement endosser la tâche préalable de faire dialoguer les spécialités archéologiques les unes avec les autres pour obtenir des questions cohérentes.

Il est en effet intéressant de remarquer le glissement qu'opère Testart dans ce paragraphe entre l'archéologie réalisée par « les spécialistes », et les questions globales posées par « les archéologues » en général. Cette présentation donne d'après nous l'illusion que la mise en commun des données issues des spécialités de l'archéologie pour construire une connaissance archéologique globale serait forcément une évidence. Or, cela nous paraît être un parcours semé d'embûches en raison d'incompatibilités relatives au niveau anthropologique entre les spécialités de l'archéologie (voir partie 1).

Toutefois, c'est précisément dans une perspective construite par les différents spécialistes que se trouve plus probablement des questions compatibles avec l'ethnographie. Mais il faudrait d'abord pouvoir saisir ce que peuvent apporter les différentes spécialités, en amont d'un travail systématique de « purification » (au sens de Latour 1991) qui encourage à ranger les objets dans des cases prévues par le naturalisme (voir partie 1, 4. « Un naturalisme encombrant »).

Ainsi, ce que nous souhaitons mettre en place dans ce travail, c'est une « intertestimonialité » (Poplin 1983a) qui permettrait d'instaurer des liens entre les divers domaines d'étude évoqués, et donc entre les données provenant de divers spécialistes, tout en gardant à l'esprit qu'il existe une diversité ontologique permettant de relativiser les réflexes naturalistes⁶⁶. Il nous semble donc qu'il faudrait arriver à alléger le bagage naturaliste des spécialités, sans les déspecialiser pour autant.

Le défi est ensuite d'explorer, sous les monuments solides bâtis par la « science moderne », les pistes étroites et alternatives permettant d'autres circulations entre les spécialités. Il faut parvenir à installer des passerelles et percer des fenêtres, dans le but de retrouver les chemins qui étaient empruntés par certaines collectivités du passé. Il ne s'agit en effet pas de détruire les bâtiments pour regarder dessous, car ce sont précisément ces bâtiments qui protègent les vestiges et permettent leur existence. C'est depuis l'intérieur, et avec l'aide des vestiges tels que nous les connaissons aujourd'hui, que nous devons essayer de retrouver la cohérence d'un ancien territoire.

Des intentions communes peuvent être véhiculées par des objets séparés du point de vue de la typologie proposée par les archéologues, et c'est pour cette raison qu'il nous paraît nécessaire de promouvoir une « intertestimonialité », non seulement des chercheurs, mais de vestiges eux-même en termes d'agentivité. Ceci car il ne faut pas négliger l'influence des vestiges les uns sur les autres. Les objets archéologiques, n'ont effectivement pas été créés dans les boîtes hermétiques qu'utilise actuellement l'archéologie pour les comprendre.

66 Le terme d'intertestimonialité, faisant référence au témoignage, instaure l'idée du point de vue particulier d'un agent, et a donc le mérite de suggérer d'emblée une certaine relativité des positions sur la question à formuler collectivement.

« A whole dimension of Palaeolithic artifactual interferences is invisible because interpretation is compartmentalized by artifact category ; flaked stone is taken to be self-referential with flaked stone, bone with bone, and so on, with each such material class analyzed by different researchers. Yet because these different classes of materials were probably worked by the same laborers, these different arenas are in reference, in tension, and in tune with one another. Interference in one occurs with an awareness of the construction, contrast, contradictions, and logical tensions of the other artifact categories. »⁶⁷

(Wobst 2000, p.46)

Notre tentative consiste à classer les vestiges dans des réseaux de sens liés à l'ontologie d'une collectivité. Si certaines connections sont discrètes et probablement hors de portée de l'archéologie, d'autres pourraient être accessibles.

C'est l'accumulation d'indices qui devrait nous permettre d'accéder à une « tournure d'esprit » propre à une ontologie du Magdalénien moyen. C'est dans la régularité des actions, dans les des traces laissées par les actions du quotidien, les gestes non conscients et intégrées, et les réseaux de signification entre les objets, les images et les pratiques de divers domaines étudiés par des archéologues spécialisés que nous pouvons trouver une réponse. Ce que nous essayons de traduire, en définitive, à travers des objets matériels attribués au Magdalénien moyen, c'est la propension des artefacts à signifier collectivement dans un même sens.

En définitive ce sont les différents objets et actions, et l'ensemble des indices que nous aurons pu mobilisés à leurs propos, qui seront discutés de manière à envisager un cadre ontologique global du Magdalénien moyen, permettant par la suite d'appréhender plus précisément la relation entre humains et animaux dans ce contexte.

Si notre corpus d'étude offre un potentiel suffisant en termes ontologiques, les faisceaux de présomptions obtenus devraient suggérer la cohérence d'un tableau général qui nous permettra finalement d'esquisser les contours d'un « air de famille » à la coloration particulière – comme différentes branches qui donneraient l'impression de pouvoir se rattacher à un même arbre, sans pour autant présumer de l'utilité de chaque branche, et sans supposer que nous pourrions avoir accès à la ramure de l'arbre de manière exhaustive depuis une place d'archéologue.

67 Traduction : « Toute une dimension des interférences entre les artefacts paléolithiques est invisible parce que l'interprétation est compartimentée par catégorie d'artefacts; la pierre taillée est comparée avec la pierre taillée, l'os avec l'os, et ainsi de suite, et chaque catégorie est analysée par des chercheurs différents. Cependant, comme ces différentes catégories d'objets ont probablement été fabriquées par les mêmes ouvriers, ces différents domaines sont en relation, en tension et en accord les uns avec les autres. Les interférences dans un domaine se produisent en conscience de la construction, du contraste, des contradictions et des tensions logiques des autres catégories d'objets.»

PARTIE 4

Interprétation de quelques pratiques du Magdalénien moyen

Comment tenait-il son verre, et pour quelle soif ?
Jusqu'où demandait-il son chemin ?
Accostait-il pour le plaisir les femmes ?
Avait-il conscience de l'heure ?
Que pensait-il de la solitude, et de la communion sportive ?
Se rattrapait-il à des rampes imaginaires ?
Se parlait-il couramment ?
Se parlait-il étranger ?
Se mettait-il dans la peau de l'arbre quelconque ?
Savait-il nager...surnager ...?
Lui advint-il de rompre une minute de silence ?
Employait-il les mots justes ou les mots larges ou les lieux communs éternels ?
Était-il superstitieux ?
S'entourait-il d'animaux empaillés, de massacres aux yeux de verre, de rocailles et de coquillages ?
Eût-il admis que les objets se tussent à son approche ?
Croyait-il que l'on pût importuner un chien, et lui faisait-il excuse de lui avoir marché sur la patte ?
Respectait-il les vieillards et les petits enfants ?
Lui plaisait-il de marquer la neige ?
Se reconnaissait-il dans les torts de ses père et mère ?
Lisait-il dans les yeux ?
Les rêves étaient-ils des affluents de sa mémoire ou des prémonitions qui lui noyaient le cœur ?
Mangeait-il sans rancune et sans réflexion les viandes faisandées ? Craignait-il le mal de mer, le mal de montagne ?
Supportait-il la souffrance, les grandes chaleurs, les larmes des autres, le froid coupant, l'ironie, les passions ?
Était-il droitier, gaucher ou ambidextre ?
Avait-il du sang de nègre ou de romanichel dans les veines ?
Jouait-il le jeu, et quand jouait-il ?
Qui jugeait-il, et devant qui ?
Au juste, et ça santé ?
Aimait-il à se réveiller ?

Henri Pichette, *A la recherche de l'écho*, 1947.

I – Art pariétal

« Le mot léopard est le même pour tous les léopards [...]. Chacun des léopards a un nom et c'est le même pour tous, multiplié à autant d'exemplaires qu'il y a de léopards, de même que tous les léopards sont identiquement léopards, tout en étant multipliés en un certain nombre d'exemplaires de l'être-léopard, distincts les uns des autres. »

Francis Kaplan, *Des singes et des hommes*, 2001.

La notion d' « art pariétal » est héritée de l'histoire de la discipline, et suggère une détermination chronologique liée au Paléolithique européen. Il s'agit d'un art rupestre aux contours un peu flou, qui englobe avant tout un art des grottes et des abris, dont les œuvres sont réalisées sur un support minéral⁶⁸.

Les œuvres de l'art pariétal sont généralement réalisées sur les parois et les voûtes, mais aussi sur le sol « et l'on inclut même dans cette catégorie certains modelages comme ceux de Montespan et du Tuc d'Audoubert » (Roussot 1994, p.43). Respectant cet usage, nous parlerons d'art pariétal pour évoquer les productions rupestre du Paléolithique supérieur.

⁶⁸ L'art post-glaciaire est plus fréquemment nommé « art rupestre » (Monney 2015, p.46)). Pour autant, on appelle généralement « art rupestre » l'art des aborigènes australiens dont une large part est d'âge pléistocène.

Il nous semble néanmoins délicat de décerner le statut « d'œuvre d'art » à ces manifestations graphiques dans la mesure où nous connaissons mal le contexte de leur production, que la question n'est pas réglée de l'existence d'un statut d'artiste dans cette société, et que nous pouvons douter de l'existence d'un marché de l'art, ou d'écoles d'art instituées⁶⁹.

Notre étude postule que les productions graphiques des populations du Paléolithique supérieur, et celles que l'on rattache au Magdalénien moyen en particulier, ne sont pas réductibles à une étape au sein d'une évolution linéaire de l'art. Les liens qui peuvent rapprocher les formes d'art rupestre actuellement recensées dans le monde et l'art pariétal des grottes du Paléolithique européen ne résultent pas d'après nous d'un « stade de développement » qui serait équivalent. En revanche, un comparatisme pourrait être mis en place qui s'attacherait plus particulièrement aux caractéristiques d'ordre ontologique.

Considérant que les modes d'identification proposés par Descola prétendent englober l'ensemble des potentialités offertes à l'humanité en termes de jugements d'identités, il nous semble intéressant d'aborder l'art pariétal sous l'angle des différents modes d'identification proposés par cet auteur (Descola 2005). Dans la mesure où les motifs figuratifs sont particulièrement nombreux dans la production graphique pariétale du Paléolithique européen (aux côtés de motifs géométriques et abstraits), la possibilité nous est offerte de tester l'ontologie des images développée par Descola (Descola 2007, 2008, 2010a, 2010b, 2011a, 2012)⁷⁰.

Dans ce chapitre consacré à l'art pariétal du Magdalénien moyen nous tenterons d'abord de comprendre les différentes interprétations anthropologiques qui ont pu être réalisées antérieurement à propos de l'art pariétal du Paléolithique supérieur, en explorant les usages qui ont pu être faits des concepts que nous souhaitons employer : le naturalisme, l'analogisme, le totémisme et l'animisme. L'emploi renouvelé de ces concepts anthropologiques par Descola implique toutefois un certain nombre de redéfinitions précises, et nous proposons donc dans la suite de ce travail de les confronter

69 Sur le sujet, nous nous rangeons à l'avis de Gilles Tosello (2003, p.7) qui considère qu'« à défaut d'équivalent et pour éviter le recours à des périphrases lourdes (du type « manifestation graphique »), le terme « art » sera employé tout au long de ce travail, sans que cela implique, de notre part, une transposition aveugle des multiples facettes de l'art actuel dans l'univers magdalénien. Cette précision n'est pas seulement terminologique, car de nombreux aspects contemporains induits par la sémantique (prestige et valeur commerciale de l'œuvre d'art, statut professionnel de l'artiste...) paraissent inadaptés ou *a priori* discutables lorsqu'ils s'appliquent à un contexte social et culturel radicalement différent ».

70 Une telle étude serait en revanche impossible dans le cas d'une production strictement géométrique dont les clés d'identification ne pourraient pas être accessibles sans une documentation ethnographique complémentaire (l'art géométrique du Désert Central australien, par exemple).

avec un œil nouveau à l'art pariétal du Magdalénien moyen. Un bref exposé consacré aux connaissances et positions actuelles concernant l'art pariétal du Magdalénien moyen nous permettra de poser une base pour des discussions. Le potentiel informatif de l'aspect mythique de l'art pariétal en termes ontologiques sera ensuite discuté. Enfin, un certain nombre d'interprétations et de réévaluations de l'art pariétal du Magdalénien moyen seront avancées, de manière à aboutir à une hypothèse en terme de mode d'identification.

1.1. Interprétations anthropologiques de l'art pariétal du Paléolithique supérieur

Tout au long de l'histoire de l'archéologie préhistorique, les chercheurs se sont concentrés sur l'étude de l'art pariétal pour en tirer des interprétations, chacun à leur manière, sur le « système de pensée », les intentions, les motivations des populations préhistoriques. François Bon fait ainsi remarquer que la plupart des théories sur l'art préhistorique sont « de Breuil à Leroi-Gourhan, et jusqu'à aujourd'hui avec Jean Clottes, principalement appuyées sur les documents pariétaux : ce sont eux qui détiendraient les clés de la symbolique paléolithique » (Bon 2009, p.276).

Pour Testart (2012, p.254-255), « cet art obéit visiblement à quelques grands principes, une sorte de canon qui est resté le même sur quelques vingt-deux mille ans et de l'Espagne à l'Oural. C'est pourquoi il est évident que cet art traduit une vision collective du monde, une *Weltanschauung*. »

Pour Sauvet et collaborateurs (2012), « Ces manifestations plastiques, souvent réalisées dans des lieux spécialement dédiés, élaborées avec le plus grand soin, expriment une part essentielle de la culture de leurs auteurs. Elles sont indirectement un reflet de l'organisation sociale des sociétés préhistoriques, de leurs croyances religieuses et de leur rapport au Monde. On peut donc faire l'hypothèse que ces manifestations graphiques auront des caractéristiques propres qui seront, pour l'archéologue, une source d'information sur les sociétés qui les ont produites. »

Ce type d'approche semble néanmoins un peu délaissé aujourd'hui, et les positions tranchées sont rares. Depuis quelques décennies, mis à part quelques exceptions (par exemple Clottes et Lewis-Williams), la recherche investit préférentiellement d'autres champs que celui de l'interprétation proprement dite, lorsque elle se confronte à l'étude de l'art pariétal.

Nous nous proposons à présent d'aborder quelques unes des interprétations formulées jusqu'ici, en évaluant leur proximité et leur compatibilité avec les modes d'identification proposés par Descola⁷¹. Nous essaierons de garder à l'esprit notre intérêt pour les particularités du Magdalénien moyen, malgré les approches souvent plus globales que nous évoquerons. Car en effet, pour la plupart de ces interprétations, c'est le Paléolithique supérieur dans son ensemble qui est choisi comme unité. Or, il existe différentes traditions iconographiques au cours du Paléolithique supérieur en Europe qui se distinguent tant dans leurs thématiques que dans les rendus formels ou encore dans les règles de composition employées (Guy 2011). Il paraît donc à la fois nécessaire et pertinent de ne pas considérer cette production pariétale comme un tout homogène et indifférencié, mais plutôt de s'attacher à l'étude d'une tradition bien définie dans le temps et l'espace.

1.1.1. Naturalisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur

L'interprétation dite de « l'art pour l'art », même si elle semble davantage en lien avec l'art mobilier, mérite d'être évoquée ici. Ceci, car il s'agit d'un comparatisme direct entre les productions graphiques issues du Paléolithique supérieur et celles de la société occidentale moderne. Ces premières interprétations à propos de l'art pariétal paléolithique, ont déjà largement été décrites par des historiens ou des préhistoriens (Delporte 1990 ; Groenen 1994 ; Clottes et Lewis-Williams 1996 ; Coxe 1997 ; Richard 2008 ; Monney 2015 ; Testart 2016...)

« Cette théorie impliquait la projection du modèle de l'atelier d'artistes européens de la Renaissance dans le contexte paléolithique supérieur et constituait une dérive ethnocentrée très discutable. Il s'agissait en effet d'un comparatisme implicite à l'art tel qu'il était perçu dans la société victorienne de l'époque. »

(Monney 2015, p.355)

En tant qu'application de notre propre rapport à l'art aux populations préhistoriques, la théorie dite de « l'art pour l'art » constitue une approche qui prête donc un mode d'identification naturaliste aux populations du Paléolithique supérieur. Les motivations supposées des « artistes » paléolithiques sont équivalentes à celles qui sont attribuées aux artistes du 19^{ème} siècle.

71 Nous ne prendrons pas les mêmes dispositions avec les autres catégories de vestiges.



Figure 7 – Photographie d'un atelier de peinture à l'Ecole des Beaux-Arts (carte postale anonyme).



Figure 8 – « Les arts et le dessin pendant l'âge du Renne » (Figuier 1870, p.108).

Pour Piette ou Mortillet, l'art est vu à travers le prisme d'une conception moderne et bourgeoise, comme un passe-temps, un luxe. Les productions graphiques n'ont rien de religieux, et pour Mortillet (1877), « le but de toutes ces œuvres d'art était uniquement d'orner ses armes, ses ustensiles, ses parures »⁷².

En définitive, l'interprétation de « l'art pour l'art » serait donc de nature à intégrer les populations préhistoriques dans le naturalisme ontologique tel qu'il est défini par Descola. Une telle interprétation est cependant assez peu convaincante en raison de son ethnocentrisme fruste. L'hypothèse manque en effet de recul par rapport à l'ethnologie des collectivités du Paléolithique supérieur, en ne leur attribuant qu'une marge très réduite d'originalité de croyances par rapport à notre propre culture. Il semble pour nous évident, et c'est le cas pour l'ensemble des préhistoriens depuis les débuts du 20^{ème} siècle, que l'art pariétal qui orne des grottes profondes est un geste qui ne peut pas être saisi par la projection de nos croyances et pratiques sans prendre un certain nombre de précautions anthropologiques.

1.1.2. Analogisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur

L'assimilation de l'art pariétal du Paléolithique avec un système qui serait apparenté avec un analogisme ontologique est le cas de figure le moins fréquent. Il s'observe toutefois dans des comparatismes avec des systèmes étatiques hiérarchisés, des systèmes religieux basés sur des divisions sociales fortes, des conceptions cosmologiques se rapportant à des mondes constitués par des réseaux de sens complexes, des correspondances multiples et des étagements hiérarchisés.

Il nous semble que cet analogisme projeté sur les populations paléolithiques pourrait également être en partie ethnocentriste dans les quelques cas où des préhistoriens influencés par des composantes analogistes qui existent dans notre société, ont pu proposer par exemple, des parallèles avec le christianisme, la mythologie grecque ou latine, ou les conceptions *New Age* dans les œuvres pariétales.

72 Il est admis aujourd'hui que les récurrences thématiques, ainsi que les compositions structurées selon une syntaxe répétée dans l'art du Paléolithique témoignent d'un langage visuel complexe dénotant une construction qui va à l'encontre de tableaux anecdotiques et isolés tels qu'on les trouverait dans un « art pour l'art ». Il est à noter que la théorie de « l'art pour l'art » se développe avant la reconnaissance du corpus important des grottes ornées attribuées au Paléolithique supérieur, et qu'elle décline ensuite. Pour Bégouën (1929) notamment, le geste étonnant d'orner des grottes profondes est précisément un argument en faveur de l'acceptation d'une dimension religieuse de l'art pariétal (voir partie 1, 3.2.2.1. « L'imitation de la nature »).

Ainsi, le nombre important de prêtres préhistoriens de la fin du 19^{ème} siècle et du début du 20^{ème} siècle a parfois orienté les débats vers une religiosité paléolithique à coloration analogiste.

L'opposition décrite entre préhistoriens matérialistes et préhistoriens spiritualistes (Richard 1998); dans la mesure où elle oppose largement des scientifiques positivistes et des religieux issus des religions du Livre, projette d'un côté un ethnocentrisme naturaliste, et d'un autre côté un ethnocentrisme analogiste sur les préhistoriques.

Daniel Fabre (comm. orale, « L'art préhistorique comme apparition », colloque « Archéologie et sciences sociales », dans le cadre des 40 ans de l'EHESS, 17-18 septembre 2015, Université Toulouse 2) souligne un parallèle dans les schémas de récit de découverte des grottes et ceux des apparitions mariales. Alors que les constructeurs positivistes de la Préhistoire (Emile Cartailhac, par exemple) accordent peu d'importance aux circonstances des découvertes, les prêtres préhistoriens les racontent et les méditent. Les découvertes et apparitions sont souvent renvoyées par ces prêtres préhistoriens à l'innocence et à la virginité des enfants (voir Henri Breuil 1952, notamment), renforçant un parallèle entre les témoignages de religion au Paléolithique et la religion chrétienne dominante en Europe.

Dans la description d'un Dieu unique qui domine et préside l'ensemble des bêtes accumulées dans le célèbre panneau des Trois-Frères, on pourrait également sentir poindre une conception monothéiste (Breuil 1952, p.176.) Cependant il s'agit souvent davantage d'un spiritualisme diffus, dont certaines touches présentent des nuances catholiques, plutôt que la transposition d'une même cosmologie⁷³.

De plus, des parallèles ont été réalisés avec les pratiques artistiques et religieuses du Paléolithique supérieur sur la base d'institutions politiques rappelant des systèmes analogistes. Ainsi, pour Henri Breuil (1952, p.22-23), une « institution » existe au Paléolithique supérieur qui doit régir la sélection et l'enseignement des plus doués pour l'art, de manière à uniformiser les expressions. Les cérémonies sacrées étaient dirigées par de « grands initiés », et l'art était « standardisé dans des institutions considérées comme fondamentales par toutes les tribus aquitano-cantabriques » (Breuil 1952, p.23).

73 La cosmologie attribuée aux Paléolithiques, en ce qui concerne Breuil notamment, est largement influencée par un camaïeu esquissé à partir d'un comparatisme ethnographique tous azimuts. Dans le cadre de ce comparatisme, des parallèles avec des systèmes analogistes notamment issus de l'Afrique colonisée, ont pu être évoqués. Une comparaison est par exemple réalisée à propos des motifs en comète de la grotte d'Altamira entre la figure de « sorcier paléolithique recouvert d'un déguisement d'herbes » et un « sorcier nègre de Guinée française recouvert de la tête aux pieds d'un déguisement en fibres tressées qui le rend très comparable au sorcier de la figure » (Breuil 1952, p.146-147).

« Au cours de ces cérémonies, les ministres de ce culte intervenaient, des panneaux gravés étaient exécutés selon des méthodes et des techniques auxquelles étaient entraînés des artistes professionnels, aussi professionnels que ceux de l'Égypte, de la Grèce et de nos cathédrales.»

(Breuil 1952, p.23).

Il est ici très clair que la comparaison dans les institutions se fait sur la base de systèmes religieux et politiques analogistes très hiérarchisés, l'Égypte des pharaons, la Grèce antique et l'Église catholique, qui impliquent des temples sacrés, une caste de prêtres et une corporation d'artistes voués à l'art religieux.

Dans d'autres cas, c'est plutôt l'Antiquité qui est invoquée pour rendre compte des ressorts de l'art pariétal. Pour Louis-René Nougier par exemple, les populations magdaléniennes doivent être comparées avec l'Antiquité, et non pas avec des populations actuelles « primitives ». Ceci, car la civilisation magdalénienne constitue l'origine directe des civilisations de l'Antiquité, qui elles-même sont à l'origine de la nôtre. Le Magdalénien constituerait ainsi, de manière téléologique, une « ethnie progressive et non un groupe statique amorphe » (Nougier 1990, p.30).

Nougier recherche donc les « germes de civilisation grecques » dans le Magdalénien. Dans cette approche il s'attache cependant davantage aux thèmes des mythes et à la cosmologie qu'à de véritables implications sociales⁷⁴.

Les références à des systèmes analogistes traversent donc les interprétations de certains préhistoriens, sans pour autant que ceux-ci ne prennent la mesure de telles implications ni ne poussent les comparaisons jusqu'à un degré important. Bien que les notions de « temples » (Altamira ou Lascaux vues comme étant la « chapelle Sixtine de la Préhistoire », respectivement par Bégouën 1939 puis Windels 1948, par exemple, ou la grotte du Pech-Merle comme une « Grotte-Temple » par Lemozi 1929) ou de « panthéons » soient évoqués de manière ponctuelle dans les écrits, les préhistoriens ont rarement fait du Paléolithique supérieur un système véritablement analogiste, et les comparaisons se

74 Nougier mobilise un discours et une idéologie relativement proches de la pensée des préhistoriens de la fin du 19^{ème} siècle. Le rapprochement entre une citation de Cartailhac en 1889 et celle de Nougier, cent ans plus tard, en 1990 nous semble significative :

« Cette méthode d'ethnographie et d'archéologies comparées est pleine de difficultés. Il n'est pas possible d'assimiler au hasard les sauvages modernes aux primitifs nos ancêtres. Les uns portaient en eux les espérances de l'humanité, le génie des autres peut être sur son déclin » (Cartailhac 1889).

« Ce qu'a fait et pensé l'homme magdalénien, on l'a recherché et souvent, on a cru le trouver dans le monde des « primitifs », des « sauvages ». Mais nos Magdaléniens ne sont pas des primitifs. La preuve en est qu'ils sont nos ancêtres culturels alors que les ethnies d'Afrique ou d'Australie auxquelles nous avons cru devoir les comparer par des exemples vivants du XVIII^{ème} ou XIX^{ème} siècle sont aujourd'hui ce qu'elles étaient depuis des millénaires » (Nougier 1990, p.30).

bornent généralement à être purement illustratives, typique d'un comparatisme ethnographique chaotique.

Un peu à la marge de l'archéologie préhistorique académique, se sont en revanche récemment développées des interprétations de l'art pariétal paléolithique relevant de conceptions « *New Age* » ou ésotériques, qui peuvent être assimilées à un analogisme. En effet, le *New Age* est un syncrétisme qui refuse l'existence d'un référent absolu (que ce soit Dieu, la Nature ou autre), et qui pioche dans diverses religions pour reconstituer des réseaux : en cela c'est un système qui fonctionne à la manière de l'analogisme. Le *New Age* opère en effet dans le sens d'une recreation de liens sémantiques entre des objets disparates. C'est l'application d'analogies face à la complexité des données qui permet un accès à la compréhension des êtres et des choses. L'art pariétal paléolithique est parfois intégré en tant que « preuve supplémentaire » des réseaux de correspondances occultes qui existeraient dans l'univers. L'ornementation des grottes constituerait ainsi une portion des secrets qui doivent être révélés par des initiés. Dans cette perspective, les populations paléolithiques devraient être intégrées à un analogisme universel qui transcenderait les contextes culturels et leurs caractéristiques historiques ou géographiques. L'archéoastronomie qui s'intéresse à l'art pariétal, par exemple, ne conçoit généralement pas une simple connaissance de l'astronomie par les populations préhistoriques, mais une astrologie ésotérique de même essence que l'astrologie occidentale (voir l'archéoastronomie de Chantal Jègues-Wolkiewiez par exemple – et plus encore ses émules sur le Web).

1.1.3. Totémisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur

Henri Delporte (1990) signale que le totémisme a été évoqué par de nombreux préhistoriens : Reinach, Hamy, Breuil, Déchelette, Raphaël, etc. C'est effectivement une proposition qui semble régulière pour interpréter les motivations de l'art pariétal paléolithique. Par ailleurs, l'idée d'un « totémisme préhistorique » nous semble également bien présent dans l'imaginaire collectif de notre société (il est présent dans « La guerre du feu » de Rosny aîné, dans « Rahan » de Lecureux et Chéret, dans « Les Enfants de la Terre » de Auel, etc.).

L'hypothèse totémiste est toutefois généralement évoqué dans une démarche illustrative par les préhistoriens, mais rarement plus, et elle compte peu de francs partisans. La proposition d'un totémisme préhistorique compte également de nombreux contradicteurs parmi les préhistoriens. L'idée d'un totémisme clanique qui ne transparaît vraisemblablement pas dans la répartition géographique des espèces figurées dans les grottes est notamment un argument de poids régulièrement avancé :

« Si l'art quaternaire paraît dominé par des croyances, par des idées, par des préoccupations religieuses, ce ne peut aucunement être le totémisme, avec les caractères très stricts que Durkheim lui a imposés. Si l'explication totémique était valable, nous devrions nous attendre à trouver, suivant que nous nous adressons à telle ou telle grotte de l'époque quaternaire, la prédominance exclusive d'images qui attestent qu'effectivement le choix des paléolithiques obéissait à la loi de différenciation des totems.»

(Mainage 1921)

« L'organisation topographique des symboles animaux, identique dans toute l'Europe et limitée à très peu d'espèces, répond assez mal à l'idée de « totems », à moins de considérer que toutes les sociétés paléolithiques, divisées de la même manière, comportaient un clan du bison, un du cheval, un du bouquetin. Une telle interprétation n'est pas impossible, mais elle n'est pas forcément impliquée par les faits eux-mêmes.»

(Leroi-Gourhan 1986, p.150)

« Si les images étaient des emblèmes de clan, on s'attendrait à trouver dans chacune des grottes un art homogène centré sur un animal particulier (la caverne du bouquetin, celle du lion, du renne, etc.), au lieu des mélanges d'espèces que l'on connaît sur chaque site. »

(Clottes et Lewis-Williams 2001, p.77-78)

Le système fermé de clans devrait effectivement être visible dans la variante territoriale, s'il existait au Paléolithique supérieur, or il n'en est rien. Et, si chaque clan représente tous les clans, il est difficile de concevoir un totémisme clanique tel qu'il existe en Australie.

Cependant, la variété des définitions du totémisme, fait que les correspondances peuvent être très diverses entre espèces animales et symboles humains, le totémisme ne concernant pas forcément uniquement des divisions entre clans. Or, les critiques du totémisme émises par des préhistoriens se rapportent généralement à des définitions du totémisme qui seraient celles de Durkheim ou de Frazer, et non celles de Lévi-Strauss ou de Descola (voir partie 3, 1.6.1. « Les totémismes » pour un aperçu des différentes définitions). Nous verrons dans ce chapitre que chaque redéfinition du totémisme apporte, depuis plus d'un siècle, une nouvelle interprétation du Paléolithique supérieur.

1.1.3.1. Le totémisme et la magie

La reconnaissance de l'art pariétal paléolithique, généralement associée à la publication de « La grotte d'Altamira, Espagne. *Mea culpa* d'un sceptique » par Emile Cartailhac (1902), pousse certains préhistoriens à voir autre chose dans l'art paléolithique qu'une activité profane. Ceci notamment en

raison de l'originalité de l'intention d'orner des grottes profondes. En 1903, Salomon Reinach publie un article intitulé « L'Art et la Magie : À propos des peintures et des gravures de l'Age du Renne » dans lequel il propose un modèle utilitaire permettant de rendre compte de la présence d'images pariétales au fond des cavernes franco-cantabriques et de la représentation préférentielle d'herbivores au détriment des animaux dangereux.

Cette première interprétation « religieuse » proposée par Reinach est basée sur un parallèle avec des populations totémistes d'Australie centrale. L'auteur explique que, « La représentation d'animaux comestibles au fond de nos grottes [...] s'expliquerait fort bien si l'état religieux des troglodytes avait été semblable à celui des Aruntas étudiés par MM. Spencer et Gillen. Il s'agissait d'assurer, par des pratiques magiques, la multiplication du gibier dont dépendait l'existence du clan ou de la tribu » (Reinach 1903, p.263).

Reinach conçoit donc un totémisme utilitariste, basé sur une étude de Spencer et Gillen (1899). Il est à noter que ce dernier travail ethnographique se place effectivement dans une ambiance plutôt Frazérienne considérant une relation spéciale de protection et de respect mutuel entre les humains et les espèces totémiques dont ils sont réputés descendre (voir partie 3, 1.6.1. « Les totémismes »). Ainsi, pour Reinach, dans l'Australie totémiste, comme chez les populations du Paléolithique supérieur européen, « Les animaux représentés sont, à titre exclusif, ceux dont se nourrit un peuple de chasseurs et de pêcheurs » (Reinach, cité par Delporte 1990).

L'interprétation de Reinach s'appuie sur l'art aborigène des Arunta destiné à assurer la multiplication des espèces au travers des rituels totémiques de l'Intichiuma. L'art paléolithique obéirait à des motivations comparables, la représentation préférentielle des grands herbivores dans les grottes correspondant au gibier des populations de l'époque.

Il a pourtant été remarqué que les exemples issus de l'ouvrage de Spencer et Gillen qui ont été mobilisés dans l'article de Reinach étaient deux exemples qui, ni l'un, ni l'autre, n'abordaient explicitement la question de la production d'art rupestre (Monney 2015). En revanche, une autre cérémonie, dans laquelle s'observe une production graphique, est décrite par Spencer et Gillen mais elle n'est pas utilisée par Reinach :

« Aussi étonnant que cela puisse paraître, la raison de cet oubli n'est probablement pas fortuite. En effet, au cours de cette cérémonie relative à la multiplication des kangourous, les peintures réalisées consistaient en de larges lignes verticales rouges et blanches représentant, dans le discours des Arunta, la fourrure et les os du kangourou, mais dont la forme abstraite n'évoquait en aucun cas l'animal de façon figurative. La cérémonie elle-même, qui était pourtant la seule à documenter la réalisation d'art rupestre, aurait ainsi été à l'encontre d'une magie homéopathique où l'image se serait due d'être la plus ressemblante possible à son objet pour que le charme agisse...»

(Monney 2015, p.199)

Reinach proposera relativement peu de développements d'ordre cosmologique en ce qui concerne l'éventuel totémisme paléolithique, et un glissement s'opérera plutôt rapidement vers la description d'une simple magie utilitaire. C'est par ailleurs cet aspect utilitaire qui sera retenu du « totémisme » par les préhistoriens défenseurs d'une « magie de la chasse » et d'une « magie de la fécondité » (voir Bégouën 1939, notamment).

Cependant, il est évident que le totémisme australien ne peut se réduire à une magie utilitaire. Ainsi, dans le totémisme australien, s'il existe des cérémonies de multiplication des espèces, il ne s'agit pas de multiplier les bons animaux et d'empêcher la multiplication des mauvais. Il existe en effet en Australie des sites de multiplication d'espèces dangereuses ou impropres à la consommation⁷⁵.

Par ailleurs, les aborigènes australiens pratiquent des rites de multiplication de certaines espèces animales, mais ne recourent pas à des rites de capture du gibier (Testart 2012, p.192 ; 1987, p.185-186). Ces cérémonies ne peuvent donc pas être assimilées à une « magie de la chasse ». Enfin, il est à noter que « par le monde, on connaît de nombreux exemples de rites de multiplication sans « totémisme », et de « totémisme » sans rites de multiplication » (Lévi-Strauss 1990, p.270-271).

Lorsque le totémisme est décrit comme « magique » et utilitariste, il se trouve très éloigné du totémisme ontologique de Descola. Ce dernier donne effectivement une interprétation très différente des mêmes sources mobilisées par Reinach (Spencer et Gillen 1899 à propos des rites de multiplication chez les Aranda) :

« Dans le rite de multiplication du totem Emeu du site de Strangways Range, les initiés attachés au centre totémique imprègnent de leur sang une petite aire déblayée avec soin et dépeignent sur la surface rouge ainsi obtenue les parties intérieures d'un émeu – la graisse, les intestins, le cœur – ainsi que les œufs de l'animal dans les différents stades de leur développement. L'opération et les chants qui l'accompagnent ont pour but de retracer de façon mimétique le processus de gestation d'un émeu et de favoriser ainsi la fertilité de l'espèce. »

(Descola 2005, p.359-360)

Ces rites sont entrepris au moment qui précède la période d'accouplement, ils permettent le développement et l'augmentation de l'espèce en condensant les étapes de sa reproduction biologique.

« Les membres humains d'un groupe totémique conceptionnel ont ainsi la responsabilité de veiller à la propagation d'une composante animale ou végétale de leur collectif, une tâche qui leur incombe en vertu du fait qu'ils partagent avec elle une même origine ontologique et participent de la même classe prototypique d'attributs. »

75 Notamment dans le Kakadu, où un site serait dévolu à la multiplication des Taipan, un serpent extrêmement venimeux (Chaloupka *et al.* 1985, p.146 cité par Monney 2015).

(Descola 2005, p.360)

Ce qui est en jeu est donc une solidarité des humains et non-humains pour assurer la pérennité du vivant dans chacune des classes. La reproduction des espèces totémiques est à la charge des humains (entre autres obligations, voir Descola 2005, p.361). Le totémisme, pour Descola, consiste en un travail incessant pour fabriquer et entretenir ce qui semblerait donné naturellement. Les produits de la subsistance sont entretenus par les humains lors de rituels de multiplication des espèces, et le corps des humains eux-mêmes (le ventre des femmes) est choisi par les entités totémiques pour se perpétuer. Les rites de multiplication des espèces, d'après Descola, visent donc principalement à actualiser un respect de l'ordre préexistant du monde et à veiller à sa perpétuation⁷⁶.

Le totémisme paléolithique proposé par Reinach d'après Spencer et Gillen, bien qu'important en tant qu'il est la première acceptation d'une religion paléolithique, propose une religion fruste et utilitariste en simplifiant le totémisme ontologique australien.

« Cet art n'était donc pas, ce qu'est l'art pour les peuples civilisés, un luxe ou un jeu ; c'était l'expression d'une religion très grossière, mais très intense, faite de pratiques magiques ayant pour unique objet la conquête de la nourriture quotidienne. »

(Reinach, cité par Delporte 1990)

Il nous semble que ce n'est pas un hasard si l'illustration d'un degré le plus faible de la religion est emprunté aux aborigènes australiens. Un peuple qui, depuis sa découverte, est considéré comme simple et archaïque par le monde occidental.

Cette vision d'un totémisme paléolithique se réduisant à de la magie sera encore davantage poussée vers l'utilitarisme par Breuil ou Bégouën qui proposent, à travers leur idée d'une « magie de la chasse » et d'une « magie de la reproduction », une religiosité portée en priorité sur les besoins naturels de l'alimentation et de la reproduction. Breuil ajoutera à la magie de la chasse des animaux comestibles, celle de la destruction des animaux nuisibles. A sa suite, l'idée de « magie » utilitariste sera conservée, et le totémisme ne sera plus évoqué.

1.1.3.2. Le structuralisme et le totémisme

Dans la pensée de Lévi-Strauss, la forme de pensée classificatoire qu'on appelle parfois « totémiste » est universelle et ne peut pas être attribuée à un collectif humain plutôt qu'à un autre (c'est une

76 Cette vision du totémisme n'est pas exclusive à Descola.

« illusion totémique » qui veut que certains groupes seulement fassent appel à cette méthode). Lévi-Strauss affirme que le totémisme n'est pas « une institution autonome, définissable par des propriétés distinctives et typique de certaines régions » (Lévi-Strauss 1990, p.158), mais un simple « *modus operandi* ».

Ainsi, lorsque l'on parle de totémisme, à une date se situant après la publication des travaux de Lévi-Strauss sur le sujet, il faut distinguer d'un côté une méthode de classification universelle ou extrêmement répandue dans le monde faisant concorder espèces animales et symboles, et l'éventualité d'une organisation sociale en institutions claniques concrètes qui découleraient de cette modalité de pensée universelle⁷⁷. Lévi-Strauss articule un « totémisme conçu » avec un « totémisme vécu » qui est une conséquence possible mais non nécessaire de cette méthode classificatoire (Lévi-Strauss 1990, p.86).

La méthode de recherche structuraliste appliquée à l'art pariétal paléolithique a tendance, de par ses analyses focalisées sur des espèces auxquelles correspondent des symboles humains, à favoriser l'hypothèse totémique (dans une acception très large du terme, tel que l'emploi Lévi-Strauss). Le totémisme alors suggéré nous semble toutefois pouvoir s'appliquer à deux niveaux distincts du totémisme : il peut s'agir d'un totémisme en tant que système de structuration sociale, ou d'un totémisme conçu qui ne se rapporterait qu'à une logique classificatoire universellement partagée.

a) Structuralisme et totémisme social

Max Raphaël, précurseur d'une approche structurale de l'art paléolithique propose que les animaux figurés dans l'art pariétal soient des représentations symboliques de clans ou, de classes matrimoniales ou sexuelles (Raphaël 1945, 1986). Le totémisme de Raphaël est donc moins directement utilitariste que celui de Reinach ; car, bien qu'il prenne en compte les aspects « magiques », il s'intéresse plus particulièrement à la valeur sociale de l'art. Il se base pour cela sur un totémisme en tant que classification symbolique sur la base d'espèces animales, mais il décrit aussi un totémisme institutionnel puisque les symboles sont immédiatement interprétés comme correspondant nécessairement à des divisions sociales effectives. Les travaux de Raphaël étant antérieurs à ceux de Lévi-Strauss, il n'est pas

⁷⁷ « le prétendu totémisme n'est qu'un cas particulier du problème général des classifications, et un exemple parmi d'autres du rôle fréquemment attribué aux termes spécifiques, pour élaborer une classification sociale. » (Lévi-Strauss 1990, p.80-81).

surprenant que la mise au jour d'un système de correspondances entre espèces animales et symboles humains soit immédiatement interprété comme la preuve d'un totémisme structuré socialement qui semble proche du totémisme décrit par Durkheim ou Frazer (voir partie 3, 1.6.1. « Les totémismes »).

Pour Raphaël, le caractère fondamental du totémisme est effectivement la tendance de certains groupes sociaux d'exprimer et incarner la conscience de leur unité sous la forme d'un animal (Raphaël 1986, p.31). Le totémisme est donc la mobilisation du naturel pour créer du social, comme chez Durkheim, et pas seulement la congruence entre une série de discontinuités perceptibles dans la nature pour signifier une discontinuité concernant l'humanité comme chez Lévi-Strauss. Pour Raphaël, le totémisme a d'abord une fonction sociale qui est celle d'« assurer l'égalité des membres du groupe grâce à l'aide réciproque qu'ils apportaient dans le combat contre les animaux et les groupes ennemis » (Raphaël 1986, p.31). Ainsi, pour lui, : « le totem n'est ni l'animal ni l'unité sociale : celui-là ne fait que représenter celle-ci dans le totem. » (Raphaël 1986, p.33). Le totem est une interface entre la nature et la société, permettant à l'homme de s'émanciper face à la nature pour parvenir à l'exploiter et ne pas être dominé par elle. Par ailleurs, les clans totémiques constituent des unités sociales humaines distinctes permettant à des hommes de s'unir pour affronter d'autres hommes, dans un état de « lutte de tous contre tous » (Raphaël 1986, p.30). Toutefois, dans la perspective marxiste de Raphael, si le totémisme permet une relative émancipation de l'homme face à la nature, il constitue également, en tant que système religieux, une forme d'asservissement de l'homme « à ses propres moyens de domination du monde animal » (Raphaël 1986, p.66). Enfin, pour Raphael, il existait peu de clans car peu d'animaux claniques sont identifiables avec certitude (Raphaël 1986, p.30). La question épineuse de l'absence d'une claire partition géographique de ces animaux claniques sur le territoire peut s'expliquer par des mouvements de population, ainsi « la récurrence du même totem dans des régions différentes peut s'expliquer par la migration d'une population trop importante et qui s'installait dans de nouveaux territoires, comparable aux colonies fondées par les émigrants de quelques grandes cités grecques » (Raphaël 1986, p.30).

Dans un article de 1972, Annette Laming-Empeaire propose également d'interpréter l'art pariétal paléolithique comme l'indice d'un totémisme structuré socialement, en se basant sur une approche structuraliste de cette forme graphique. Laming-Empeaire abandonne l'idée selon laquelle le couple boviné/cheval correspondrait à une opposition entre deux sexes, une idée soutenue par Leroi-Gourhan (1964a, 1965) ou elle-même dans ses travaux antérieurs (Laming-Empeaire 1962). Elle propose toutefois de conserver les apports de Leroi-Gourhan concernant la composition des figures (couplages,

répétitions, inversions, emplacement, etc), et suggère que les correspondances, les équivalences, les échanges, les complémentarités qui apparaissent dans la structure soient à interpréter comme l'image de systèmes d'alliances entre groupes sociaux.

« Dans cette hypothèse les groupes sociaux seraient représentés par des espèces animales, le couplage de deux mâles d'espèces différentes représenterait une alliance de groupes, le couplage d'un mâle et d'une femelle d'espèces différentes représenterait une alliance matrimoniale. Une série de composition le long des parois d'une grotte commencée et terminée par la même association représenterait les échanges nécessaires pour que soit bouclée la série et que la situation se retrouve au point de départ. [...]. Le couple caractéristique d'une grotte, ou l'espèce dominante de ce couple, correspondrait aux ancêtres du ou des détenteurs du sanctuaire, les couples secondaires pouvant représenter des groupes alliés ».

(Laming-Empeire 1972, p.67)

Dans cette perspective, Laming-Empeire ne considère pas pour autant que les Paléolithiques ont directement représenté sur les parois leurs systèmes d'alliance ou leur organisation sociale (comme le fait Raphaël). En effet, les panneaux principaux et les compositions d'entrée sont supposés représenter des mythes d'origine « concernant des ancêtres dont les situations et les alliances préfigurent celles des groupes concernés » (Laming-Empeire 1972, p.78). En revanche, « les panneaux ou salles des contours inachevés correspondraient à l'enregistrement d'alliances réelles, notées sur la pierre par des mains malhabiles, comme sur les registres d'une sacristie » (Laming-Empeire 1972, p.70). Ainsi, deux types d'œuvres se combinent dans les grottes ornées selon l'auteur : « les unes représentent le système, les autres enregistrent l'histoire » (Laming-Empeire 1972, p.78). En cela, l'hypothèse de Laming-Empeire, bien qu'influencée par le structuralisme de Lévi-Strauss (dont elle a été l'élève), semble reconnaître une particularité du totémisme, en mêlant une organisation sociale et un type de mythe.

b) Structuralisme et totémisme mental

Il est arrivé à André Leroi-Gourhan de rapprocher l'art rupestre de l'Australie aborigène et celui du Paléolithique supérieur. Ce faisant, il s'est cependant attaché à la seule forme de l'agencement des symboles qui se trouve dans ces deux systèmes d'expression.

« J'ai forgé le mot « mythogramme » pour disposer d'un mot assez large pour désigner, par exemple, l'art des Australiens ou l'art des hommes du Paléolithique supérieur, qui, eux, n'ont pas eu d'écriture, mais dont le système de représentation couvre quand même une pensée extrêmement approfondie ».

(Leroi-Gourhan 1982, p.64-65)

Cette comparaison entre les deux formes demeure purement illustrative, et le « mode de pensée proprement mythique » (Leroi-Gourhan 1982, p.65) se retrouve potentiellement partout : il n'est donc

pas la preuve d'un lien particulier entre deux sociétés. En effet, « dans nos sociétés, quantité de représentations sont mythographiques. L'affiche en offre beaucoup d'exemples. Dans *Le geste et la parole*, j'ai reproduit une figure publicitaire : « Le thon, c'est bon ». Elle représente un thon coupé en plusieurs morceaux, l'un correspondant à la boîte de conserve (du côté de la queue), l'autre à la tête et au buste d'une Bretonne ; et le tout avec l'inscription : « Le thon, c'est bon » » (Leroi-Gourhan 1982, p.65).

Leroi-Gourhan considère que le procédé adopté dans l'art pariétal est celui d'un texte de structure mythographique dont chaque figure est à considérer comme une particule signifiante (Leroi-Gourhan 1983, p.353-354), ces particules signifiantes étant les espèces représentées. En cela, Leroi-Gourhan se place dans la perspective de Lévi-Strauss de faire apparaître une logique classificatoire témoignant de correspondances entre espèces animales et symboles humains. Suivant les avertissements de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1962a), Leroi-Gourhan ne pousse pas la logique jusqu'à parler de « totémisme », car dans un sens traditionnel pour les anthropologues, le totémisme se rapporte le plus fréquemment à une structuration sociale. Or, Leroi-Gourhan ne recense pas de preuves suffisantes témoignant d'une organisation sociale clanique dans l'art pariétal (Leroi-Gourhan 1986, p.150).

Le totémisme intellectuel dont parle Lévi-Strauss est une pensée classificatoire, une méthode visant à extraire les espèces de la nature pour les passer au compte de la culture (Lévi-Strauss 1990, p.132). Voilà précisément ce qui est proposé dans les travaux de Leroi-Gourhan. Ainsi, sans jamais utiliser le mot de totémisme, Leroi-Gourhan nous propose lui aussi un totémisme dissous dans la logique classificatoire, un « totémisme laïc » (Delporte 1990) au sens de Lévi-Strauss.

Leroi-Gourhan observe en définitive que « le totémisme a servi d'explication dans de nombreux travaux » (Leroi-Gourhan 1986, p.150). Il ajoute que « si l'on entendait par là une certaine continuité entre le monde animal et le monde humain, on ne démontrerait pas grand chose, mais le plus souvent on a voulu parler des animaux « totems » de tribus ou de clans, ce que rien ne vient matériellement prouver » (Leroi-Gourhan 1986, p.150). Ainsi, si Leroi-Gourhan est donc sceptique face à l'idée d'un totémisme clanique, il accepte l'idée d'un totémisme qui ne « démontre pas grand chose » puisqu'il est un système classificatoire universel, un système de médiation entre la nature et la culture.

Le parti pris de classer de manière systématique les représentations pariétales par espèces animales en délaissant les autres informations potentiellement véhiculées par ces figures (nombre, sexe, attitudes, tailles, orientations, complétude, etc.) est un trait qui peut être reproché aux approches structuralistes de l'art pariétal paléolithique (Clottes et Lewis-Williams 1996). Ce fonctionnement

entretient par ailleurs des liens évidents avec certaines définitions du totémisme. Il s'accorde notamment parfaitement avec l'idée du totémisme intellectuel développée par Lévi-Strauss⁷⁸. S'accordant avec ce premier totémisme particulièrement large, le structuralisme a pu prêter le flanc à des explorations allant dans la direction d'un totémisme clanique (chez Laming-Empeire ou Raphaël).

1.1.3.3. Alain Testart et le totémisme préhistorique

Alain Testart (2012) évoque un certain nombre d'arguments qui concourent, selon lui, à attester un totémisme des populations du Paléolithique supérieur européen (les structures sociales, la géographie humaine, etc.). Toujours d'après lui, la nature de l'art pariétal paléolithique est un argument de plus en faveur du totémisme.

Testart observe d'abord la place particulière occupée par les figures animalières dans l'art paléolithique : l'animal est généralement représenté dans l'art pariétal paléolithique détaché de son milieu (sans le paysage, les autres animaux, les humains), c'est un art peu narratif, et les compositions sont généralement réalisées à l'intérieur de chaque espèce animale. Il en conclut que l'art des grottes est un système classificatoire qui utilise les animaux à des fins symboliques, métaphoriques, comme Leroi-Gourhan avant lui.

C'est donc en convoquant Lévi-Strauss, et en utilisant une définition Lévi-straussienne du totémisme (Lévi-Strauss 1962a), que Testart propose le totémisme comme motivation de l'art des grottes.

« Par « totémisme », il faut entendre l'association entre ces classes et des espèces naturelles, animales, végétales, ou même des classes d'objets inanimés. C'est selon une belle formule de Lévi-Strauss, une « classification congruente » de la société et de la nature. »

(Testart 2012, p.244)

Pour Lévi-Strauss, comme le rappelle Testart, les différences entre les espèces animales permettent de penser les différences entre les hommes (Testart 2012, p.265). Il s'agit là du fonctionnement d'une logique classificatoire très générale, et dont le totémisme clanique n'est qu'une possibilité (voir Partie 4, 1.1.3.2. « Le structuralisme et le totémisme »).

78 Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions partie 4, 1.3.1.2. b) « Une approche du contenu des mythes de l'art pariétal dans une perspective « ontologique » ».

Dans l'art paléolithique, il semble effectivement assez convaincant de voir une logique classificatoire à l'œuvre. Une logique qui utiliserait la série animale en tant que symboles. Les travaux structuralistes ont largement participé à asseoir cette idée. Testart effectue toutefois un petit pas de côté, en s'éloignant de Lévi-Strauss, lorsqu'il propose une définition clanique du totémisme, se rapportant davantage aux conceptions d'autres anthropologues comme Durkheim par exemple :

« [...] dans la mesure où le totémisme en général n'est rien d'autre qu'un classement congru des hommes **selon des divisions sociales** et des animaux selon leurs espèces, la vision du monde qui s'exprime dans l'art pariétal paléolithique est totémique. »

(Testart 2012, p.266-267) (le texte est souligné par nos soins)

Dans la conclusion posthume d'un ouvrage d'Alain Testart (2016) rédigée par Valérie Lécivain, celle-ci précise que l'auteur est effectivement proche d'Emile Durkheim lorsqu'il aborde le totémisme, et qu'il se trouve au cœur d'une polémique qui l'oppose à Claude Lévi-Strauss, dans la mesure où il met précisément en avant une relation entre classifications totémiques et formes d'organisation sociale (voir aussi Testart 1987 pour des précisions sur le sujet).

En ce qui concerne le Paléolithique, Testart précise cependant (Testart 2012, p.266) qu'« il paraît aventureux de chercher à préciser la nature de ces divisions sociales » (il s'agit peut-être de divisions entre clans, sections ou autres classes matrimoniales, entre générations, ou en fonction du lieu ou de la saison de naissance, etc.). Car en effet, il n'existe pas de preuves claires, ni dans l'art paléolithique, ni dans les vestiges archéologiques issus des habitats ou des sépultures, de preuves de « classifications sociales » qui correspondraient à des symboles animaux présents dans l'art pariétal. Cependant, sans connaître la nature de ces divisions sociales, comment peut-on s'assurer qu'il s'agit effectivement de divisions sociales, et non d'autres types de divisions - des divisions purement conceptuelles par exemple, comme dans les mythes ?

En définitive, c'est plus probablement un présupposé qui semble pousser Testart à voir une classification sociale dans l'art pariétal. Ce présupposé vient accompagné d'un anthropocentrisme élevé au rang de donnée incontournable de la pensée humaine. Car en effet, lorsque Testart évoque l'art animalier du Paléolithique supérieur, il considère qu'« il est impossible qu'une vision du monde ne parle pas de l'homme » (Testart 2016, p.107). Ainsi, et toujours selon lui, « cet art, en représentant les animaux, parle des hommes – comme le font, par exemple, les fables de La Fontaine. L'animal est une métaphore pour l'homme » (Testart 2016, p.108). Il déclare aussi :

« S'il est vrai qu'en parlant des animaux on parle, de façon indirecte ou métaphorique, des hommes, cet art doit aussi parler, de pareille façon, d'une classification des hommes. »

(Testart 2012, p.266).

Autrement dit, si l'art animalier correspond à une classification sociale des hommes, c'est uniquement parce qu'il ne peut pas en être autrement. Or, cela pose un problème car le totémisme est précisément un régime ontologique qui est cosmocentré et non pas anthropocentré d'après Descola (Descola 2005) (voir partie 2, 2.2.24 « Le totémisme »). Ainsi, lorsque l'on « parle de l'animal » dans le totémisme, on ne fait pas nécessairement référence à des divisions sociales humaines. En revanche, on peut faire référence à une classe totémique, dans laquelle sont comptés une partie des humains, et une partie des non-humains. C'est donc à la partition du cosmos en collectifs hétérogènes d'humains et de non-humains que l'on référence quand on évoque les animaux dans le totémisme, et pas à des collectifs homogènes composés d'humains.

Testart propose ensuite une interprétation du sens contenu dans l'ornementation des grottes qui est supposée prouver un soubassement totémiste à l'art pariétal du Paléolithique. Ce nouvel argument nous permet de préciser sa définition du totémisme. Testart explique ainsi que la pensée totémique est liée à un type de mythologie, et que ce type de mythologie nous est connu par les aborigènes de l'Australie centrale et de la terre d'Arnhem. D'après Testart, cette mythologie présenterait des analogies avec les figurations visibles dans les grottes ornées du Paléolithique.

Selon lui, la mythologie totémiste est développée par les aborigènes australiens en distinguant trois périodes, et « c'est la deuxième période qui traduit le mieux l'essence de la pensée totémique, disant que la différence entre les catégories d'hommes est aussi importante et visible que celle par exemple entre un kangourou et un émeu, tandis que la différence qu'ont tous les hommes avec les animaux n'est pas notée. Et c'est exactement ce que semble transcrire l'ornementation paléolithique des grottes » (Testart 2012, p.269). Ainsi, ce qui est observable dans l'art paléolithique pourrait correspondre à la deuxième étape d'une mythologie totémiste analogue ou très proche. L'Europe du Paléolithique supérieur est donc supposée relever d'un type de mythologie totémiste sur la base d'un comparatisme visant le contenu mythique des dispositifs pariétaux. Nous examinerons plus en détail cet argument du contenu mythologique dans un chapitre ultérieur dédié aux mythes (Partie 4, 1.3.1.2.b. « Une approche du contenu des mythes de l'art pariétal dans une perspective « ontologique »).

Le totémisme selon Testart semble d'abord s'apparenter à une logique classificatoire prenant pour appui la série des espèces animales. Une articulation donc, qui ressemble à celle de Lévi-Strauss, et qui, comme elle, postule une opposition structurante entre nature et culture. Les figures animales représentées dans l'art des grottes seraient donc des symboles, des métaphores. Quand Testart souhaite voir des divisions sociales dans ces symboles, pour que ce totémisme intellectuel devienne un

totémisme clanique plus proche de celui de Durkheim, il ne présente pas d'arguments convaincants. En ce qui concerne l'argument mythologique, Testart se détache strictement de l'œuvre de Lévi-Strauss. Car en effet, « pour Alain Testart, le totémisme est une pensée classificatoire qui atteste l'existence d'une idéologie constitutive d'un rapport entre l'homme et le monde naturel enraciné dans un système cosmogonique [...] et non une classification selon un raisonnement purement intellectuel et logique, comme le suggérait Lévi-Strauss » (Lécrivain dans Testart 2016, p.303). Pour Testart en effet la pensée totémique s'exprime typiquement par l'imagination d'un temps mythique pendant lequel les hommes étaient encore mal différenciés des animaux, alors même que ceux-là étaient déjà différenciés en espèces (Testart 2012, p.267).

Or, pour Lévi-Strauss, il n'existe pas de « pensée spécifiquement totémique » puisque celle-ci est entièrement dissoute dans une logique classificatoire partagée par l'humanité toute entière. Dans le contenu d'un mythe ou d'une mythologie, il n'y aurait donc pour Lévi-Strauss, aucune raison de voir du « totémisme », en tant que façon de penser qui pourrait distinguer une collectivité humaine.

Dans cette prise en compte d'une cosmologie propre au totémisme, Testart s'éloigne de Lévi-Strauss et se rapproche des positions de Descola (2005). Ainsi, dans la manière qu'a Testart d'opposer ce qu'il appelle « deux types de religions chez les chasseurs-cueilleurs » (Testart 2016, p.328-331), avec d'un côté des « religions à interaction entre les hommes et les esprits » concernant les chasseurs-cueilleurs de Sibérie ou d'Amérique du Nord, et d'un autre côté le totémisme australien, on pourrait voir l'écho d'une opposition entre l'animisme et le totémisme chez Descola. Ce dernier auteur qui n'est, à notre connaissance, jamais cité par Testart lorsqu'il aborde le totémisme, est toutefois cité par Lécrivain dans sa conclusion de l'ouvrage de Testart en 2016. En revanche, il nous semble que l'anthropocentrisme et le sociocentrisme de la définition que donne Testart d'un totémisme clanique se place très clairement en contradiction avec les conceptions de Descola. En effet, chez Descola, les collectifs constitués par le totémisme, les classes totémiques, ne sont pas des clans composés exclusivement d'humains. Or, chez Testart, « les espèces totémiques ne sont en fin de compte que des supports au moyen desquels les clans signifient leurs liens et leurs dépendances » (Lécrivain dans Testart 2016, p.304), les clans sont donc exclusivement composés d'humains, et les animaux n'y sont pas intégrés.

Depuis les débuts de l'étude de la préhistoire, le totémisme est régulièrement mobilisé pour qualifier les populations paléolithiques, et cette interprétation est tout aussi régulièrement critiquée. Une des grandes difficultés pour saisir les positions de chacun des préhistoriens, ainsi que les

implications de chacune des nouvelles hypothèses, réside dans la multiplicité des définitions qui ont pu être données du totémisme.

Nous avons pu observer toutefois que les grandes interprétations concernant un totémisme paléolithique s'éloignent assez clairement d'un totémisme ontologique tel qu'il est défini par Descola (2005). Les conceptions de Testart pourraient toutefois montrer des liens de parenté avec la définition donnée par Descola, et nous reviendrons donc sur les hypothèses émises par cet auteur au moment de nos propres interprétations.

1.1.4. Chamanisme et animisme des Préhistoriques

L'idée d'une relation entre art pariétal paléolithique et chamanisme possède des défenseurs de longue date (Eliade 1988 ; La Barre 1972 ; Halifax 1982 ; Lommel 1967, etc.). Nous aborderons toutefois ici plus particulièrement les théories de Jean Clottes et David Lewis-Williams (1996) concernant le chamanisme au Paléolithique supérieur.

Ces derniers auteurs, se fondent sur une approche combinant, d'une part, la neuropsychologie qui signale des caractéristiques supposées universelles concernant les états modifiés de conscience et, d'autre part, l'ethnologie qui recense une fréquence du chamanisme dans les populations de chasseurs-cueilleurs.

D'après eux, les hallucinations se dérouleraient universellement en trois stades (la vision de formes géométriques, une rationalisation de ces formes, et enfin une transe avec des hallucinations spectaculaires) et peuvent trouver leur origine dans des facteurs divers (drogue, jeûne, isolement, concentration, douleur, danse...). Les populations de chasseurs-cueilleurs auraient régulièrement exploité ces aptitudes (transe et hallucinations) liées à la nature humaine, donnant lieu à un chamanisme ubiquiste. Ainsi, le chamanisme consisterait en des expressions culturelles diverses sur la base de données neuropsychologiques universelles. L'unité du chamanisme et la façon dont le cosmos y est conçu procèderaient du fonctionnement du système nerveux humain (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.22).

Les caractéristiques fondamentales du chamanisme (la croyance en des cosmos multiples en interaction, la croyance en un pouvoir de certains d'entrer en relation avec un monde parallèle dans un but pratique, la croyance en un contact possible entre le chaman et des esprits animaux, et la pratique de la transe) trouvent, pour ces auteurs, des échos dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur.

Ainsi, la grotte pourrait avoir été choisie pour y pratiquer l'art pariétal en raison de ses qualités d'isolement sensoriel, permettant de favoriser un état de transe ; l'utilisation des reliefs naturels, la pratique des dépôts osseux, et les empreintes de mains laissées sur les parois pourraient correspondre à des pratiques de dialogue avec un autre monde placé derrière la paroi ; la figuration d'animaux isolés pourrait traduire des hallucinations typiques de « stade trois » ; certains signes géométriques pourraient correspondre à des visions durant les hallucinations du premier stade ; les thérianthropes pourraient être des images de chamans partiellement transformés en animaux au cours d'hallucinations de stade trois ; les traces d'enfants et les mains mutilées pourraient signer l'existence de rites d'initiation chamaniques dans les grottes ; la disposition des images dans la grotte et le parcours à y réaliser pourrait refléter le voyage chamanique et ses étapes vers la transe, etc. (Clottes et Lewis-Williams 1996).

Cette théorie est particulièrement médiatisée au moment de son apparition dans les années 1990, et le succès qu'elle connaît est peut-être à mettre en relation avec le vide laissé par le structuralisme en ce qui concerne les motivations de l'art pariétal et le sens des représentations (Monney 2015). Un certain silence de la communauté scientifique se combine alors à une critique vive de la part de quelques spécialistes à propos de cette interprétation chamanique de l'art pariétal (Bahn 1997 ; de Beaune 1997, 1998 ; Demoule 1997 ; Hamayon 1997). Une vague plus récente de critiques voit également le jour avec l'édition de l'ouvrage « chamanismes et arts préhistoriques – vision critique » (2006).

La tendance de Clottes et Lewis-Williams à présenter le chamanisme comme une forme primitive et universelle de religion, en opérant une simplification de sa définition et en l'attribuant à la quasi-totalité des chasseurs-cueilleurs a particulièrement été critiquée. Le réductionnisme qui est reproché aux auteurs serait notamment manifeste dans le présupposé d'un lien direct entre transe, hallucinations et chamanisme. Ce lien mécaniste est en effet fermement remis en cause par les ethnologues spécialistes de groupes chamanistes. Par ailleurs, cette affirmation pose un problème au moment d'aborder l'art pariétal paléolithique. En effet, si le chamanisme est défini par la transe et les hallucinations (ce qui demeure un postulat de base discutable), il semble toutefois difficile de trouver des arguments positifs en faveur de trances ou d'hallucinations à l'origine des productions graphiques du Paléolithique sur la base des vestiges archéologiques. Ainsi, le seul argument de poids en faveur d'un chamanisme préhistorique serait le présupposé que toutes les religions de chasseur-cueilleurs sont nécessairement chamaniques (et qu'une seule et unique interprétation chamanique permet d'expliquer la quasi-totalité des arts rupestres). Le raisonnement ferait ainsi preuve d'une certaine circularité, sortant du fonctionnement classique de la démonstration scientifique, puisqu'il serait dès lors impossible de démontrer que l'art paléolithique pourrait éventuellement être non chamaniste.

Pour nous, s'il n'est pas impossible que des liens puissent unir certaines cosmologies de peuples qui s'avèrent être chamanistes, et la cosmologie des populations (ou de certaines populations) du Paléolithique supérieur, il n'est probablement pas opérant de mobiliser le concept de chamanisme pour les rapprocher, et encore moins les notions de transe et d'hallucination.

Clottes et Lewis-Williams donnent une définition très vaste du chamanisme, dans laquelle la place du chaman n'est paradoxalement que peu discutée. En effet, dans la mesure où les auteurs considèrent un chamanisme ubiquiste basé sur le fonctionnement du système nerveux humain, une part plutôt réduite est consacrée aux implications sociologiques d'un tel système. Les questions renvoyant au rôle social du chaman, à son pouvoir politique, ou même à l'éventuelle absence de chamans dans le chamanisme ne sont pas traitées alors même que le chamanisme est parfois défini comme « une religion dans laquelle il existe un chaman » (voir partie 3, 1.6.2. « Les animismes »).

Pour Lewis-Williams, le chamanisme semble être l'épiphénomène social d'un fait biologique, et « le mot « chamanisme » renvoie utilement à un besoin universel de l'humanité – celui de donner un sens aux altérations de la conscience – et à la réponse qui lui est donnée, spécialement, mais pas toujours, parmi les chasseurs-cueilleurs » (Lewis-Williams 2003, p.149). Les travaux de Clottes et Lewis-Williams relativisent donc la dimension sociale du chamanisme et le pousse vers une dimension psychologique universelle. En cela, c'est un chamanisme proche de la notion d'animisme, mais dans une définition assimilable à celle d'Edward Tylor (1871), qui fait de l'animisme l'ancêtre de la religion universelle basé sur des tendances naturelles de la psychologie humaine, et dont l'occurrence est toujours observable chez des peuples supposément restés archaïques. Or, cette définition est particulièrement éloignée du concept d'animisme ontologique forgé par Descola (2005)⁷⁹.

Il nous semble par ailleurs que lorsque le terme d'animisme est employé dans les travaux des préhistoriens français actuels, et cela demeure relativement rare, c'est dans ce même sens d'une définition faible, proche de celle d'Edward Tylor d'une « croyance aux êtres spirituels », et de la seule attribution d'une intentionnalité à des non-humains (en y retranchant toutefois la dimension évolutionniste).

Georges Sauvet déclare par exemple, en analysant les plaquettes de la grotte de Bédeilhac, que « ce que l'on constate, c'est une volonté de donner vie à la roche, de **l'animer** en quelque sorte. La

79 Pour Bonnet Balazut (2014), il paraît exister une identité entre chamanisme et animisme. L'auteur parle indifféremment de mode d'identification chamanique ou animiste en citant Descola (Bonnet Balazut, p.52), ce qui nous semble constituer un contresens (voir partie 3, 1.6.2. « Les animismes »).

conclusion ultime, la plus avancée qu'il nous semble possible d'atteindre, compte tenu du matériel à notre disposition, est que la pensée magdalénienne était de type **animiste** » (Sauvet 2004, p.175) (texte souligné par nos soins).

Dans un autre exemple, les chasseurs-cueilleurs sont présentés par Jean-Michel Geneste comme partageant « une conception dite animiste qui attribue un esprit non seulement aux humains, mais aussi à tout ce qui est vivant, animaux ou végétaux, de même qu'à la montagne, au vent ou à la pluie. Dans cette interprétation, l'homme n'est pas différent du reste du monde, il est dans une empathie spontanée avec son environnement » (Geneste 2015, p.9).

Enfin, pour Robert Bégouën et Jean Clottes, « les exemples ethnologiques abondent sur l'ambiguïté fondamentale qui caractérise de nombreuses sociétés de chasseurs-collecteurs dans leur perception de l'univers ; le monde animal, le monde minéral, celui des esprits et des hommes sont loin d'être distingués par ces hommes avec la rigueur cartésienne qui est la nôtre » (Bégouën et Clottes 1990).

Ainsi, lorsque cette notion d'animisme est évoquée, ce n'est jamais dans une perspective d'opposition à un autre type de croyance (comme le totémisme ou l'analogisme, par exemple). Si cet animisme « dilué » peut s'opposer à quelque chose, c'est à une pensée qui serait naturaliste. Ainsi, l'animisme en tant que base de tous les phénomènes religieux, s'opposerait au naturalisme objectif du scientifique, et serait à comprendre comme une pensée équivoque (à la laquelle il manque la « rigueur cartésienne »). Cette définition de l'animisme n'est en rien celle proposée par Descola, qui trouve sa justification dans un système de contrastes permettant une classification horizontale de multiples ontologies.

1.1.5. Discussion annexe à propos d'une interprétation opposant totémisme et chamanisme de l'art pariétal paléolithique

Layton (2000) a récemment proposé une approche de l'art rupestre permettant de distinguer de grands types de « comportements socioreligieux ». Il serait possible, selon lui, de distinguer un art séculier, un art totémique ou un art chamanique, sur la base de la structure des formes artistiques produites par ces sociétés. Or, cette méthode classificatoire pourrait être appliquée au Paléolithique supérieur moyennant quelques quantifications et quelques analyses de répartitions des productions artistiques (Sauvet *et al.* 2009 ; Sauvet *et al.* 2012). Ainsi, « la méthode pourrait avoir un caractère prédictif très utile, si elle est appliquée à un art rupestre de tradition inconnue comme l'art

paléolithique », permettant peut-être « de trancher entre des hypothèses interprétatives telles que le chamanisme ou le totémisme » (Sauvet *et al.* 2012).

« À partir de quelques exemples d'arts rupestres réalisés par des sociétés pour lesquelles on possède des données ethnographiques concernant leur organisation totémique ou leur pratique du chamanisme, R. Layton a montré que les deux types de sociétés produisaient des arts rupestres qui différaient profondément dans leur structure. Les deux aspects qui présentent les différences les plus significatives concernent les fréquences des différents motifs figuratifs dans une aire géographique donnée, ainsi que la distribution de ces mêmes motifs dans l'ensemble des sites. Par exemple, une société totémique produit un art qui est caractérisé par un grand nombre de motifs, chacun ne représentant qu'un faible pourcentage du total et n'étant présent que dans une faible proportion de sites (par exemple, l'art dit aux « rayons-X » de la Terre de Arnhem occidentale a pour motif principal un poisson carnivore, le barramundi, qui ne représente que 357 figures sur un total de 2 622 figures répertoriées (13,6 %) et n'est présent que dans 37 sites des 304 sites du corpus (12,1 %) (Taçon & Chippindale 2008). Inversement, les sociétés chamaniques tendent à concentrer leur attention sur un petit nombre d'espèces animales (les « guides spirituels » des chamanes) qui sont communs à presque tous les sites. L'exemple typique est celui du Drakensberg en Afrique du Sud, où l'élan du Cap représente 60 % de l'effectif total et est présent dans la totalité des sites. »

(Sauvet *et al.* 2012, p.1764)

Cette hypothèse qui oppose art chamaniste et art totémiste doit en premier lieu évaluer la religiosité d'une forme d'art avant de trancher, puisqu'il existerait également un art de type « séculier », directement inspiré par l'environnement immédiat et la vie quotidienne (Sauvet *et al.* 2012). Dans cette dernière forme, l'art est le reflet du milieu et montre généralement des motifs nombreux et représentés de manière relativement égalitaire (dans la mesure où l'on considère que le milieu est relativement varié).

Si l'on arrive à prouver que l'art figuratif animalier n'est pas séculier, il peut donc être soit totémiste, soit chamaniste (dans la mesure où les travaux de Layton ne paraissent pas supposer la possibilité d'une alternative aux trois systèmes proposés⁸⁰).

Il nous semble donc logique que si la distribution spatiale est hétérogène (et que ce n'est pas le reflet de l'environnement, car des choix sont faits dans les espèces représentées) il s'agit donc d'un art totémiste. Si la distribution spatiale est homogène (et que ce n'est pas le reflet de l'environnement, car des choix sont faits dans les espèces représentées), il s'agit donc d'un art chamaniste.

80 « Layton (2000) represented the three alternative hypotheses as a simple four-cell matrix, based on two axes: the frequency of particular motifs within the assemblage at individual sites, and their relative frequency across the region occupied by a huntergatherer community (Fig. 1) ». (Sauvet *et al.* 2009, p.4) Traduction : « Layton (2000) a présenté les trois hypothèses alternatives en tant que simple tableau à quatre entrées, basé sur deux axes : la fréquence des différents motifs au sein des assemblages dans les sites, et leur fréquence relative à travers la région qui occupée par la communauté des chasseurs-cueilleurs (Fig. 1) ».

Ainsi, la méthode ne nous semble pas correspondre à l'étude d'une opposition entre animisme ontologique et totémisme ontologique, mais entre totémisme clanique strict (une distribution spatiale hétérogène des figures animalières) et l'absence de totémisme clanique strict (une distribution spatiale homogène des figures animalières). Lorsque l'absence de totémisme clanique est prouvée, et qu'il s'avère que les espèces figurées ne correspondent pas en proportions à celles qui se trouvent dans l'environnement, il devrait s'agir par défaut d'un art pointant les pratiques chamanistes d'une société.

Bien que l'hypothèse ne soit pas soutenue par les auteurs qui reconnaissent une originalité du Paléolithique supérieur et une limite à leur méthode comparative (Sauvet *et al.* 2009), il nous semble que selon la logique et les critères qu'ils exposent (Layton 2000 ; Sauvet *et al.* 2009 ; Sauvet *et al.* 2012), l'art pariétal du Paléolithique supérieur correspondrait par défaut à un type d'art plutôt chamaniste. Car en effet, il semble que, sur la base de calculs statistiques, l'hypothèse d'un totémisme clanique soit à écarter (elle est la moins probable selon Sauvet *et al.* 2009), tout comme celle d'un « art séculier » qui reflèterait l'environnement, pour expliquer le contexte de l'art pariétal paléolithique. La question se pose alors frontalement d'une extériorité possible ou non aux trois comportements socioreligieux proposés par Layton (2000).

Enfin, la question se pose également de la portée d'une telle hypothèse de manière globale, et de ses implications anthropologiques nouvelles. En effet, le totémisme clanique est déjà remis en cause sur la base du même argument de la distribution spatiale de l'art pariétal paléolithique par la plupart des préhistoriens depuis le début du 20^{ème} siècle (voir partie 4, 1.1.3. « Totémisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur »), tout comme l'idée d'un art pariétal séculier qui s'apparenterait en définitive à un « art pour l'art ». Ainsi, cette méthode de classification ne nous semble pas pouvoir nous apporter d'assistance en ce qui concerne notre projet de comparatisme ontologique sur la base de la classification proposée par Descola (2005).

*

Nous ferons par la suite référence à certaines des interprétations du Paléolithique supérieur que nous avons citées dans ce chapitre, mais notre étude, centrée sur l'appréhension de la dimension ontologique du Magdalénien moyen, devra se concentrer très précisément sur les définitions que Descola donne des modes d'identification que sont le naturalisme, le totémisme, l'animisme et l'analogisme (2005), et se détacher de certaines interprétations ayant mobilisé les mêmes termes dans des acceptions différentes par le passé. Ainsi, il nous semble important de réévaluer par nous-même le potentiel informatif de l'art pariétal en termes d'interprétation ontologique.

En premier lieu, nous effectuerons donc un « état des lieux » des connaissances⁸¹ en ce qui concerne les productions de l'art pariétal qui sont plus particulièrement attribuées au Magdalénien moyen.

1.2. Exposé sur les connaissances et représentations actuelles à propos de l'art pariétal du Magdalénien moyen

Il est nécessaire dans le cadre de notre étude de pouvoir accéder à un état des lieux concernant les travaux des chercheurs actuels sur l'art pariétal. Une difficulté réside dans la tendance à la spécialisation dans la pratique des archéologues, et c'est donc dans les travaux de divers chercheurs que nous irons extraire des informations en espérant nous approcher le plus possible d'un tableau représentatif des positions actuelles.

Alain Testart (2012 et 2016), ou encore Jean Clottes et David Lewis-Williams (1996), ont effectué dans ce sens un exercice proche du nôtre, dans la mesure où ils réalisent préalablement des propositions de synthèse de l'art pariétal Paléolithique **dans son ensemble**, à partir de différents auteurs, et soulignent les quelques traits qui leur semblent les plus marquants, de manière à les interpréter dans un sens cosmologique.

Ainsi, pour Alain Testart (2012, 2016), les principales caractéristiques de l'art pariétal Paléolithique sont les suivantes :

81 Dans ce chapitre, les diverses hypothèses qui sont rapportées se veulent représentatives des positions actuelles de la recherche et peuvent parfois être empreintes d'un certain naturalisme sur lequel nous reviendrons plus loin dans ce mémoire (partie 4, 1.4. et 1.5.) .

– Naturalisme/réalisme des animaux représentés.

« En première approximation, et dans la mesure où l'on se limite aux représentations animales (de loin les plus nombreuses), on peut dire que cet art est naturaliste ou réaliste. Entendons que les animaux ne sont jamais représentés de façon schématique, et chaque détail (la forme d'un sabot, la façon dont la queue est relevée) est réaliste. »

(Testart 2012, p.255)

– L'animal est représenté sans le milieu. Le milieu étant composé des humains, des autres animaux, des paysages. La végétation et le sol ne sont jamais représentés. En revanche, le relief naturel de la paroi est parfois utilisé en guise de sol.

– L'art pariétal paléolithique est assez peu narratif.

– La composition des représentations animales obéit à des règles strictes. Les animaux de même espèce peuvent être rapprochés selon des symétries axiales (affronté ou dos à dos), des translations (frise), des combinaisons symétrie-translation, en éventail. Il n'existe pas vraiment d'interactions entre espèces différentes. Cela souligne l'évidence d'un classement par espèces, et une importance de cette catégorie.

– L'art pariétal paléolithique ne représente pas l'humanité de manière réaliste, contrairement aux animaux. On peut en revanche noter la présence d'êtres composites, parfois hybrides d'humains.

Jean Clottes et David Lewis-Williams (2001, p.41-67), effectuent un état des lieux formel de l'art pariétal du Paléolithique supérieur montrant une certaine proximité avec les vues de Testart:

– Ils évoquent une relative unité de l'art pariétal paléolithique.

– Une représentation en majorité d'herbivores de grandes tailles, ceux qui étaient chassés.

– Une convention et un naturalisme combinés, puisque « les animaux sont peints ou gravés à peu près toujours de la même façon, sans être toutefois stéréotypés » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.56). On observe parfois un grand degré de détail, et parfois de simples indications d'espèce.

– Une impression que les animaux sont des « morceaux de réalité arrachés à leur contexte et juxtaposés sans liaison entre eux » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.57). Il ne semble pas exister de souci d'échelle, de rapports de taille, de lignes de sol, et la vue de profil est privilégiée.

– Les humains sont en nombre moindre. Et, « outre leur rareté relative, les représentations humaines présentent deux caractéristiques majeures : elles sont presque toujours incomplètes, voire réduites à un segment corporel unique ; elles sont peu naturalistes, contrairement aux animaux » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.49-50). Le choix paraît délibéré de représenter les humains flous, peu détaillés ou déformés (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.52).

– Il existe un thème particulier des créatures composites appelées anthropozoomorphes, thérianthropes, sorciers.

– Les signes sont fréquents, tout comme les tracés indéterminés.

– Certains sujets sont absents, « le cadre naturel fait défaut » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.55) notamment, ainsi que les éléments de la vie humaine (activités, outils, vêtements, etc.)

– Les auteurs soulignent enfin la variété des sites utilisés, quelques cas de plein air, des abris, des grottes, etc.

En définitive, nous pouvons également intégrer le constat très synthétique de Jean Clottes et David Lewis-Williams lorsqu'ils affirment que:

« Des débuts de l'art pendant l'Aurignacien jusqu'à la fin de la dernière glaciation, les Paléolithiques ont dessiné dans les grottes profondes et dans les abris, employant les mêmes techniques de base pour la peinture et la gravure et les mêmes conventions générales, figurant sensiblement la même faune, surtout des grands herbivores, avec une majorité de chevaux et de bisons. Les animaux sont toujours accompagnés de signes géométriques et de tracés indéterminés. La représentation humaine reste en arrière-plan. Certains thèmes particuliers (vulves, nappes de points rouges, créatures composites) sont attestés tout au long de cette immense période. Tout cela est si connu qu'un consensus tacite existe sur l'unité profonde de cet art. »

(Clottes et Lewis-Williams 2001, p.56)

Ces synthèses, comme toute tentative de généralisation, restent trop globales et évincent un grand nombre de complexités et d'originalités de l'art pariétal du Paléolithique supérieur. Pour autant, nous les retiendrons en tant qu'approches relativement objectives et « maniables » d'une très vaste question ; ceci en partie car elles ont été produites dans des buts pouvant *a priori* apparaître comme contradictoires : une interprétation chamanique (Clottes et Lewis-Williams 1996) et une interprétation totémique de l'art pariétal du Paléolithique supérieur (Testart 2012, 2016).

Il nous semble maintenant nécessaire de préciser les données concernant plus particulièrement le Magdalénien moyen. La majorité des sites ornés paléolithiques de la zone franco-cantabrique s'avère être attribuée au Magdalénien moyen. Et donc, pour des raisons purement statistiques d'abord, les caractéristiques principales retenues pour une définition de l'art pariétal paléolithique varient donc relativement peu lorsque l'on se focalise plus spécialement sur le Magdalénien moyen⁸². La production d'art pariétal qui est attribuée à cette entité chrono-culturelle montre des particularités, mais ne

82 Les interprétations générales de l'art pariétal du Paléolithique supérieur, comme celles de Testart ou Clottes et Lewis-Williams se basent donc largement sur une documentation attribuée au Magdalénien moyen.

constitue pas une franche rupture dans l'expression graphique du Paléolithique supérieur. Les résumés précédemment présentés issu des travaux d'Alain Testart (2012, 2016) et de Jean Clottes et David Lewis-Williams (1996) nous paraissent donc pouvoir être largement validés pour ce qui concerne le Magdalénien moyen. Dans le chapitre suivant, nous ajouterons des précisions à ces synthèses.

Camille Bourdier (2010) souligne que le Magdalénien moyen est régulièrement qualifié « d'apogée » du Paléolithique supérieur (Sacchi 2003 ; Vialou *et al.* 2004 ; Airvaux 2001), tant par le nombre inégalé des dispositifs pariétaux que par leur qualité technique et esthétique. Pour Dominique Sacchi (2003, p.57-59), on trouve au Magdalénien toutes les techniques (dessin au fusain, peinture monochrome et polychrome, gravure, sculpture), toutes les tendances (naturalisme, expressionisme, surréalisme, schématisme, abstraction géométrique), tous les modes de composition (juxtaposition, superposition, silhouette statique et isolée, groupe scénographique, signes solitaires et alignements...).

Dans cette idée d'apogée, on trouve parfois la notion de complexification et diversité croissante des pratiques qui serait liée à une « capitalisation » historique :

« L'art magdalénien connaît une grande diversité et représente la somme de toutes les pratiques antérieurement acquises. Cette diversité se manifeste dans les formes structurales et par les aspects techniques : sculpture, peinture, gravure, modelage ; variété des supports. »

(Airvaux 2001, p.24)

L'évolutionnisme en matière d'art tend à perdre du terrain en général et la diversité comme la complexité de l'art pariétal magdalénien ne sont pas forcément vues actuellement comme l'aboutissement d'un progrès cumulatif. Il semble notamment difficile aujourd'hui de considérer, comme le faisait Leroi-Gourhan (1965), que le Magdalénien constitue l'apogée de l'art du Paléolithique supérieur au sens où il serait l'aboutissement d'une évolution vers le naturalisme des représentations.

Les principales grottes ornées correspondant au Magdalénien moyen (la liste n'est pas exhaustive) sont Combarelles, Font-de-Gaume, Rouffignac, Bernifal, Pergouset, Marsoulas, Ekain, Niaux, Le Tuc d'Audoubert, les Trois-Frères, Tito Bustillo, Le Portel, Fontanet, Bédeilhac, Montespan, Labastide, Altxerri, Pindal etc. Et, Cap Blanc, Roc-aux-Sorciers, Chaire-à-Calvin pour les ensembles pariétaux sculptés.

En France, peu de sites ornés sont directement associés à des occupations dont l'attribution chronoculturelle paraît assurée (Bourdier 2010). Il n'existe pas de gisement associé à Rouffignac, Combarelles, Font-de-Gaume, La Mouthe... Certaines difficultés apparaissent donc notamment dans les tentatives de faire correspondre la chronologie pariétale avec les autres domaines de la culture matérielle.

De plus, les grands dispositifs rapportés au Magdalénien moyen (Combarelles, Font-de-Gaume, La Mouthe pour partie, Trois-Frères, Bèdeilhac, Altamira, El Castillo, La Pasiega, etc.) regroupent souvent plusieurs ensembles graphiques dont les rapports chronologiques restent équivoques (Bourdier 2010, Bégouën *et al.* 2009).

L'unité de l'expression pariétale du Magdalénien moyen est reconnue par la plupart des préhistoriens, mais connaît donc paradoxalement des problèmes d'attribution chrono-culturelle précise car elle repose largement sur des approches d'ordre chrono-stylistiques (Bourdier 2010).

1.2.1. Distribution géographique

L'art pariétal du Magdalénien au sens large est concentré dans le sud-ouest de l'Europe, dans des régions karstiques. Il existe néanmoins de rares sites de plein air connus à Fornols-Haut dans les Pyrénées Orientales, et à Domingo Garcia sur la Meseta (Ripoll Lopez et Municio Gonzalez 1999).

Une certaine régionalisation est sensible dans l'art pariétal du Magdalénien moyen (Bourdier 2010), et l'on distingue :

– Un art pariétal pyrénéen qui montre des spécificités techniques (gravures et modelage sur argile, contours simples noirs), thématiques (fréquence du bison et du bouquetin, signes angulaires, claviformes) et dans les conventions graphiques employées (modelé ventral en forme de M et trait d'épaule des chevaux, triangle dorsal et double ligne sous la crinière des bisons, remplissages corporels hachurés ou striés) (Sieveking 1978 ; Vialou 1983, 1986 ; Clottes 1989; Fritz *et al.* 2007 ; Sauvet *et al.* 2008).

– Un art pariétal du Périgord qui s'individualise par ses tectiformes, placés au rang de « marqueurs ethniques » par André Leroi-Gourhan (1981). Les quatre cavités ornées qui en renferment (Combarelles, Font-de-Gaume, Bernifal et Rouffignac) présentent, en outre, une forte homogénéité sur les plans thématique (importance du mammouth ; animaux rares tels que rhinocéros laineux, antilope saïga, renne ; triangles ovalisés), stylistique (sur les silhouettes de mammouths notamment) et structurel avec une composition en frises ou en affrontements (Plassard 2005).

– Un groupe dit « de Sainte Eulalie » qui a été identifié dans le Quercy par Michel Lorblanchet. Il se singularise par ses choix thématiques (fréquence des cervidés - dont les rennes, rareté du bison, absence du mammouth, signes géométriques élaborés tels grilles et zigzags) et un mode de représentation très descriptif, avec des figurations très détaillées et dynamiques (Lorblanchet 1989a, 1989b).

– Les ensembles de l'Est de la Vienne, le Roc-aux-Sorciers et le Réseau Guy Martin, montrent une forte identité graphique thématique et formelle et semblent former un groupe symbolique spécifique (Bourdier 2010). Ce « groupe du Roc-aux-Sorciers » se caractérise par des sculptures peu épaisses dont le modelé interne s'appuie largement sur la paroi. Le bouquetin y occupe une place de premier ordre. Les figurations sont très détaillées, avec la reproduction soignée et stylisée des principaux organes, des reliefs osseux et des masses musculaires, et sont très dynamiques (Bourdier 2010). La fréquence et le style réaliste et expressif des représentations humaines est également une caractéristique marquante de cette zone (Fuentes 2013). Les 21 figures humaines gravées ou sculptées sur les parois du Roc-aux-Sorciers illustrent ce constat pour l'art pariétal (Fuentes 2013). Des liens s'observent par ailleurs entre les expressions graphiques concernant l'art pariétal (le Roc-aux-Sorciers et le Réseau Guy Martin) et les nombreuses plaquettes, plaques ou blocs gravés (à la Marche et les Fadets notamment) (Paillet *et al.* 2017).

D'autres auteurs, soulignent par ailleurs la forte unité de ce Magdalénien moyen, soulignant qu'« une véritable unification se produit (à la période 14 500/12 000 BP), le triangle Aquitaine-Pyrénées-Cantabres prenant alors toute sa signification. Les territoires s'ouvrent et les réseaux d'échange semblent très actifs [...] (Fritz *et al.* 2007). Les thèmes du cheval, du bison et du bouquetin deviennent alors partout dominants. L'une des hypothèses de travail propose d'expliquer ce phénomène par une « unification symbolique » du territoire magdalénien dans le sud de l'Europe, principalement entre 15 000 et 13 500 BP » (Fritz 2010, p.224).

1.2.2. Techniques

En ce qui concerne les techniques, la **gravure** est la technique la plus commune (Fritz 2010).

Dans la **peinture**, on observe un art du trait montrant une grande précision dans les formes (Bégouën *et al.* 2009, p.370), et le dessin en contour noir est fréquent (Le Portel, Niaux, Combarelles, Rouffignac, Ekain...), tout comme les figures en remplissage colorés. Une particularité réside également dans une bichromie combinant une silhouette et des détails internes en noir, et un remplissage interne en rouge, avec apposition de la matière picturale au pinceau. Peinture et gravure sont fréquemment associées (Altamira, Font de Gaume, Tito Bustillo, Labastide, Ekain, Covaciella) (Fritz 2010).

La **sculpture** se développe particulièrement au Magdalénien moyen (à partir de 15 000 BP) dans l'art mobilier, mais aussi sous la forme de frises monumentales en bas-reliefs sur les parois d'abri rocheux du Périgord et du Poitou (Cap-Blanc, Roc-aux-Sorciers, La Chaire-à-Calvin).

Le **modelage et la sculpture sur argile** semblent être une particularité du groupe des Pyrénées (Boureaux 2004). Les bisons du Tuc d'Audoubert et l'ours de Montespan en sont les figures les plus emblématiques, mais il existe d'autres exemples plus discrets de cette pratique (Etxeberri, Erberua, Labouiche et Montespan – avec également un protomé de cheval).

Il ne semble pas y avoir, dans l'expression pariétale du Magdalénien moyen, de claire correspondance entre des thèmes et des techniques. L'association privilégiée de la couleur rouge et des motifs géométriques a cependant été plusieurs fois soulignée (Vialou 1986 ; Fritz 2010).

1.2.3. Rendu formel

L'approche chrono-stylistique classique d'André Leroi-Gourhan (1965) semble faire cohabiter au Magdalénien moyen les styles IV ancien et récent. Pour Leroi-Gourhan, le style IV ancien est la période de l'académisme, où « la convention domine la représentation » (Leroi-Gourhan 1965, p.153). Dans le style IV récent c'est le naturalisme qui semble davantage prégnant. Dans la pratique, le style IV ancien paraît être assimilé au Magdalénien moyen, et le style IV récent au Magdalénien supérieur (Bourdier 2010).

1.2.3.1. Réalisme/Naturalisme

L'art pariétal du Magdalénien moyen (gravé, peint, dessiné, sculpté) est présenté comme ayant une forte tendance réaliste (Breuil 1952 ; Leroi-Gourhan 1965 ; Fritz 2010 ; Bourdier 2010...) caractérisée par le degré de complétude et le détail des figurations. Le dynamisme, le degré de détails anatomiques, le modelé, les proportions, les procédés perspectifs, les volumes y sont particulièrement investis. Un « naturalisme » stylistique est souvent évoqué à ce propos :

« il faut rappeler que l'art du Magdalénien, particulièrement entre 15000 et 12000 BP, se distingue de celui des périodes précédentes par une quête intense d'imitation de la Nature ; l'artiste magdalénien est littéralement transcendé par le naturalisme. Jamais auparavant, on n'avait attaché tant d'attention à la reproduction fidèle du sujet entier. Tous les dessins ne suivent pas cette règle, mais une foule d'exemples atteste sa prééminence. »

(Bégouën *et al.* 2009, p.365)

« Depuis les datations de la grotte Chauvet, nous savons que les magdaléniens n'ont pas inventé le naturalisme ; toutefois, l'on ne saurait que trop insister sur leur goût prononcé pour l'art figuratif fondé sur l'observation du modèle vivant et la restitution fidèle des détails caractéristiques de chaque espèce. »

(Fritz 2010, p.218)

« Les formes stylistiques des œuvres semblent liées à des entités régionales ou ethniques. Mais on observe une tendance générale au réalisme des proportions et des détails anatomiques jusqu'au terme du Magdalénien supérieur. »

(Airvaux 2001, p.25)

1.2.3.2. Normes et conventions

Un certain paradoxe vient troubler le consensus qui faisait de l'art pariétal du Magdalénien moyen une expression graphique naturaliste dans son expression: il est également très conventionnel. Il faut ainsi concevoir que « le naturalisme des Magdaléniens n'est pas une reproduction neutre de la Nature, il est régi par des codes graphiques. » (Bégouën *et al.* 2009, p.365). Il a été observé que dans l'art du Magdalénien, surtout dans la phase moyenne, les indications du pelage, périphériques ou internes, sont très fréquentes (Bégouën *et al.* 2009, p.367). Or, au-delà d'une objectivité apparente, ces détails du pelage semblent relever de certains « codes graphiques », qui tendent à la normalisation et qui fournissent indirectement des éléments de datation pour les œuvres pariétales (Fritz 2010, p.218).

«[...] ce double mécanisme de recherche de détail et de reproduction conventionnelle est particulièrement bien illustré par le pelage qui a bénéficié d'une attention spécifique (Leroi-Gourhan *op. cit.* ; Clottes 1989c ; Bégouën *et al.* 2009 ; entre autres) (fig. 135).

Chez le bison notamment sont ainsi individualisés l'amorce de la bosse, le chignon, le fanon, le ventre, voire la moitié inférieure du flanc (du départ de la queue au coude). Le cheval est doté d'un « M » ventral ou d'une double ligne ventrale. Un trait d'épaule simple ou double barre la base de la nuque. La crinière en brosse prévaut. Elle est souvent privée de trait de nuque comme sur les sculptures. Si les remplissages corporels divergent selon les thèmes, le traitement des pattes et des têtes est nettement plus unifié, avec le dessin des poils des paturons et de la barbe.

Le bourrelet orbitaire, généralement dépourvu de poils, est mis en valeur par une ligne entourant l'œil. Le museau, glabre, est aussi détourné par une ligne gravée ou par un effet de réserve, aucune couleur n'étant appliquée ou un grattage venant la retirer. Les reliefs du masséter et de la crête nasale sont soulignés par des lignes, ou par contraste avec le

remplissage du creux du larmier à la manière du relief triangulaire observé sur les sculptures de chevaux. »

(Bourdier 2010, p.272)

De manière analogue à ce qui s'observe à propos du pelage, un « double mécanisme de recherche de détail et de reproduction conventionnelle » (Bourdier 2010, p.272), concerne également la figuration des cornes, des sabots, ou des bois de cervidés. Et, par exemple en ce qui concerne les cornes des bisons, la corne au premier plan est généralement figurée en suivant la forme d'un « S », et celle au deuxième plan, la forme d'un « C », et le « procédé graphique (combinant S et C) est tellement répandu qu'il suffit souvent à reconnaître un bison magdalénien » (Bégouën *et al.* 2009, p.367).

De plus, les sabots, bois et cornes sont généralement rendus avec un mode de perspective par recouvrement, le premier plan cachant partiellement le second, plus éloigné (Niaux, les Trois-Frères, Fontanet). Les rennes qui présentent une ramure complexe sont généralement figurés avec un seul bois lorsqu'ils sont de profil (les Trois-Frères, Font de Gaume, Combarelles, Altxerri, ou Tito Bustillo).

La plupart des animaux sont, par ailleurs, figurés de profil, bien que l'élargissement de la variété des postures semble précisément être une innovation du Magdalénien.

L'expression graphique du Magdalénien moyen montre donc un dialogue permanent entre réalisme et convention. Ainsi, un peu paradoxalement, alors que la multiplication des détails dans la figuration est généralement rapportée à une « imitation de la nature » (Bégouën *et al.* 2009, p.365), un grand nombre de ces détails est également renvoyé à une convention culturelle.

1.2.4. Thématique

1.2.4.1. Motifs géométriques

Au Magdalénien, les figures abstraites et géométriques dominent le corpus de l'art (White 2003 ; Fritz 2010...). Ces motifs ont été perçus par les préhistoriens des débuts comme étant des représentations d'objets concrets issus de la vie matérielle des populations magdaléniennes : des flèches, des sagaies, des pièges, des filets, des éléments d'habitation, etc. (White 2003).

André Leroi-Gourhan (1958) remet en cause la lecture exclusivement instrumentale des signes et propose une typologie conçue en fonction d'une opposition entre signes pleins (ou ronds) et signes longiformes, certains étant rapportés à des symboles féminins et d'autres à des symboles masculins (en raison également de leur association avec certaines espèces animales ou certains outils).

Pour Alain Testart (2016), les signes sont de probables aspects de la féminité, et « en dehors des points et des bâtonnets, qui sont des signes sans morphologie élaborée, tous les autres, tectiformes, quadrangles, claviformes, aviformes, flèches, ramifiés, etc., se laissent interpréter, par comparaison avec les formes des Vénus, comme représentations schématiques de la femme réduite à son sexe, à son ventre ou, au mieux, à l'ensemble de son tronc et de ses cuisses. Tous représentent des morceaux de femme, la plupart à l'envers.» (Testart 2016, p.228).

Bien qu'une « origine figurative » des signes puisse transparaître dans quelque cas (Sacchi 2003, à propos des motifs triangulaires notamment), la plupart des préhistoriens font référence à ces signes en tant que marqueurs ethniques dont la signification semble hors de portée (Leroi-Gourhan 1981).

Pour Dominique Sacchi par exemple, « alors que les claviformes se rencontrent principalement, mais non exclusivement, dans les Asturies, en Cantabrie, dans les Pyrénées centrales, les tectiformes restent confinés à quelques grottes du Périgord tandis que les damiers polychromes ou gravés ne se retrouvent qu'en Dordogne [...]. » (Sacchi 2003, p.66-67)

Quant à nous, nous ne prendrons pas le risque d'affirmer que les signes sont nécessairement des représentations figuratives ou des symboles dérivant de représentations figuratives, et nous les considérons donc comme secondaires dans le cadre de ce travail qui s'intéresse avant tout à la figuration. De ce fait, nous ne les évoquerons que peu dans cette étude malgré leur nombre conséquent dans le corpus magdalénien, pour nous concentrer sur les figurations animalières, qui touchent plus directement à notre problématique.

1.2.4.2. Le bestiaire

Sauvet et Włodarczyk (1995) offrent des données chiffrées utiles concernant la proportion des différentes espèces animales représentées dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur européen (figure 9).

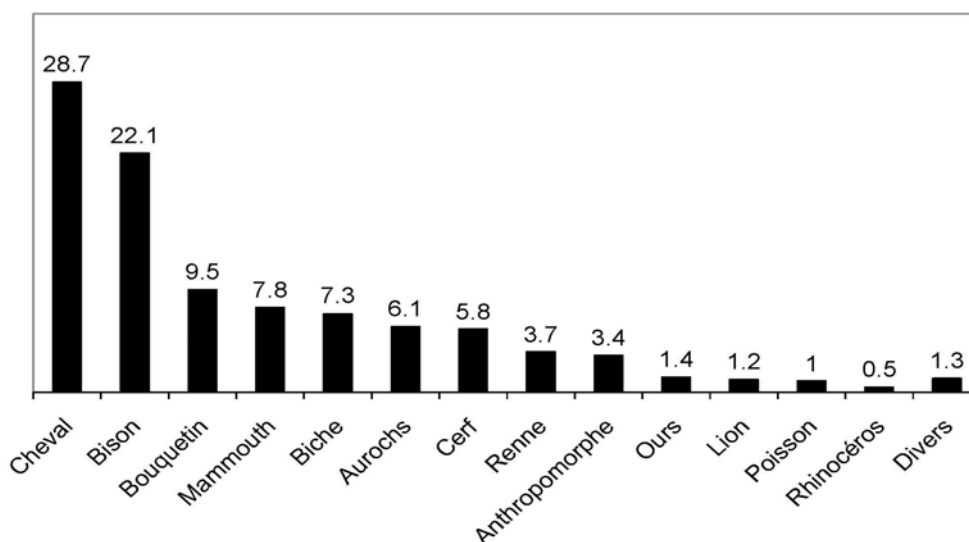


Figure 9 – Données chiffrées concernant la proportion des différentes espèces animales figurées dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur européen (d'après Sauvet et Włodarczyk 1995).

En ce qui concerne le bestiaire du Magdalénien plus précisément, nous nous rangeons au bref résumé de Dominique Sacchi :

« le cheval et le bison se partagent la vedette tandis que le bouquetin, le cerf et la biche, le renne, le mammouth, l'aurochs assurent les seconds rôles, et que l'ours, les félins, le rhinocéros et les poissons composent la suite des figurants avec quelques oiseaux et d'autres espèces d'herbivores et de carnivores. [...]. Cependant, à l'échelle d'une région ou d'un site, l'ordre de fréquence de ces thèmes varie sensiblement. Alors que le cheval domine le bison dans l'ensemble des grottes cantabriques, basques, quercynaises et périgourdines, le second l'emporte sur le versant nord des Pyrénées centrales [...]. Le bouquetin précède le bison en Quercy et se situe en troisième position dans les Pyrénées ainsi que dans les Cantabres, où il égale le couple cerf-biche. En revanche, en Périgord, il est devancé par le renne, largement figuré en Quercy. Quant au mammouth, omniprésent sur les parois de la grotte de Rouffignac (Dordogne), il supplante le cheval en Périgord⁸³. »

(Sacchi 2003, p.60)

En définitive, l'art magdalénien consiste en un moment d'élargissement du spectre des espèces figurées au sein du bestiaire de l'art du Paléolithique supérieur. Un nombre important des espèces

83 A propos de la place dominante du bison, notamment dans les Pyrénées : Vialou 1986 ; Clottes *et al.* 1994 ; Sauvet et Włodarczyk 1995. A propos du renne dans le Périgord : Sauvet et Sauvet 1979 ; Sacchi 2003 etc. A propos du mammouth dans les grottes à tectiformes du Périgord : Plassard 2005. En ce qui concerne les carnivores, l'ours est par exemple présent au Tuc d'Audoubert, à la grotte des Trois-Frères, à Font-de-Gaume, à Montespan, Rouffignac, Combarelles, Tito Bustillo etc.; et les félins aux Trois-Frères, à Labastide, Marsoulas, Combarelles, Rouffignac, Font-de-Gaume, etc.

animales recensées dans l'art Paléolithique n'est ainsi représenté que dans le contexte Magdalénien⁸⁴. En complément à un bestiaire « structurel » du Paléolithique supérieur vient donc s'associer « un bestiaire « conjoncturel », propre au Magdalénien » (Bon 2009, p.281).

1.2.4.3. Animaux blessés et fragments d'animaux

D'après André Leroi-Gourhan, 4 % des figures de l'art pariétal paléolithique concernent des animaux blessés (Leroi-Gourhan 1964a). La représentation de blessures, armes et pièges est toutefois particulièrement ambiguë, et moins de 10 % des figures pourraient être associées à de tels signes, l'interprétation n'étant véritablement convaincante que dans moins de 1 % des cas selon Randall White (White 2003). Il nous semble ainsi qu'un manque de données vérifiables se fait sentir sur le sujet. En ce qui concerne le Magdalénien moyen plus précisément, sur la base de dix-sept grottes attribuées à ce contexte, un chiffre de 12 % a été avancé par Bégouën et collaborateurs (2009). Cependant, selon les auteurs eux-mêmes, ce premier résultat demanderait à être confirmé par une étude exhaustive. Selon les mêmes auteurs (Bégouën *et al.* 2009), dans les grands sites du Périgord, les animaux blessés représentent souvent moins de 10 % ou même 5 % des figures, alors que la moyenne pyrénéenne semble avoisiner les 14 % ou 25 %. Cette caractéristique discrète pourrait donc prendre une importance particulière dans la région pyrénéenne (c'est le cas, par exemple, dans l'iconographie de la grotte des Trois-Frères en Ariège). Le thème plus particulier du « cerf blessé » est récurrent dans la région Cantabrique, et s'observe du Solutrén jusqu'au Magdalénien moyen (González Sainz 2007-2008).

Des animaux acéphales sont régulièrement figurés dans le Magdalénien moyen. Ils sont nombreux au Tuc d'Audoubert, comme à Fontanet ou à Labastide. Au Tuc d'Audoubert, on trouve ainsi quinze corps privés de tête (représentant 15 % des bisons) (Bégouën *et al.* 2009). Et, sur l'échantillon des dix-sept grottes rapportables au Magdalénien moyen retenues par les auteurs, quatre grottes seulement ne comptent pas de figures acéphales.

Cette acéphalie est particulièrement remarquable en ce qui concerne les modelages si l'on considère l'hypothèse de la statue acéphale de Montespan ; ainsi que deux petits animaux sommairement modelés, figurant un bison dans la grotte de Labouiche, et un protomé de cheval à Montespan (Méroc 1959 et Capitan 1923, p.548, cités dans Bégouën *et al.* 2009).

84 Dans ce constat, il faudrait toutefois reconnaître l'importance de l'art mobilier du Magdalénien supérieur.

Par ailleurs, les fragments animaux semblent particulièrement représentés au Magdalénien moyen, et « les images simplifiées, ou réduites, [...] à un ou plusieurs segments anatomiques significatifs, tiennent une large place » (Sacchi 2003, p.62-64). Cette fréquence des fragments (lignes dorsales, têtes, pattes etc.) pourrait correspondre à une volonté de figurer la partie pour le tout, et se rapporterait donc à des synecdoques (Lorblanchet 1993 ; Sacchi 2003).

1.2.4.4. L'humanité

Dans la thématique figurative du Magdalénien, l'humain est un phénomène marginal réduit à une faible proportion (Tosello et Fritz 2005). Par ailleurs, les figurations humaines des grottes ne montrent pas la fidélité figurative des animaux, et un réalisme à la façon photographique n'existe pas en ce qui concerne l'humain. Pour le Magdalénien, cet idéal théorique est systématiquement déformé, mais dans des proportions variables, dans le sens du non-réalisme ou de l'abstraction, et les humains sont traités de manière plus ou moins synthétique, schématique ou grotesque (Fuentes 2013). Les modalités de ces distorsions varient dans le temps et l'espace au Magdalénien, alors même que le naturalisme dans la figuration des animaux semble persister dans le temps et s'étendre largement (Fuentes 2013). Lorsque l'on s'intéresse au Magdalénien de manière globale, le type dominant dans la figuration des humains semble être une approche plutôt réaliste et simplifiée de la construction de l'image, avec l'ajout de très peu de détails (Fuentes 2013).

Comme pour le Paléolithique supérieur en général, dans le Magdalénien moyen, on remarque donc que « la figure animale tient une place centrale et de choix alors même que celle de l'homme fait figure d'hapax » (Bonnet Balazut 2014, p.15). Les humains se trouvent figurés en nombre plus réduit, et ils peuvent être recouverts en partie par les traits de l'animalité, plus particulièrement dans la zone des Pyrénées (Fuentes 2013).

Une abondance et un degré important de détails dans la figuration des humains au Magdalénien, s'observe néanmoins dans le Poitou (et particulièrement dans l'art mobilier de cette région), (Dujardin et Pinçon 2000 ; Airvaux 2001 ; Fuentes 2013).

Il est à noter que les représentations segmentaires que nous avons mentionnées à propos des animaux concernent aussi les humains, peut-être même davantage que les animaux, avec la figuration préférentielle de têtes, mains, pénis et vulves (Sacchi 2003, p.65). Les représentations humaines sont effectivement souvent « incomplètes, voire réduites à un segment corporel unique » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.49-50).

1.2.5. Sites et espaces ornés

L'art des grottes a pu être mis en évidence dans des contextes divers, au sein de grottes plus ou moins profondes, et associées ou non à des occupations. Il est remarqué que la fréquentation des populations était souvent limitée dans les grottes ornées (Breuil 1952 ; Duday et Garcia 1985 ; Clottes 1993 ; Lorblanchet 1995), faisant de la pénétration dans la grotte une expérience restant singulière. Les représentations recensées sont parfois situées dans des lieux profonds des grottes (bison sculpté du Tuc d'Audoubert, Salon noir de Niaux, Grand Plafond de Rouffignac), mais il existe de nombreux cas dans lesquels les ornements se trouvent relativement proche de l'entrée (White 2003, p.116). De manière générale, les salles profondes des grottes ornées ne montrent pas de traces d'habitation (white 2003, p.116), mais il existe quelques exceptions, notamment en ce qui concerne le Magdalénien moyen des Pyrénées (Labastide, Enlène, le Tuc d'Audoubert, Isturitz, etc.). Il faut remarquer par ailleurs que « les grottes profondes ont été plus intensivement fréquentées pendant une courte période, au Magdalénien moyen-final » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.60), et que les explorations approfondies des cavernes sont surtout attestées à cette époque, et notamment à Niaux, Montespan, Rouffignac, Pergouset, Tuc d'Audoubert, Trois-Frères, Labastide etc. (Leroi-Gourhan 1992, p.367).

Cette exploration magdalénienne des cavernes donne lieu à un art pariétal qui apparaît « sous forme de petits ensembles dispersés parfois sur des kilomètres marqués par des puits, des gouffres, des chatières ou de longues galeries vierges de dessins et simplement ponctuées de traces de leur passage (ossements d'ours des cavernes déplacés et concrétions brisées, objets perdus ou déposés sur le sol, mouchages de torches) » (Fritz 2010, p.221). La présence d'empreintes de mains et pieds, attestant parfois d'individus très jeunes, est également à signaler. Les constructions picturales continues sont rares en dehors de certaines grottes-couloirs (Combarelles, Font-de-Gaume ou Marsoulas) dans lesquelles les caractéristiques topographiques (étroitesse et linéarité de la cavité et des parois) ont incité à une organisation en frise. La plupart des dispositifs souterrains sont donc discontinus, et structurés à partir de panneaux plus ou moins distants les uns des autres, et les orientations des figures paraissent en partie arbitraires.

Pour Leroi-Gourhan (1965), l'ornementation de la grotte est organisée selon un plan relativement unitaire, dans lequel la place des différents panneaux est signifiante. La méthode employée par le préhistorien souligne ainsi qu'il existe des structures récurrentes dans les agencements des figures et dans leur situation au sein de la grotte. Cette organisation symbolique des décors pariétaux fonctionnerait donc comme un plan préconçu qui était appliqué à chaque nouvelle grotte ornée.

Aujourd'hui toutefois, les chercheurs s'éloignent de ce schéma rigide et envisagent des modes de construction plus divers et adaptés à l'architecture singulière de chaque cavité. Ils insistent davantage sur les particularités iconographiques et morphologiques de chaque site et leurs variations régionales, à l'image notamment des travaux de Vialou (1986) sur les grottes ariégeoises, et de Lorblanchet (1995) sur celles du Quercy. Chaque grotte s'avère différente, et la composition des ensembles pariétaux souterrains témoignent d'une telle adaptation structurelle à la topographie de la cavité qui les reçoit, qu'il est quasiment impossible de rencontrer deux organisations strictement identiques (Vialou 1986). Le « rôle organisateur des formes naturelles » (Lorblanchet 1995) est ainsi revalorisé dans la construction des dispositifs pariétaux.

Le rôle symbolique attribué à la grotte elle-même est régulièrement mis en avant, notamment en tant que symbole utérin (Lorblanchet 2010 ; Testart 2016 ; etc.) (voir partie 4, 1.3.1.1. b/ « Le statut mythique de la grotte ») ou en tant que parcours initiatique (il s'agit d'un voyage chamanique selon Clottes et Lewis-Williams 1996).

1.2.5.1. Utilisation des reliefs naturels

L'utilisation des reliefs naturels dans la production des images est une des caractéristiques les plus répandues de l'art paléolithique, et l'art pariétal du Magdalénien moyen ne fait pas exception à la règle. Ainsi, « il ne fait plus aucun doute que la conception des représentations dans les grottes, leur emplacement et leur exécution découlent souvent de la sensibilité des artistes à la configuration de la roche, évocatrice de formes anatomiques ou d'attitudes caractéristiques de certains animaux » (White 2003, p.112).

Les parois des grottes ne doivent donc pas être assimilées à des toiles vierges, et l'utilisation des reliefs naturels montrent un « dialogue » entre le peintre (ou le graveur) et la grotte (Lorblanchet 1993).

Régulièrement, les reliefs naturels ont été « augmentés » de manière à suggérer un contour animal. Un élément du tracé de la figure peut aussi être remplacé par un élément naturel comparable. Les convexités et concavités peuvent être employées pour traduire une troisième dimension. Parfois, plusieurs de ces éléments sont combinés dans une figure (Lejeune 2004).

Un rebord ou une fissure figurent une ligne dorsale (le cheval tombant du Tuc d'Audoubert, le bison renversé des Trois-frères, un bison acéphale à Niaux...), ou le front d'un bison (à Marsoulas, au Mas

d'Azil (Vialou 1986, fig. 200 n°25), à Altxerri (Altuna 1997, fig. 143). Une tête de bison est figurée dans un relief saillant et détaché de la paroi (Pindal, Bernifal, Trois-Frères...).

L'utilisation de formes discrètes du relief est également perceptible pour figurer des éléments plus mineurs sur les animaux : au Tuc d'Audoubert l'œil du bison n°79 est une cupule naturelle, à Las Monedas et aux Combarelles (Barrière 1997) il en est de même avec l'œil d'un cheval, dans la grotte des Trois-Frères l'oreille d'un cheval est formée par un minuscule fossile, à Pergouset des bourrelets sus-orbitaires sont gravés au-dessus de petits trous naturels (Lorblanchet 2001, p.151), à Rouffignac l'oreille d'un cheval est figurée par un léger relief sur la paroi et l'œil du « mammouth de la découverte » par un silex naturellement saillant sur la paroi, etc.

Cette utilisation récurrente des reliefs naturels a été interprétée par Clottes et Lewis-Williams comme un indice montrant que populations paléolithiques concevaient les parois comme des membranes entre les humains et les esprits. Car, « l'effet produit par toutes ces images est celui de visages humains ou de têtes animales qui nous regardent depuis la paroi rocheuse, alors que le reste du corps demeure caché derrière la surface » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.102). Pour Testart, « qu'un grand nombre de représentations soient comme préformées dans le relief naturel montre l'importance de la notion de puissance ou de latence dans la pensée sous-jacente à l'art paléolithique. C'est la seule implication certaine. Tout le reste n'est que spéculation » (Testart 2016, p.129). Pour l'auteur, cette latence des animaux dans les cavernes ornées du Paléolithique renvoie à une latence comparable des existants dans les sites sacrés aborigènes australiens (Testart 2016).

1.2.5.2. Visibilité et lisibilité

Dans l'ornementation des grottes il semble exister plusieurs degrés de visibilité et de dissimulation des œuvres.

L'art pariétal est à concevoir comme la manifestation d'une « humanisation spatiale » (Leroi-Gourhan 1992). Ainsi, « par ses graphismes, l'Homme imprime sa marque sur et dans le paysage, dans ce qu'il a de plus pérenne : la roche. Dans un monde de mobilité, animale et humaine, l'art pariétal ou rupestre offre une immobilité qui permet à l'Homme de s'inscrire physiquement et symboliquement dans le paysage (Vialou 2002, 2009 ; Chippindale et Nash 2004 ; entre autres) » (Bourdier 2010, p.328).

Deux logiques s'opposent cependant. D'un côté, les graphismes des dispositifs souterrains ne sont pas immédiatement visibles (bien que le porche de certaines grottes soit particulièrement visibles depuis

l'extérieur, celui de Labastide ou Bèdeilhac, par exemple). D'un autre côté, la sculpture rupestre, quant à elle, s'inscrit dans une logique de visibilité, souvent amplifiée par la monumentalité des frises sculptées (Bourdier 2013). La stratégie visant à la visibilité des sites a parfois été rapportée à une éventuelle vocation collective des lieux (Lorblanchet 1995 ; Bourdier 2013). Un art public à vocation collective pourrait donc s'opposer à un art privé réservé à quelques individus.

En ce qui concerne les dispositifs souterrains du Magdalénien moyen, il a été remarqué que « certaines de ces cavités sont des grottes spectaculaires, et ce n'est sans doute pas un hasard, si certaines sont aujourd'hui visitées par des touristes » (Bosinski 2011, p.25). Il nous semble que le Magdalénien moyen connaît des grottes couloirs réduites (Font-de-Gaume par exemple) et des grottes vastes (Rouffignac par exemple), mais aussi une combinaison de salles collectives et de salles réduites, souvent au sein d'un même réseau souterrain (Niaux, Rouffignac, Tuc d'Audoubert, les Trois-Frères, etc.). De vastes salles ornées pourraient suggérer des explications collectives devant un groupe, et des dispositifs plus réduits un dialogue solitaire.

Cette dialectique de l'ostensible et du dissimulé est présente à divers niveaux. Des figures et des panneaux sont plus ou moins visibles ou cachées, en fonction de la topographie, de la taille des figures, de leur disposition etc., et des distinctions pourraient donc exister entre des dispositifs publics ou privés (Lorblanchet 1995). Deux sortes de panneaux où disposer leurs peintures et gravures existaient selon Laming-Emperaire (1972, p.78), « les uns destinés à être vus et sans doute admirés par une assistance, les autres soigneusement cachés de cette assistance ». A l'échelle des panneaux et des figures, la question se pose parfois de l'intention de l'artiste de faire des œuvres lisibles. En effet, non seulement certaines figures paraissent volontairement dissimulées à l'aide des reliefs, mais certaines œuvres sont difficilement lisibles en raison de superpositions ou encore de la légèreté des gravures laissées sur les parois. Les superpositions, les structures de type « palimpseste », sont effectivement fréquentes notamment au Magdalénien, même si l'utilisation d'espaces distincts pour les figures, sans empiéter les unes sur les autres, est plus fréquente (White 2003, p.112). Les œuvres ne semblent ainsi pas toujours destinées à être regardées et admirées malgré leurs qualités parfois exceptionnelles. A propos des gravures légères et des superpositions, on peut penser que l'intention principale au-delà de la visibilité, était celle d'inscrire la représentation sur le support (Lorblanchet 2010).

1.3. Sur la piste du mythe

Pour aborder le volet interprétatif de notre étude de l'art pariétal du Magdalénien moyen, nous commencerons par évoquer son aspect mythique probable. Car, « s'il est un point sur lequel les spécialistes sont d'accord, c'est pour reconnaître que l'art préhistorique n'est pas gratuit : il répond à des préoccupations religieuses, il est l'expression ou le support de mythes » (Clottes 1998, p.155).

Le mythe semble en effet être, de l'avis de la plupart des préhistoriens, et quel que soit le courant scientifique auquel ils s'associent (naturaliste, sémiotique, technique, etc.), le soubassement de l'art pariétal paléolithique⁸⁵. Or, cet aspect mythique, reconnu comme central par la plupart des chercheurs travaillant sur l'art pariétal, pourrait potentiellement nous apporter des informations pertinentes sur l'ontologie des populations du Magdalénien moyen. Car en effet, pour Descola (2010, p.14-17), des caractéristiques propres aux quatre modes d'identifications recensés peuvent parfois s'incarner dans des mythes. Ainsi, certains mythes peuvent être plus ou moins représentatifs d'un mode d'identification - sans pour autant supposer qu'un mode d'identification transparait nécessairement dans chaque mythe.

En schématisant un peu les positions de Lévi-Strauss, nous pourrions dire que chez cet auteur l'infrastructure des mythes est une permanence universelle, et que la superstructure, quant à elle, varie sous l'effet d'un diffusionnisme. Ainsi, c'est un comparatisme qui permet à l'ethnologue de travailler

85 – Airvaux 2001, p.135 : « Il s'agit de mythes, peut-être de mythes fondateurs. »

– Bosinski 2011, p.25 : « Les ensembles d'images plus ou moins colorés de ces grottes évoquent sans doute les mythes et les traditions des hommes de cette époque »

– Otte 2012, p.119 : « A travers des aspect esthétiques extraordinaires, les mythes ont été rendus visibles, « lisibles » par les images qui les illustraient.[...] » p120 : « L'art paléolithique n'est pas seulement de la représentation : c'est de la mythologie étalée sur des parois ».

– Azéma 2010, p.11 : « L'art des cavernes, sans oublier l'art mobilier et les autres supports disparus car plus périssables (bois, peau...), véhiculaient leurs pensées, leurs mythes, leurs croyances. »

– Leroi-Gourhan 1986, p.155 : « La constance extraordinaire du dispositif symbolique est la preuve qu'il existait une mythologie, constituée très tôt puisqu'à l'Aurignacien déjà, le couplage de animaux et des signes est attesté. Nous manquons encore d'éléments pour tracer l'enrichissement progressif et les variations régionales de l'appareil mythographique, mais nous savons qu'entre la fin du Solutrén et le Magdalénien moyen, entre 15000 et 12000, il atteint son sommet. »

sur les modalités de changement et les formes locales de la superstructure des mythes (voir partie 1, 2.2.3. « Les mythes et le structuralisme »).

Le modèle de Descola semble, à première vue, entrer en contradiction avec cette proposition de Lévi-Strauss dans la mesure où il conçoit certains mythes comme étant, potentiellement et partiellement, l'incarnation sous forme de récits partagés, des caractéristiques propres à des ontologies délimitées géographiquement.

Bien que nous ne soyons pas spécialiste de cette question des mythes en anthropologie, il nous semble tout à fait concevable qu'un certain nombre de mythes puissent fonctionner par diffusionnisme⁸⁶ à la manière décrite par Lévi-Strauss, et même entre des collectifs rattachés à des modes d'identifications distincts, mais dans la limite où ils n'entreraient pas en contradiction avec les principes fondamentaux de ces modes d'identification.

Ainsi, selon nous, le mythe ne peut pas être analysé isolément, conformément à ce qu'en dit Lévi-Strauss, et on ne peut pas strictement séparer les mythes les uns des autres comme s'ils étaient de pures émanations de « visions du monde » cloisonnées. En revanche, il nous semble, que la prise en compte des jugements d'identité se rapportant aux quatre modes d'identification décrits par Descola (2005) pourraient permettre de préciser des emprunts compatibles ou incompatibles entre collectivités, et des constructions narratives plus ou moins typiques de certaines ontologies. C'est dans cette perspective que nous pouvons donc espérer reconnaître des traces laissées par une ontologie particulière au sein des mythes qui seraient figurés dans l'art pariétal du Magdalénien moyen.

Pour aborder ce chapitre dédié aux mythes dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, nous procéderons en nous intéressant d'abord au contenu des mythes et à leur aspect narratif ; et ensuite à leur forme et à leur structure. Dans chacun de ces deux cas nous tenterons de distinguer les caractéristiques universelles et particulières attachées aux mythes. Cette dernière question est centrale dans le cadre de notre recherche. En effet, pour que nous puissions utiliser les mythes comme indice de tel ou tel mode d'identification, il est nécessaire que ces mythes en soient caractéristiques, et qu'ils montrent des caractères d'incompatibilité avec les autres modes d'identification. En conséquence, nous rechercherons ce qui, dans les mythes, n'est pas universel mais pourrait au contraire se rapporter à un mode d'identification particulier.

86 Un fonctionnement qui serait donc proche de ce qui est proposé par Descola au sujet du diffusionnisme des techniques (voir partie 2, 2.5. « Technique et historicité »).

A l'issue de ce chapitre, il est toutefois fort probable que nous soyons contraints d'abandonner cette piste. En effet, d'une part, le contenu des mythes du Magdalénien moyen semble difficilement accessible par le biais d'un art pariétal peu narratif. Et, d'autre part, la structure générale de ces mythes paraît à première vue se rapporter à des caractéristiques très globales et difficilement imputables à un mode d'identification ou un autre.

1.3.1. Le contenu narratif des mythes

1.3.1.1. Le contenu universel des mythes du Magdalénien

Dans le cadre de notre étude, nous devons écarter les caractéristiques universelles qui pourraient se rapporter au contenu narratif des mythes. Nous tenterons donc dans un premier temps d'évaluer ces caractéristiques.

a) L'évolutionnisme religieux

Anati observe dans les religions du monde entier un certain nombre de récurrences, qui correspondent selon lui à un modèle universel de comportement religieux : l'existence de mythes des origines, un culte des morts associé à des croyances en la survie de l'esprit après la mort, et une recherche de communication avec des forces non maîtrisables par l'homme (Anati 1999).

Il parvient alors à la conclusion que tous ces comportements ont une origine commune. En effet, selon l'auteur, « toutes les religions des quarante derniers millénaires proviennent d'une même et unique matrice primitive que, précisément, l'on qualifiera de « religion des origines » (Anati 1999, p.9). Anati cherche donc l'origine de tous les mythes dans le système symbolique des populations du Paléolithique supérieur. Cette position montre, dans ses fondements théoriques, une proximité importante avec l'idée d'animisme comme substrat des religions chez Tylor (voir partie 3, 1.6.2. « Les animismes »). Les chasseurs-cueilleurs actuels de Tanzanie, d'Australie ou d'Amérique sont ainsi assimilés à la même catégorie de « chasseurs archaïques », et assignés au même échelon dans l'évolution, que les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique supérieur (ils emploient des formes proches dans l'expression artistique – des associations entre des thèmes figuratifs et des graphèmes répétitifs qui ne constituent pas des scènes – et mobilisent des symboles qui relèvent de paradigmes universels) (Anati 1999).

Dans cette perspective, si les mythes sous-jacents à l'art pariétal du Magdalénien moyen étaient mis au jour, ils ne montreraient qu'une « matrice primitive » de la vie religieuse, une sorte de « ferment mythique », encore pur de diversifications vernaculaires. Les positions d'Anati, dans la mesure où elles relèvent d'un évolutionnisme économique et cognitif, s'accordent donc mal avec notre recherche de particularismes positionnels tels que les pose Descola dans le monde contemporain, sans hiérarchie ni historicisme⁸⁷. En effet, l'objectif d'Anati n'est pas d'évaluer la place particulière d'une collectivité au sein d'une diversité de contrastes, mais plutôt de déterminer la hauteur d'un échelon dans une évolution religieuse.

b) Le statut mythique de la grotte

La grotte est souvent considérée par les préhistoriens comme étant elle-même signifiante au sein d'une mythologie rattachée au Paléolithique supérieur. La fascination pour le monde souterrain est effectivement très répandue à travers le monde (ce sont des lieux à l'accès réservé et restreint chez les aborigènes d'Australie, en Sibérie, chez les Dogons, etc.), et cette constatation pousse certains auteurs à considérer qu'un même sens pourrait être universellement attaché aux cavités souterraines.

Ainsi, le lien symbolique qui est supposé évident entre matrice et grotte est sans cesse mis en avant. Si le parallèle est parfois réalisé par des préhistoriens sur la base d'un certain nombre d'arguments (le soulignement de reliefs évoquant naturellement des vulves dans les grottes ornées, la représentation préférentielle de fragments féminins dans les grottes, etc.), ce rôle « féminin » attribué à la grotte nous paraît souvent déborder largement de l'interprétation des vestiges, et se rapprocher d'un mythe de la « Terre-mère ». Un mythe qui, pour certains auteurs, comme Eliade (1988, p.214), est de portée universelle. Pour Bachelard (2004, p.232), « l'ensevelissement dans la caverne est un retour à la mère. La grotte est la tombe naturelle, la tombe que prépare la Terre-Mère ». Ainsi, Bonnet Balazut, lorsqu'elle évoque la pratique de l'art pariétal paléolithique assimile la pénétration dans la grotte à une « véritable réintégration dans la matrice de la grande Vie animale, d'où tout provient et à quoi tout retourne toujours » (Bonnet Balazut 2014, p.58). Pour Nougier et Barrière (1967, p.171), « de l'Atlantique à l'Égée, de Rouffignac à Delphes, depuis une continuité de quinze millénaires, grottes et fentes rocheuses, bouches d'ombre, eau purificatrice des ruisseaux souterrains, antres profonds et

87 Nous pourrions faire les mêmes constatations à propos de certaines recherches de Julien d'Huy (2013a, 2013b) consistant à s'appuyer sur des mythes recueillis à l'époque moderne pour reconstruire un proto-mythe ou une première version du mythe existant au Paléolithique, en leur appliquant des algorithmes phylogénétiques (des équations empruntées à la biologie évolutive).

mystérieux restent les sombres repaires des divinités chtoniennes, le refuge et le sanctuaire de la Terre-Mère. ». Pour Airvaux (2001, p.211), en ce qui concerne le Paléolithique, « la structure du monde souterrain reflète [...] certaines structures organiques du monde vivant. Les grottes, les conduits, les salles, les puits, mais aussi les moindres formes, les concrétions, les trous d'ombre, l'eau, peuvent être [...] considérés comme matrice créatrice du monde. ». Chez Lorblanchet, la grotte de Roucadour, est qualifiée de « sexe géant de la terre » (Lorblanchet 2010, p.437), et les fentes et diaclases y évoquent le sexe féminin. Pour Testart, « niches, alcôves, passages, failles et trous d'ombre constituent des symboles utérins évidents dont les animaux semblent parfois sortir (Testart 2016, p.251)».

Pour Peyroux, les dépôts d'objets à l'intérieur des grottes pendant le Paléolithique supérieur et notamment le Magdalénien moyen constitueraient un « lien d'échange réciproque et constant avec cette Terre-mère » (Peyroux 2012, p.516). Il s'agirait là d'une conception du monde commune « dans les sociétés du Paléolithique supérieur européen, comme dans nombre de sociétés natives » (Peyroux 2012, p.516). Cet auteur s'appuie d'ailleurs sur une citation expliquant que dans un grand nombre de régions du monde, « grottes et fractures de rochers sont [...] assimilées aux organes sexuels de la femme (ou constituent parfois les issues du monde infernal). Cavité rocheuse naturelle, le temple de Kamakhya Devi, en Inde orientale, symbolise, pour les hindous, le vagin d'une déesse dont les menstruations passent pour n'apparaître qu'une fois l'an, au cours d'une fête donnée en son honneur » (Molyneux 1995, p. 22, cité par Peyroux 2012, p.502).

Différents auteurs, plus ou moins sérieux, en prenant plus ou moins la peine de baser leurs hypothèses sur une analyse des vestiges, ont donc comparé la grotte au « ventre de la Terre-Mère ». Nous n'avons pas vocation dans ce travail à vérifier cette information. Mais quoi qu'il en soit, dans la mesure où cette affirmation pourrait relever à la fois d'un certain ethnocentrisme, et/ou d'un symbole effectivement universel, nous le tiendrons relativement à distance, et le traiterons avec moins d'enthousiasme et de certitudes que de nombreux auteurs.

c) Contenu narratif du mythe et approche structuraliste de l'art pariétal

La connaissance du contenu mythique de l'art pariétal constitue un problème difficile à aborder dans le cadre d'une approche théorique qui serait sémiotique et/ou structuraliste. Car en effet, en devenant signes, les motifs rupestres se trouvent soumis « (a) à l'arbitraire du signe, (b) à l'existence possible de niveaux de signification et (c) à d'éventuelles remotivations du sens » (Monney 2015, p.363-364).

Le **choix du signe est arbitraire** pour Lévi-Strauss, et « le principe d'une classification ne se postule jamais » (Lévi-Strauss 1990, p.77). Ainsi, lorsque l'on aborde un système construit au moyen d'espèces animales, il faut garder à l'esprit qu'une même espèce animale peut se rapporter à des choses très éloignées dans deux cultures différentes. Lévi-Strauss prend l'exemple de l'écureuil qui peut faire référence à l'arbre qu'il fréquente le plus souvent chez un groupe ; alors que dans un autre groupe, il est la métaphore de la tête humaine, car il est comme le fruit en haut d'un arbre (Lévi-Strauss 1962b). Pour l'auteur, « les espèces animales et végétales ne sont pas connues pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes parce qu'elles sont d'abord connues » (Lévi-Strauss 1990, p.21). Il semble donc impossible de déduire ce que signifient les figures animales en tant que symboles dans l'art pariétal paléolithique en s'appuyant sur un autre contexte ethnographique, quel qu'il soit.

Divers niveaux de signification peuvent exister dans l'art pariétal, et donc pour un même signifiant peuvent exister plusieurs signifiés (le signe est polysémique) en fonction du contexte (la saison, le lieu, etc.), de l'association des figures, de l'érudition de l'individu qui les déchiffre ou encore de son statut social. On ne peut donc pas assurer que chaque symbole est en permanence, et pour tout le monde, attaché à la même espèce animale dans l'art pariétal.

Enfin, il peut exister des **phénomènes de « remotivation » du sens** des signes, et une signification peut évoluer au cours du temps. Une espèce animale de l'art pariétal pourrait ne pas être définitivement liée à un même symbole.

« En effet, pourrait-on affirmer que le même cadre figuratif a forcément traduit, dans l'immense durée et dans l'espace, les mêmes concepts?[...] La superstructure des mythes qui se drapaient autour des images associées du Paléolithique a pu [...] varier considérablement. »

(Leroi-Gourhan 1983, p.359-360)

Dans la pensée structuraliste de Lévi-Strauss , « seules les formes peuvent être communes, mais non les contenus. S'il existe des contenus communs, la raison doit en être cherchée [...] hors de l'esprit » (Lévi-Strauss 1990, p.85) : dans la diffusion et l'emprunt par exemple. L'approche structuraliste ou sémiotique appliquée à l'art pariétal, décidée à se concentrer sur une analyse interne des œuvres, se focalise donc généralement sur l'étude des syntagmes (des structures) tout en délaissant celle de l'axe paradigmatique (les signifiés). La restitution des significations de l'art pariétal paléolithique, donc ce qu'il relate, s'il s'agit bien de mythes, va la plupart du temps être considérée comme un idéal inatteignable, et les études structuralistes vont abandonner le champ de l'interprétation du contenu mythique pour se focaliser sur sa forme (la description des données et leur analyse statistique).

« La question pertinente que nous devons nous poser n'est pas de savoir ce que signifient ces dessins, mais comment ils signifient. En effet, la première question reste complètement hypothétique et à jamais invérifiable, alors que la seconde est susceptible d'être étudiée rigoureusement avec un arsenal de moyens[...] ».

(Sauvet et Włodarczyk 1995, p.194)

En vertu du poids de la pensée structuraliste sur la discipline, il semble que l'idée d'inaccessibilité au contenu mythique et à sa signification, soit désormais partagée par la plupart des préhistoriens (Clottes et Lewis-Williams 2001, Monney 2015).

Ainsi, c'est plus particulièrement à propos de la « forme du mythe » que nous reviendrons sur les théories structuralistes. Nous aborderons toutefois ici quelques tentatives qui ont été réalisées par des préhistoriens proches du structuralisme, et dont les arguments montrent une certaine « circularité » renvoyant généralement le contenu mythique vers d'hypothétiques données universelles.

Nous devons garder à l'esprit que dans la théorie du mythe chez Lévi-Strauss :

« chaque mythologie, constituée par opposition à celles qui l'entourent, reflète [...] l'une des réalisations de la combinatoire virtuellement infinie d'un petit nombre de structures mentales. Le principe de l'analyse structurale réside dans ces allées et venues constantes entre ces structures mentales, leurs diverses réalisations narratives et leur contexte ethnographique, c'est-à-dire le milieu naturel et social que les mythes ont pour fonction de représenter ; l'exercice étant en définitive rendu possible par le fait que de telles structures existent aussi bien dans l'esprit des indigènes que dans le nôtre. Du coup se dégage de concert la construction logique d'un mythe (ou d'un groupe de mythes) et ses significations. »

(Désveaux 1991, p.501)

Dans le cadre d'une adaptation du structuralisme à l'art pariétal, un certain nombre de questions se posent quant au dialogue entre, d'une part les structures mentales, et d'autre part les réalisations narratives, et le contexte (naturel et social), puisque :

– Les réalisations narratives (les combinaisons, les agencements, les récurrences, les incompatibilités, etc.) constituent le principal travail de description. En revanche, contrairement à la situation que connaît le structuralisme lorsqu'il est employé dans l'ethnographie, nous ne connaissons en Préhistoire que la moitié de ces réalisations narratives : la forme peut être recensée, mais sans le contenu. De ce fait, les structures ne peuvent pas être comparées entre groupes. Il en résulte une difficulté de saisir les évolutions combinatoires et donc les choix positionnels. Alors que les réalisations narratives ne prennent leur sens que dans une forme dynamique, nous n'avons accès dans l'art pariétal qu'à des clichés non numérotés.

– Le milieu naturel et social n'est que très partiellement appréhendé en ce qui concerne le Paléolithique supérieur. Ce qui est la base solide sur laquelle entamer un travail d'analyse structurale des mythes en ethnologie, est moins un moyen qu'un but supplémentaire à atteindre pour

l'archéologue. Il est difficile, pour le Paléolithique, de saisir la part de choix des éléments combinés qui serait le reflet du positionnement d'un groupe vis-à-vis de ses particularités sociales propres, ou de son environnement naturel direct.

Cette double difficulté de l'étude structuraliste/sémiotique attachée à l'art pariétal (l'absence de comparaison possible des contenus pour accéder aux évolutions des formes narratives, et la méconnaissance du contexte social et environnemental du groupe qui pourrait affiner l'appréhension des combinaisons), conduit souvent les chercheurs à se rabattre en définitive sur la description des combinaisons qui sont directement issues de structures mentales universelles, puisque c'est la seule donnée sur laquelle s'appuyer dans le cadre de la théorie structuraliste.

En effet, comme nous l'avons déjà souligné, le structuralisme considère que les formes sont communes mais non les contenus. Or, sans l'accès à divers contenus, le système ne peut pas être comparé, et l'étude est condamnée à rester dans le champ descriptif des «structures mentales universelles». Chaque fois que le contenu d'un mythe est esquissé par un préhistorien se réclamant de l'analyse structurale, c'est en rattachant ses résultats à des caractères d'ordre universel. Ce type d'interprétation ne peut donc pas être utile à notre projet.

Il nous semble que les travaux de Leroi-Gourhan sur l'art pariétal peuvent illustrer cette tendance à renvoyer en dernière instance le contenu du mythe vers l'universel. Paradoxalement, Leroi-Gourhan est en effet à la fois défenseur de l'inaccessibilité au contenu des mythes, et l'un des premiers à esquisser un (audacieux) système symbolique des représentations du Paléolithique supérieur⁸⁸.

88 Une citation choisie devrait nous remémorer ses positions sur le sujet :

« Nous savons avec une raisonnable certitude que ce décor, pariétal et mobilier, comporte de nombreuses figures masculines et féminines [...] placées au centre du dispositif. [...]. A ces figures s'ajoute un couple statistique constitué par le bison et le cheval ou, fréquemment, un couple de bisons et un couple de chevaux qui paraissent représenter deux groupes complémentaires. Un troisième animal, mammouth, cerf ou bouquetin, intervient très souvent. Les signes α et β et les personnages masculins ou féminins auxquels ils se substituent sont en rapport avec les animaux et avec la caverne [...]. D'autre part, l'équivalence signe féminin-blessure ouvre un réseau de correspondances extrêmement intéressant. Qu'un bison puisse indifféremment porter sur le flanc une vulve ou une blessure donne, de manière inexplicite mais sensible, l'accès vers une véritable métaphysique de la mort. Il est difficile d'aller plus loin, du moins pour le moment, car nous ne pouvons comprendre, très confusément, qu'une partie des aspects symboliques du système de représentation : l'homologie des signes et du couple bison-cheval et le lien probable entre les symboles sexuels et les symboles cynégétiques sagaie-blessure. La valorisation de la caverne elle-même comme symbole féminin ressort par contre très clairement à travers les nombreux cas où les formes naturelles ont été soulignées [...] ou complétées par des signes α . Dans plusieurs cas, il apparaît [...] un « troisième signe γ » qui pourrait être l'homologue du troisième animal. » (Leroi-Gourhan 1986, p.153-154)

L'association des signifiants et des signifiés constitue la partie la plus souvent critiquée du travail mené par Leroi-Gourhan. C'est l'aspect de ses recherches qui est relativement tombé en désuétude aujourd'hui, alors que la méthode, elle, a largement essaimé dans les rangs des préhistoriens. Le système de Laming-Empeire (1962), à peu près contemporain et équivalent dans la méthode à celui de Leroi-Gourhan (1964a, 1965), constitue une interprétation inverse de celle de Leroi-Gourhan en ce qui concerne la correspondance des espèces principales, bison et cheval, et les attributions sexuelles, masculin ou féminin. Cet état de fait semble être une preuve supplémentaire du manque d'objectivité de la correspondance des espèces animales avec des attributions sexuelles précises. L'opposition entre les interprétations de Laming-Empeire et celles de Leroi-Gourhan illustre parfaitement la notion d'arbitraire du signe, puisque, sans comparaison ethnographique, rien ne prédispose l'interprétation à s'inscrire dans un sens ou dans l'autre⁸⁹.

Mais alors, que reste-t-il de vraiment exploitable en terme de contenu dans cette interprétation ? Il en reste essentiellement des structures d'ordre universel : une « métaphysique de la mort » (Leroi-Gourhan 1986, p.153-154), la conception de dichotomies et d'antagonismes, un lien avec la sexualité. Il nous semble que c'est une interprétation très vague que propose Leroi-Gourhan lorsqu'il considère finalement l'ensemble de l'art figuratif paléolithique comme « l'expression de concepts sur l'organisation naturelle et surnaturelle (qui ne pouvait faire qu'un dans la pensée paléolithique) du monde vivant » (Leroi-Gourhan 1965, p.120). Ces données ne sont certes pas inutiles dans la mesure où elles constituent une preuve ou une confirmation tangible de la complexité et de l'universalité des structures mentales de l'humanité, mais leur apport est relativement faible en terme de particularisme ethnographique.

D'autres tentatives structuralistes plus récentes nous semblent refléter un même constat. Airvaux par exemple, se réclame directement de Lévi-Strauss et des méthodes structuralistes. En « jonglant »⁹⁰ avec des concepts issus du structuralisme, il met en place un mythe du Magdalénien moyen dont il expose le contenu. L'auteur décrit un mythe fondateur qui se décline dans l'art pariétal et qui fait référence à la

89 Laming-Empeire reconnaît elle-même dans un article de 1972 que « le fait que l'on puisse avec des arguments d'un ordre décent de probabilité démontrer tantôt que le bovidé est mâle et tantôt qu'il est femelle, tantôt que le cheval est mâle est tantôt qu'il est femelle, me semble la preuve de la fausseté de l'une et l'autre démonstration » (Laming-Empeire 1972, p.67).

90 Voir, par exemple, la substitution du cheval à l'homme dans le « mythe de la procréation », qui se justifie par une appartenance commune des deux éléments à l'ensemble plus vaste des mammifères placentaires à gestation intra-utérine (Airvaux 2001, p.212).

reproduction chez l'homme et chez l'animal. Ce mythe, désigné « mythe de Lussac-Angles » (Airvaux 2001, p.135), serait sensible dans la figuration de processus naturels en marche : rut-fécondation-gestation-naissance. La description concrète de ce mythe prend finalement place dans une vision très universaliste, puisqu'il s'agit en définitive pour l'auteur de « la représentation d'un mythe concernant la reproduction et la perpétuation du vivant » (Airvaux 2001, p.211). Là où Airvaux semblait mettre en place une séquence rendant compte d'un mythe précis, il glisse rapidement dans un ensemble de généralités qui nous apprennent peu de choses sur les éventuelles particularités du Magdalénien moyen.

« Disposées sur la pierre, sur les parois des grottes, ces représentations sont directement connectées avec le monde minéral et souterrain, avec la terre au sens large, qui est sans doute considérée comme source de vie fondamentale. S'agissant du mécanisme de perpétuation des espèces, la signification peut concerner les origines, le présent et le devenir, ou les relations ancestrales entre les humains et les animaux. »

(Airvaux 2001, p.213)

En l'occurrence, il s'agit donc d'un mythe fondateur. Il nous semble que de nombreux autres exemples témoignent d'une tendance à vouloir en dernière instance rattacher le contenu mythique de l'art pariétal à des données universelles.

Les fondements théoriques du structuralisme tendent à évacuer la question du contenu du mythe dans l'art pariétal, ou à assimiler ce contenu à des structures universelles. L'évocation d'une « métaphysique de la mort », d'un « mythe de la reproduction » ou de « mythes fondateurs », se limite à un degré assez faible d'interprétation des mythes. Cette prudence scientifique est évidemment toute à l'honneur des chercheurs, et s'explique notamment par la fragilité du contenu mythique directement perceptible dans l'art pariétal paléolithique qui est de nature très peu narratif ; mais elle signe également la difficulté pour nous d'accéder par le contenu du mythe à une particularité culturelle du Magdalénien moyen.

Cette démarche prudente qui s'intéresse à des dispositifs pariétaux particuliers pour se diriger ensuite vers des conclusions de type universalistes se trouve finalement être le symétrique inverse d'une démarche comparatiste du structuralisme (à la manière de Lévi-Strauss) qui admet d'abord l'universalité d'une structure mythique avant de s'intéresser aux différenciations locales.

Quoi qu'il en soit, la référence incessante à l'universel ainsi que les données très vagues concernant les contenus mythiques, sont peu utiles à notre étude qui recherche des particularités qui pourraient être caractéristiques d'un mode d'identification à l'exclusion des autres.

1.3.1.2. *Le contenu géographiquement limité des mythes du Magdalénien*

a) La segmentation stricte des « lignées » de mythes

En ce qui concerne l'art pariétal paléolithique, Nougier nous semble être représentatif d'une « ancienne école », antérieure ou imperméable aux apports de Lévi-Strauss, influencée par la philologie et l'herméneutique, et qui souhaite révéler le sens « véritable » de l'art pariétal en postulant une continuité mythologique de la Préhistoire jusqu'à l'Antiquité grecque et latine, dans une perspective de cloisonnement strict des « civilisations ». Dans ce cadre, il tente de déceler le sens caché des figures de l'art pariétal en employant une interprétation à rebours, basée sur des principes évolutionnistes finalistes. En partant de « ce que deviendra la civilisation magdalénienne », il en infère ce qu'elle devait être, et ce en quoi elle devait croire. Il s'agit donc, comme chez Anati, d'une démarche évolutionniste, à la différence que celle de Nougier prévoit de « remonter » vers l'origine de phylums définitivement segmentés, plutôt que de déduire une origine universelle de tous les mythes.

Ainsi, pour l'auteur, « l'être hybride, mi-homme, mi-bison que Breuil dénomma à l'origine « sorcier », eût mérité le terme beaucoup plus exact de « Minotaure ». Si, à l'origine des études préhistoriques, ce terme avait été employé, la signification de tout l'art préhistorique eût été changée. Elle n'eût pas pris la mauvaise direction de l'ethnologie exotique et le chemin des fausses, dangereuses et trop lointaines analogies » (Nougier 1990, p.31).

Nougier se pose en effet la question d'une identité de « lignée » mythique :

« N'est-il pas plus logique, plus raisonnable de rechercher des explications chez NOUS, dans notre propre milieu, d'atteindre nos vraies et profondes racines ?

Les animaux de nos cavernes, qui s'opposent l'un à l'autre, bisons, rennes ou mammouths, n'annoncent-ils pas le thème classique des lionnes affrontées de Mycènes ? Un thème dit parfois « héraldique », connu depuis quinze millénaires !

La scène de Rouffignac représentant deux mammouths entrant, faisant face à un couple sortant précédé d'un jeune mammouth, annonce le mythe d'Eleusis. Les deux mammouths entrent dans la caverne, au début de l'hiver, y cherchent refuge. Ils en sortent au printemps, avec la saison nouvelle, accompagnés du symbole du renouveau, le bébé mammouth.

Cette paléo-mythologie animalière, normale en un monde de chasseurs, se transcrit naturellement en une mythologie humaine et végétale dans le milieu agricole hellénique. Déméter conduira pour l'hiver sa fille Perséphone rejoindre son époux dans les noires profondeurs de l'Enfer. Elle retrouvera sa fille au printemps, et sa fille sera le symbole du renouveau végétal dans la nouvelle économie fromentale.

A Rouffignac, dans l'axe du « Plafond aux Serpentins », ou plus précisément, « aux serpents », un serpent sort, dans l'axe de la salle. Ce plafond n'est-il pas l'ancre du Python de

Delphes, le serpent aux significations variées et nombreuses, symbole d'éternité, symbole des divinités chtoniennes, symbole aussi de la Science, comme de l'arbre de la Genèse.

Minotaure, Orphée, Mycènes, Déméter, Delphes et serpent Python... est-il donc nécessaire d'aller rechercher des explications plus profondes et plus réelles chez les Tasmaniens, les Iroquois ou les insulaires de Bornéo ? »

(Nougier 1990, p.34)

L'auteur opère par analogie directe avec l'Antiquité grecque pour reconstituer des mythes magdaléniens, en vertu d'une permanence supposée du signifié au sein de certains groupes régionaux à travers les âges. Il se situe ce faisant loin des théories structuralistes. Pour lui, le signifiant peut éventuellement évoluer en fonction des changements qui s'opèrent dans le milieu naturel et l'économie, mais le signifié demeure toujours le même. Ainsi, le retour du mammouth est au chasseur-cueilleur pléistocène ce que le renouveau végétal est à l'agriculteur holocène: le symbole du printemps ; et le même mythe existe depuis toujours sur un même territoire. Bien que nous cherchions précisément des critères permettant de particulariser des mythes propres à certains collectifs, l'argument d'une identité essentielle des « civilisations » et de la permanence de ses symboles nous paraît contradictoire avec un modèle composé de quatre modes d'identification existant en puissance chez chaque représentant de l'humanité (Descola 2005). La thèse soutenue par Nougier nous paraît ainsi bien plus proche du concept de *Volksgeist* (« esprit d'un peuple ») des nationalistes allemands du 19^{ème} siècle, que du concept de mondialisation chez Descola. Ainsi, les conclusions auxquelles parvient Nougier à propos des mythes magdaléniens ne nous paraissent pas pouvoir alimenter notre recherche, de même que d'autres tentatives qui considéreraient qu'il est légitime de strictement séparer des « lignées » de mythes dans des peuples séparés.

b) Une approche du contenu des mythes de l'art pariétal dans une perspective « ontologique »

Nous avons vu précédemment (partie 4, 1.1.3.3. « Alain Testart et le totémisme préhistorique ») que Testart propose une interprétation totémiste de l'art pariétal, sur la base du contenu des mythes. Or, en proposant des hypothèses concernant le Paléolithique supérieur dans son ensemble, Testart englobe évidemment le Magdalénien moyen dans un même mouvement (un certain nombre d'exemples qu'il mobilise dans ses ouvrages de 2012 et 2016 sont d'ailleurs attribués au contexte archéologique du Magdalénien moyen).

La démarche de Testart semble, du moins lorsqu'il s'intéresse à l'art paléolithique, suivre en partie les mêmes pistes que celles de Descola, mais sans faire explicitement référence à cet auteur. Il existe en

effet une vraisemblable correspondance entre les notions de totémisme et d'animisme au sens de Descola, et l'opposition entre sociétés de type A et de type B (Testart, 2012) ou l'opposition entre « religion totémiste » en Australie et « religion à interaction entre l'homme et l'animal » dans la Sibérie, l'Amérique des chasseurs-cueilleurs, et chez les San (Testart, 2016).

Testart (2012, 2016) se situe donc dans une posture proche de la nôtre en essayant de départager une religion totémiste d'une religion qui semble plutôt « animiste », par l'étude du contenu de l'art pariétal, supposé d'inspiration mythique ou mythologique. Ce faisant il propose que l'art paléolithique soit l'illustration d'un moment à l'intérieur d'une mythologie totémiste. En effet, selon lui, l'art pariétal paléolithique « décrit un état du monde, peut-être l'état du monde au tout début de la mythologie,[...] mais il ne raconte pas cette mythologie » (Testart 2012, p.260).

Cette affirmation est une manière habile de proposer un totémisme ontologique ou métaphysique en mesure d'expliquer l'homogénéité d'une distribution géographique des figures animalières. En effet, si l'art totémiste du Paléolithique « représente l'état du monde au temps du mythe » (Testart 2012, p.269-270), il n'est pas nécessaire que sa structure montre des divisions claniques régionales. Un même mythe des origines pourrait être commun à différents clans. Cet art totémique, tel qu'il est décrit par Testart, présenterait un contenu non narratif⁹¹.

Pour mener à bien sa démonstration, Testart se base sur un système comparatiste. Il mobilise la mythologie totémiste des aborigènes de l'Australie centrale et de la terre d'Arnhem, et explique qu'elle se découpe en trois périodes (résumé basé sur Testart 2012, p.269, et Testart 2016 p.318-319 qui apporte quelques modifications):

- Une première période correspond à un état totalement indifférencié (on ne distingue pas les animaux entre eux, ni les hommes entre eux, ni les hommes d'avec les animaux).
- Pendant la deuxième période, des êtres mi-animaux, mi-humains sillonnent le pays, donnent forme au paysage, et créent presque toutes les institutions (exogamie, rites d'initiation, etc.). Ces êtres sont les « héros-totémiques », qui sont en « réalité indistinctement animaux et humains, par exemple à la fois kangourous et membres du clan kangourou (du clan ayant pour totem le kangourou) » (Testart 2016, p.318) .

91 Si cet art est non narratif, il nous semble toutefois nécessaire de préciser que c'est dans la mesure où il dépeindrait un état transitoire figé au sein d'un mythe narratif. Ce que décrit Testart nous semble en effet être un art non séquentiel dans sa forme picturale, mais se rapportant d'une façon ou une autre à une narration, puisque c'est l'illustration d'un état au sein « d'états successifs » du monde. Il ne s'agit donc pas dans ce cas de la figuration d'une cosmogonie figée, en tant que « représentation du monde » (Viveiros de Castro 1991), mais de la figuration d'un moment qui en appelle d'autres (bien que, par ailleurs, l'articulation entre le passé et l'actualité soit particulièrement complexe dans le totémisme australien).

– Enfin, la troisième période voit un état totalement différencié (des animaux différents selon les espèces, des hommes différents selon les clans, et des hommes différents des animaux). Testart remarque que les mythes dans lesquels s'opposent hommes et animaux sont toutefois assez rares (Testart 2012, p.269).

Pour Testart, ce que figure l'art des grottes paléolithique est le moment correspondant à la première et surtout à la deuxième période dans une mythologie totémiste qui serait semblable à celle des aborigènes d'Australie.

« Je dis que l'hypothèse interprétative la plus simple est que cette ornementation représente l'état du monde au temps du mythe, dans cette période intermédiaire pendant laquelle la différenciation entre espèces animales est accomplie, mais pas celle entre hommes et animaux encore inachevée, à une époque donc où l'on ne peut rencontrer en guise d'humains que des hybrides, des formes larvaires ou incomplètes. »

(Testart 2012, p.269-270)

La parenté de ces deux systèmes mythologiques perceptibles dans l'art rupestre australien et dans l'art pariétal européen du Paléolithique supérieur amène l'auteur à proposer un totémisme du Paléolithique supérieur (Testart 2012). La deuxième période de la mythologie totémiste australienne, qui s'observerait également dans l'art pariétal paléolithique, est supposée être celle qui traduit le mieux « l'essence de la pensée totémique » (Testart 2012, p.269). Car, pendant cette période, « des différences au sein de l'humanité sont aussi importantes que les différences entre les espèces, et la différence entre humanité et animalité en général n'est pas notée » (Testart 2012, p.269).

Or, cette définition que Testart donne de l'essence de la pensée totémiste semble étrangement pouvoir également s'appliquer à la définition que Descola donne de l'animisme. Car en effet l'animisme de Descola conçoit des particularisations de collectifs au sein de l'humanité (par la parure, le costume, les chants, etc.) qui conduisent à la constitution de tribus-espèces paradoxalement toutes humaines mais équivalentes à celles que sont supposées former les espèces animales (partie 2, 2.2.1. « L'animisme »). Il nous semble ainsi qu'un certain manque de précision est sensible dans ce que Testart présente comme des « modes de pensée différents » (Testart 2012).

Pour l'auteur, toutes les mythologies sont découpées en trois périodes et paraissent toutes relater le passage d'une indifférenciation totale des existants vers une opposition entre humains et animaux (Testart 2016), et il semble donc délicat de clairement départager des modes de pensée sur cette base.

« L'indifférenciation totale est le fait des êtres de la première phase de toute cosmogonie, au moment du chaos primordial, à l'époque où ils ne possèdent pas encore les formes achevées qu'on leur connaît. Puis, quand apparaît la spéciation, mais pas encore l'homme en tant que

tel (phase II), les protagonistes mythologiques restent des figures animales, mais qui possèdent néanmoins des comportements humains, parlant et manipulant des outils. Les aventures et mésaventures de ces héros mythiques mi-animaux, mi-humains, forment ce que maintes mythologies racontent abondamment. Ce n'est qu'à la fin de cette période qu'il existe des hommes véritables, que la mythologie peut alors opposer aux animaux (phase III). »

(Testart 2016, p.117)

Il nous semble cependant que la séparation entre humains et animaux ne peut pas être universellement conçue de la même manière. Lorsque Testart parle d'un « homme en tant que tel » ou des « hommes véritables » qui constituent la finalité du processus mythologique, à quoi fait-il référence ? Parle-t-on d'une humanité qui se différencie des animaux de manière strictement physique mais pas spirituelle, de manière spirituelle mais pas physique, des deux manières à la fois ? Ce sont précisément des questions ontologiques qui sont soulevées. Ainsi, la prise en compte des travaux de Descola sur les modes d'identification viendrait profondément modifier un tel « schéma mythologique universel ».

Le totémisme ontologique implique ainsi chez Descola la conception d'une continuité entre certains humains et certains animaux sur les plans physique et intérieur (Descola 2005) (voir partie 2, 2.2.2. « Le totémisme »). Dans ce régime, le monde se divise en classes totémiques (composée d'humains et de non-humains) : c'est un point crucial du totémisme. Cette caractéristique est, par ailleurs, absente des autres modes d'identification. L'animisme conçoit, quant à lui, une intériorité commune aux humains et aux non-humains, mais une discontinuité dans les physicalités de tous les existants (Descola 2005) (partie 2, 2.2.1. « L'animisme »).

Nous remarquons que cette caractéristique incontournable des classes totémiques au sein d'un mode d'identification totémiste s'illustre d'ailleurs dans le résumé (réalisé d'après Testart) de l'étape 2 de la mythologie des aborigènes australiens. La création des institutions par des héros totémiques qui transcendent les différences entre humains et animaux telle qu'elle est relatée, est en effet la concrétisation d'une conception du monde qui est divisé en classes totémiques avant la différenciation ultime par espèces. Cette modalité particulière dans l'instauration des discontinuités entre les existants, ne se retrouve pas dans toutes les mythologies. Et, selon nous, la présence de cette formule reste à prouver dans l'art pariétal paléolithique d'Europe.

De fait, ce qui apparaît dans l'art pariétal paléolithique se résume à des distinctions spécifiques animales claires et une humanité peu discernable. Ce sont donc des caractéristiques qui peuvent aussi bien être celles d'un mode d'identification totémiste que d'un mode d'identification animiste, puisque selon Testart lui-même toutes les mythologies procèdent depuis un état d'indifférenciation générale vers des discontinuités entre les existants (Testart 2016, p.117).

Pour illustrer ce manque de précision dans la démarche, nous pouvons considérer l'art rupestre San pratiqué par des populations classées « type B » par Testart, et qui ne sont pas totémistes selon lui⁹² (Testart 2012, p.252 ; Testart 2016, p.331). Il semble donc évident que pour la démonstration, les mythes comme les représentations rupestres San doivent être différents de ceux des aborigènes d'Australie. Ou, au moins, s'éloigner de ce que Testart définit comme « l'essence de la pensée totémiste » (Testart 2012, p.269).

Or, il n'en est apparemment rien. Des chercheurs comme Patricia Vinnicombe (1976) ou Harald Pager (1971) en appliquant des statistiques à l'art rupestre d'Afrique australe, font apparaître certaines régularités, dont voici un rapide aperçu : au centre des peintures pariétales se trouvent toujours des mammifères herbivores. Pas ou peu de végétaux, et une absence presque totale de figures du paysage. Les signes abstraits sont fréquents (lignes sinueuses, zigzags, constructions géométriques). Les gravures donnent à voir de nombreux signes abstraits et des animaux, et peu d'humains. On note un contraste entre le soin mis à représenter l'animal et le schématisme des figures humaines. Le constat général est donc très proche de celui que fait Testart sur l'art pariétal paléolithique d'Europe, du moins dans le Drankensberg où Pager et Vinnicombe ont plus particulièrement travaillé.

Les thérianthropes présents dans l'art San sont parfois interprétés comme étant des créatures hybrides d'origine mythologique (Pager 1971 par exemple) dans la mesure où plusieurs récits mythiques San font état de l'indistinction relative des hommes et des bêtes chez les « êtres de la première race ». Renaud Ego (2000, p.64-65) nous apprend que la mythologie San conçoit effectivement un âge où les hommes et les bêtes n'étaient pas réellement distincts. Les hommes étaient des créatures insignifiantes, stupides et potentiellement dangereuses et les espèces animales étaient douées de parole. Lors d'une deuxième création, il y eut l'instauration de l'ordre actuel des choses, avec la conservation de certaines sympathies entre espèces (tous restent dans un jeu de miroirs où l'homme se réfléchit : les sauterelles ont leur sorcier, les lions sont encore capables d'imiter le langage humain,

92 Pour Testart, les chasseurs-cueilleurs nomades de type A, totémistes dans leurs formes artistiques et leur mode de pensée, s'opposent au chasseurs-cueilleurs nomades de type B. Et, « chez les Aborigènes australiens, une classification congruente des hommes et de la nature est fondamentale parce que les principaux rapports sociaux sont conçus en fonction d'elle, et parce que cette classification laisse finalement peu de liberté aux hommes ; dans le second, réalisé chez les **San**, les Inuit, etc., les rapports sociaux y sont conçus directement comme des rapports entre individus, résultent de leurs actions et interactions, et, en l'absence de tout découpage préétabli de la société, laisse à chacun une indépendance très grande [...]. On peut, pour fixer les idées, appeler A le premier modèle, B le second[...] » (Testart 2012, p.252).

En effet, selon Testart, les religions de l'ensemble khoi-san (Hottentots et Bushmen) montrent un certain nombre de caractéristiques qui devraient « faire classer ces religions parmi celles à interaction entre hommes et esprits, à côté de celles de Sibérie ou d'Amérique du Nord » (Testart 2016, p.331).

etc.). La prudence est toutefois exigée face à une possible correspondance entre l'art rupestre local qui s'est développé sur une période et un espace considérables (plusieurs milliers d'années séparent certaines œuvres), et les mythes San actuellement rapportés. Cette illustration semble néanmoins suffisante à faire vaciller l'origine nécessairement totémiste de l'art pariétal paléolithique en Europe sur la base d'une analogie du contenu (supposé) des mythes paléolithiques et australiens, puisque l'art rupestre et les croyances San entrent également dans la même catégorie.

Pour Descola (2005), les mythes amérindiens qui puisent dans un mode d'identification animiste relatent généralement l'instauration des discontinuités entre les espèces (en termes de forme et de comportement) à partir d'un continuum originaire. Et, les mythes australiens, puisant dans un mode d'identification totémiste, relatent quant à eux un processus de parthénogénèse se déroulant à l'intérieur même de classes d'hybrides déjà constituées.

Les mythes San que nous venons d'évoquer conçoivent un premier âge pendant lequel les hommes et les bêtes n'étaient pas réellement distincts, et une deuxième création qui voit l'instauration définitive des discontinuités entre les espèces **avec un lien qui demeure dans l'intériorité entre les espèces**, et qui est l'héritage d'une humanité intérieure commune. C'est une mythologie qui semble donc, à première vue, parfaitement conforme aux mythes animistes recensés en Amérique.

Dans la mythologie australienne, telle que résumée par Testart, ce qui s'observe pendant la troisième période est une différenciation des existants, mais dans un processus de « parthénogénèse » se déroulant à l'intérieur même de classes d'hybrides déjà constitués lors de la deuxième période. Les existants sont distingués dans la troisième période principalement sur la base des appartenances totémiques mélangeant humains et non-humains, et c'est la raison pour laquelle il existe peu de mythes opposant l'humain en général à l'animal en général (Testart 2012, p.269).

Pour arriver à des conclusions qui prouvent, selon lui, le totémisme, l'interprétation de Testart mobilise des caractéristiques qui concernent également des mythologies issues de collectifs animistes. Nous avons vu que la mythologie et l'art rupestre San pourraient être assimilables à un totémisme en suivant les critères de Testart. D'autres contextes ethnographiques peuvent également se plier à une même observation. A la question « Qu'est-ce qu'un mythe ? », Lévi-Strauss répond « Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde : une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts » (Lévi-Strauss et Eribon 1988, p.193). Un aborigène d'Australie pourrait formuler une réponse identique si l'on en croit les interprétations de Testart (2012, 2016).

« Dans le Sud-Ouest américain, avec des variantes selon les tribus, l'histoire se répète : les humains existaient initialement sous une forme peu élaborée dans un monde souterrain profond. Ils entreprirent un voyage vers le haut, à travers plusieurs mondes superposés, devenant de plus en plus humains au fur et à mesure de leur progression. Leur quête fut guidée par des héros, des êtres mythiques et divers animaux, des serpents et des oiseaux (Brody 1990), tous personnages représentés sur les roches en des scènes parfois complexes. »

(Clottes 1998, p.444)

Ce type de mythe fondateur animiste pourrait également s'accorder avec une interprétation aboutissant à du totémisme pour Testart, qui voit dans l'art pariétal paléolithique une représentation de l'état du monde aux premières phases du mythe : « la phase de chaos primordial (phase I), avec des fantômes et des monstres, règne de l'indifférenciation totale, sans ordre aucun ; celle des héros mythiques mi-animaux, mi-humains (phase II), marquée donc toujours par l'indifférenciation, mais avec un début d'ordre qui s'affirme » (Testart 2016, p.123).

Ainsi, lorsque Testart se base sur la grotte de Pergouset (et les travaux de Lorblanchet 2010) pour expliciter sa mythologie totémiste, en insistant sur le fait qu'« il existe un double gradient qui semble témoigner d'une même progression vers la complétude (du sexe féminin) et la différenciation (des espèces animales) » (Testart 2016, p.262), en partant du fond de la grotte vers la sortie, il ne prouve pas un totémisme plus qu'un animisme, mais simplement l'existence d'un probable mythe fondateur.

Nous pourrions nous amuser à reconstituer un mythe magdalénien fictif en prenant appui sur des mythes animistes existants (ceux des Tikuna d'Amazonie par exemple, évoqués dans Goulard 2014) plutôt que sur des mythes totémistes :

L'origine de toutes les espèces se situe sous terre. Ce sont des êtres mythiques (humains larvaires et composites) qui concentraient la totalité du vivant et qui sont à l'origine des distinctions spécifiques. Ces êtres sont représentés par les magdaléniens au plus profond des grottes qui sont des symboles utérins, et ils opèrent la création des espèces via des symboles sexuels souvent liés à la topographie. De nombreuses étapes vers la sortie retracent la distinction des principales espèces existant dans le monde, et qui toutes ont gardé une même intériorité humaine originelle après le partage des physicalités. L'utilisation des reliefs naturels pour créer les images montre la création en cours des différents individus. Les groupes humains ne sont pas représentés dans les grottes par des humains réalistes, mais par des signes (des marqueurs ethniques), car les humains actuels se distinguent en tribus (par leurs parures corporelles et leurs symboles) comme chaque espèce animale se distingue des autres.

Mais tout comme la démonstration de Testart, cette illustration évite la recherche de réponses directes dans l'art pariétal du Magdalénien moyen à la question cruciale de l'existence ou de l'absence de classes totémiques. Nous pensons en effet que le point qui est incontournable dans l'analyse de l'art pariétal du Paléolithique européen (sur la base du contenu mythique) pour saisir le mode d'identification qui pourrait lui être associé est bien celui-ci : cet art figure-t-il des mythes fondateurs mettant en jeu des espèces qui se différencient progressivement sur le plan physique tout en conservant

une intériorité humaine (un mythe plutôt animiste), ou figure-t-il une différenciation des espèces à l'intérieur de classes totémiques déjà constituées (un mythe plutôt totémiste)?

Il nous semble en définitive que la question d'un récit mythique présent dans l'art pariétal paléolithique, et dont le contenu serait plutôt totémiste ou plutôt animiste, demeure malheureusement assez délicate à trancher en l'état actuel des connaissances. Car il faut aussi garder à l'esprit qu'un mythe n'explique pas forcément ce point particulier.

Enfin, dans ses explications, Testart passe sans cesse du mythe fondateur au rite régulier de « reproduction du monde » (2016, p.230), donc entre le contenu et la fonction de l'art pariétal. Si l'on peut comprendre que la représentation des vulves, l'aspect utérin de la grotte, l'utilisation des reliefs naturels, la différenciation et l'achèvement progressif des figures en allant vers la sortie de la grotte constituent des arguments en faveur d'un mythe fondateur dans l'art pariétal paléolithique, rien ne prouve que cette expression graphique soit liée à une volonté d'actualiser régulièrement un ordre du monde.

Néanmoins pour Testart, la pratique rituelle est un argument en faveur d'un totémisme commun paléolithique et australien. Car :

« Il n'est qu'un seul ensemble de religions connues en ethnographie qui mettent en jeu tous ces éléments : des sites sacrés qui contiennent à l'état potentiel tout ce qui existe aujourd'hui de vivant, un temps mythique primordial où il faut retourner pour que se continue cette vie, des rituels de multiplication qui constituent le cœur de l'activité religieuse. Ce sont les religions aborigènes australiennes. »

(Testart 2016, p.232)

Ce n'est précisément pas ce qui s'observe dans la pratique de l'ornementation des grottes au Magdalénien moyen : les populations ne semblent pas retourner régulièrement sur les lieux « pour que se continue cette vie », puisque, contrairement à ce qui s'observe dans l'art rupestre australien, on trouve très peu de traces au Paléolithique de pratiques visant à repeindre, rafraîchir, entretenir ou recouvrir des peintures « sacrées »⁹³. Les grottes ornées ne sont pas nécessairement des temples régulièrement visités par des autorités religieuses. Et, bien que différentes possibilités soient documentées, de nombreux exemples montrent que l'ornementation des grottes au Magdalénien moyen est l'objet d'épisodes uniques ou très peu nombreux (parfois dans des zones peu accessibles).

93 Plus précisément, la pratique rituelle des repeints en Australie concerne particulièrement le Kimberley, alors que dans les autres régions s'observe plutôt un recouvrement par de nouveaux motifs. Pour le Paléolithique européen, la grotte de Cougnac a fait l'objet de l'une des rares interprétations en tant que repeint (Lorblanchet 2010).

Enfin, faire des figures animalières et des représentations féminines peintes sur les parois des « rituels de multiplication » dépasse largement une analyse réalisée par Testart qui consistait à démontrer la probable figuration d'un mythe fondateur.

De la même manière, l'idée de « latence » chez l'auteur (Testart 2016), basée sur l'utilisation des reliefs naturels pour produire des images, n'est pas uniquement interprétable comme la figuration d'un « stock » ou d'un réservoir d'animaux qui vont potentiellement sortir de la grotte au gré des rituels. Ces figurations partielles peuvent simplement figurer l'inachèvement d'un processus de création dans le cadre de la figuration d'un mythe fondateur, par exemple.

En définitive, si l'art pariétal paléolithique pourrait effectivement figurer un mythe **donnant à voir la production du monde**, les preuves manquent pour affirmer que cette forme graphique était conçue par les populations comme une activité régulière de **productions du monde**.

Ainsi, bien que la tentative de Testart de déceler un totémisme ontologique dans le « contenu mythologique » de l'art pariétal du Paléolithique supérieur soit particulièrement intéressante pour nous, il nous semble que les vestiges laissés sur les parois des grottes ornées d'Europe ne sont pas en mesure de prouver une conception originelle des existants en classes totémiques, critère qui nous semble incontournable pour pouvoir caractériser un mythe fondateur totémiste par son contenu.

*

Les remarques concernant d'éventuelles caractéristiques universelles des mythes (dimension mythique de la grotte, aspect matriciel d'un mythe originel, renvoi vers une signification mythique universelle...), ne sont pas d'une grande aide pour nous, dans la mesure où notre démarche cherche à mettre en lumière des particularismes perceptibles dans les mythes.

Par ailleurs, les informations obtenues sur la base de l'art pariétal du Magdalénien moyen sont trop imprécises pour pouvoir reconstituer des mythes dont le contenu serait caractéristique de modes d'identifications.

Ainsi, dans le cadre de notre projet d'identifier un mode d'identification pour le Magdalénien moyen, il nous semble que nous devons abandonner la voie consistant à interpréter le contenu des mythes qui pourrait être véhiculé par l'art pariétal. Il reste toutefois une question à traiter en ce qui concerne les mythes: l'aspect formel des mythes dans l'art pariétal, cette forme sur laquelle s'est concentrée la plupart des études structuralistes de l'art pariétal, est-elle en mesure de nous apporter des informations sur le mode d'identification des populations du Magdalénien moyen ?

1.3.2. La forme du mythe : le mythogramme est-il universel ?

Les questions portant sur la forme du mythe et le fonctionnement de la pensée mythique constituent le domaine privilégié du structuralisme. Nous avons effectivement déjà évoqué le fait qu'en ce qui concerne l'art pariétal, les études d'inspiration structuraliste ont largement déserté le terrain de l'interprétation et du contenu du mythe, pour se concentrer sur sa forme (partie 1, 3.2.1. « Le structuralisme et l'art pariétal »).

Pour le structuralisme, nous avons vu que les formes sont communes et non les contenus. Les contenus n'étant pas assez précis pour constituer la base de notre étude sur les ontologies, il nous reste à étudier les formes. Or, si les formes sont effectivement communes, et *a fortiori* si elles sont universelles, alors il va être difficile pour nous d'y trouver un particularisme nous permettant de discuter d'ontologies différentes.

Pour Leroi-Gourhan, le dispositif symbolique de l'art pariétal s'apparente à un « appareil mythographique » (Leroi-Gourhan 1986, p.155) composé de « mythogrammes ». Ces mots inventés par Leroi-Gourhan en vue d'étudier l'art pariétal du Paléolithique suggèrent une forme particulière de cette expression graphique que l'on trouve dans les grottes. En effet, pourquoi serait-il nécessaire de mettre au point des mots pour étudier une forme qui serait connue, étudiée et éventuellement universellement partagée ? En quoi, par exemple, cette expression de mythogramme s'éloigne-t-elle de celle de pictogramme ?

Pour mieux comprendre l'idée que recouvre l'invention du mot « mythogramme » par Leroi-Gourhan, le plus sage semble être de se plonger dans ses propres explications :

« Un pictogramme, c'est une figure ou une suite de figures qui dépeignent concrètement une action. Ce qui caractérise le pictogramme, dans ses liens avec l'écriture, c'est sa linéarité : comme c'est le cas par l'alignement successif des phases d'une action. Quand on représente les états successifs d'une action en petits dessins, comme en ont les Eskimos, on est indiscutablement en présence d'un pictogramme. [...]

Le mythogramme, lui, présente non pas les états successifs d'une action, mais les personnages non structurés linéairement qui sont les protagonistes d'une opération mythologique. Dans les peintures australiennes, par exemple, de nombreux documents sont de simples mythogrammes. Lorsqu'on représente un personnage, et à côté de lui une lance, un oiseau ou un autre personnage, ces spécimens, alignés les uns à côté des autres ou confondus dans un motif général, sont mythologiques. Ils ne tiennent que sur la tradition orale. Et ce sont des occasions de raconter telle ou telle légende ou tel et tel mythe.

– Ce sont des emblèmes ?

– Si l'on veut : des emblèmes, des symboles. »

(Leroi-Gourhan 1982, p.64-65)

On trouve aussi, et qui recouvre plus ou moins la même idée, l'explication suivante :

« Trois modes peuvent présider à l'assemblage des symboles graphiques : celui où les figures sont disposées autour d'un point central comme sur un tableau (mythogramme), celui où les figures sont articulées en ordre chronologique suivant une ligne, comme sur une bande dessinée (pictogramme), celui enfin où les figures constituent des unités du langage verbal, comme sur un texte égyptien (écriture).

Il est difficile de trouver dans les cavernes les marques d'une écriture proprement dite ou même d'une pictographie, qui supposent l'une et l'autre un dispositif linéaire guidé par le fil du récit. »

(Leroi-Gourhan 1983, p.352)

Le panneau de circulation routière connu de tous et présentant un cerf bondissant à l'intérieur d'un triangle rouge assemble deux symboles graphiques : celui du danger et celui de la faune sauvage (figure 10). Il ne s'agit pas de figures « articulées en ordre chronologique suivant une ligne » (pictogramme), ni de figures qui « constituent des unités du langage verbal » (écriture). Dans la définition qu'en donne Leroi-Gourhan (Leroi-Gourhan 1983, p.352), ce panneau de circulation, comme de très nombreux autres panneaux, devrait donc être un mythogramme. Cette forme d'agencement des symboles graphiques, contrairement à ce qu'affirme Leroi-Gourhan, ne semble donc pas caractériser « un certain mode de pensée proprement mythique » (Leroi-Gourhan 1982 p.65)(et inversement, une écriture ou une pictographie peuvent décrire un mythe ou une mythologie).



Figure 10 – Le panneau de signalisation routière A15b. Ce panneau donne à voir des symboles disposés autour d'un point central sans avoir de dimension mythique.

Il semble de fait exister une ambiguïté quant à la définition du mythogramme, qui est d'abord caractérisé par des « personnages non structurés linéairement qui **sont les protagonistes d'une opération mythologique** » et qui devient ensuite **l'un des trois modes possibles** d'agencement des symboles graphiques (avec le pictogramme et l'écriture). Il nous semble que ce que définit Leroi-Gourhan dans sa deuxième définition, devrait davantage s'appeler « emblémogramme » que « mythogramme », en tant qu'il est un simple agencement de symboles graphiques sans dimension nécessairement mythique.

Par ailleurs, dans les deux cas, il nous semble que Leroi-Gourhan tend à restreindre la définition de la pictographie en annonçant que celle-ci est toujours linéaire. Or, cela ne semble pas être le cas, dans les quelques définitions que nous avons recensées⁹⁴. Ces définitions ne précisent jamais si les faits

94 Sur le site www.cnrtl.fr/ :

Pictographie: « Système de communication graphique utilisant des dessins figuratifs; ensemble de dessins figuratifs ainsi utilisés ».

Pictogramme : « Dessin figuratif plus ou moins réaliste ou stylisé, utilisé à des fins de communication mais sans référence au langage parlé ». Par analogie : « Dessin schématique à valeur symbolique utilisé comme signal à l'intérieur d'un code ».

Sur le site <http://www.larousse.fr>:

Pictographie : « Utilisation de pictogrammes en vue de la communication écrite ».

Pictogramme : « Dessin figuratif ou symbolique reproduisant le contenu d'un message sans se référer à sa forme linguistique ».

Sur le site Wiktionary.org :

Pictographie : «Moyen de conserver la mémoire de certains faits à l'aide de linéaments qui sont un dessin, une peinture ».

représentés sont d'ordre mythique ou non. Il n'est pas non plus dit que la construction doit être linéaire, séquentielle, ou se faire autour d'un point central.

Nous pouvons admettre que la pictographie est souvent séquentielle, et s'apparente à une lecture dont il faudrait connaître un code de lecture pré-établi. En revanche, cela ne semble pas être une condition *sine qua none* de l'expression pictographique. Il existe ainsi des exemples de pictographies dans lesquelles le déchiffrage dépend de la connaissance des événements relatés. Dans certains exemples de pictographies d'Indiens des Plaines la lecture n'est absolument pas linéaire, mais comporte effectivement une dimension de lecture temporelle, puisque les différentes séquences peuvent être organisées dans le temps lorsque l'on connaît la chronologie des événements qui sont relatés (figure 11).

Dans le cas d'une pictographie se rapportant à un mythe, il est tout à fait concevable que l'ordre de lecture soit subordonné à la connaissance préalable du récit mythique figuré (et donc de ses différentes étapes narratives).

Par ailleurs, Leroi-Gourhan lui même semble, dans une certaine mesure, percevoir un code de lecture « centrifuge » (de type séquentiel) dans l'art pariétal paléolithique :

« Il n'y a pas de linéarité dans l'art paléolithique. Les images se présentent comme un tableau dans lequel il y a un centre et une périphérie. Elles s'accumulent sans perdre le sens de cette répartition en auréoles. Quand on a la clef – c'est-à-dire quand on regarde avec attention, et avec assez de recul –, on s'aperçoit que tout est construit autour d'un sujet qui ne peut avoir été qu'un mythe – dont on ne trouvera sans doute jamais l'interprétation détaillée. »

(Leroi-Gourhan 1982, p.67)

L'idée qu'un « code de lecture » séquentiel existe, au moins ponctuellement, dans l'art pariétal paléolithique est partagée par de nombreux auteurs :

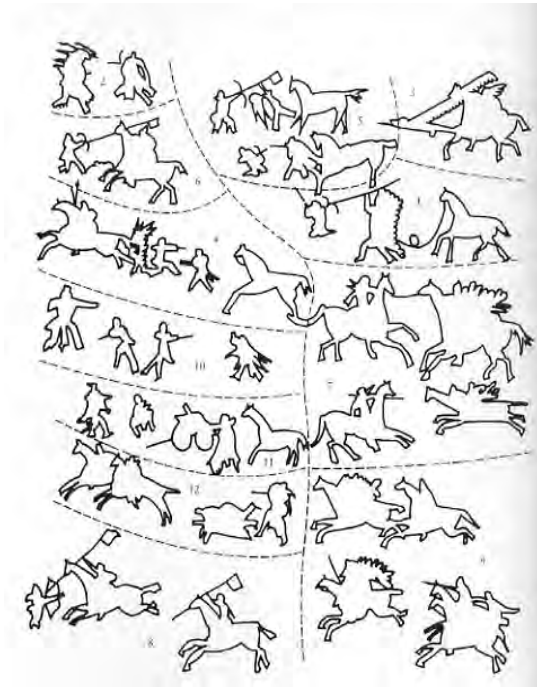
« La disposition linéaire est un procédé utilisé qui introduit la chronologie. Ce type de structure se trouverait principalement dans le Magdalénien. Il a de fortes analogies avec le modèle linguistique et pourrait représenter une forme proche de l'écriture. »

(Airvaux 2001, p.25)

Pictogramme : « Dessin schématique désignant le plus clairement possible une direction, une fonction ou une action ».



A



B

Figure 11 – Une composition graphique basée sur la mémoire collective. L'agencement n'est pas chronologique mais nécessite une connaissance préalable par l'observateur des événements relatés. A : « The exploits of Sun Boy », Silverhorn (1885-1890), dépeint les exploits connus de Sun Boy, un guerrier Kiowa. B : Diagramme d'interprétation de « The exploits of Sun Boy » reconstituant la chronologie des événements. Sun boy se bat contre un guerrier Osage (1), des soldats mexicains (2-4), des guerriers Pawnee (5-8), des soldats américains (10, 11), des civils (12) (d'après Young 1986).

Dans ce que Jean Airvaux appelle un « mode structural syntagmatique » également, « l'artiste ne représente pas seulement un état, mais une succession d'états et d'événements mis en relation : il transcrit un processus » (Airvaux 2001, p.25). Une dimension temporelle semble ainsi surgir au cœur de l'art pariétal si on lui impute un sens de lecture. Pour Denis Vialou, il peut aussi exister un sens de lecture séquentiel dans l'art pariétal paléolithique, dans la mesure où l'ordre d'apparition des figures correspond à la construction symbolique du dispositif pariétal⁹⁵.

« L'architecture pariétale des grottes ornées impose le déplacement au spectateur qui y pénètre, selon un parcours obligé, de l'entrée au fond ; tout comme n'importe quel vaste édifice ».

(Vialou 2004, p.13)

95 Une lecture à réaliser depuis le fond de la grotte vers l'entrée est également signalée par Michel Lorblanchet (2010) à propos de la grotte de Pergouset.

« Entre les premières représentations et les dernières d'un dispositif pariétal orienté (cas des grottes), il y a du temps, on pourrait dire une histoire pour celui qui parcourt cet espace-temps architectural. L'histoire du parcours est composée d'une suite de séquences temporelles qui découpent en fait à leurs façons le dispositif pariétal [...]. L'histoire est faite de cette succession de regards qui relie mentalement la première représentation vue aux suivantes jusqu'à la dernière : elle repose sur des capacités de mémoire [...]. Cet espace-temps architectural des dispositifs pariétaux ne saurait avoir été inaccessible à la parole, précisément dans la mesure où il est parcouru sur les plans des sens et de la mémoire. »

(Vialou 2004, p.13-14)

Si une bonne partie de ce que Leroi-Gourhan nomme « mythogramme » semble donc pouvoir se ranger dans la catégorie de la pictographie séquentielle, il reste néanmoins une dimension potentiellement « non structurée linéairement » dans les figurations de l'art pariétal. Bien que cette caractéristique soit généralement comprise dans l'acceptation actuelle des mots « pictographie » ou « pictogramme » (par exemple dans le panneau représentant un cerf et un danger, qui est considéré comme un pictogramme de la circulation routière), il s'agit toutefois d'un concept qui semble distinct. Ainsi, quand un aborigène australien peint son prototype totémique et/ou les attributs de ce dernier, comme le décrit Leroi-Gourhan dans la citation rapportée plus haut (Leroi-Gourhan 1982, p.64-65), il se situe clairement dans une forme symbolique qui ne fait pas référence à une pictographie linéaire. L'artiste, dans ce cas, utilise une logique combinatoire qui fait appel à des éléments codés et partagés au sein d'une mémoire collective. Il s'agit d'une forme proche de l'héraldique dans son fonctionnement. Cette situation est celle qui est la plus souvent évoquée dans l'emploi du terme de mythogramme : les espèces animales figurées dans une grotte sont des « emblèmes » (Leroi-Gourhan 1982, p.65) qui sont combinés au sein de tableaux faisant référence à un code partagé (des ancêtres mythiques et leurs attributs, les moments d'un corpus de mythes fondateurs, une cosmogonie...).

Ainsi, la forme mythique de l'art pariétal paléolithique, son aspect « mythographique » en somme, serait donc une combinaison de pictographie séquentielle et d'héraldique au sens large (des tableaux composés de référents cosmogoniques ou mythologiques)⁹⁶.

96 Il existe d'ailleurs, pour Leroi-Gourhan, une cohabitation de ce qu'il appelle mythogrammes et pictogrammes dans l'art pariétal (ce que nous préférons nommer « pictographie séquentielle » et « forme héraldique ») :

« La conquête du passé, du présent et du futur, quand on la voit du point de vue de la syntaxe, est liée aux représentations pictographiques ; et l'artiste paléolithique a faulfilé dans ses séries d'animaux un certain nombre de figures qui sont comme des pictogrammes à l'intérieur du mythogramme : par exemple, les trois bisons du plafond d'Altamira, ceux qu'on a appelés « les bisons bondissants », sont en réalité des bisons qui se roulent dans la poussière. Ce sont des bisons mâles qui, au moment du rut, commencent par pisser dans la poussière, se roulent dedans, pour aller se frotter aux arbres et marquer ainsi leur territoire. C'est là toute une série de gestes très caractéristiques et que les Paléolithiques ont reproduits. » (Leroi-Gourhan 1982, p.66)

Dans la mesure où l'on conçoit que l'art pariétal renvoie à des mythes ou à une mythologie, cela implique que c'est une expression graphique dont la structure est en lien direct avec un usage de la mémoire. Il s'agit d'un code de signes, liés de façon plus ou moins directe à des narrations. Dans le cas de la pictographie, le code lisible est directement le support d'un discours (mythique ou non), et dans le cas de l'héraldique (dans un sens qui serait très large), le code fait référence à des événements ou des personnages (mythiques ou non) qu'il faut connaître au préalable (comme dans l'art aborigène).

Cette dimension mémorielle, de support de discours est parfaitement expliquée par Leroi-Gourhan :

Le mythogramme « est un énoncé de symboles qui sont situés et animés par le discours et dont la signification symbolique s'évanouit au même instant que la tradition orale » (Leroi-Gourhan 1973-1974, p.383). L'auteur explique par ailleurs, que, dans le mythogramme, « la main étale les symboles dans les trois dimensions, laissant à la parole le soin d'en exprimer les rapports » (Leroi-Gourhan, 1983, p.301).

Or, pour Descola :

« Toutes les images iconiques n'ont pas nécessairement une dimension ontologique, toutes ne révèlent pas le schème des qualités au moyen duquel le réel est perçu et filtré dans un contexte culturel particulier. Certains types d'images figuratives relèvent en effet de fonctions expressives sinon absolument universelles, du moins extrêmement communes. C'est le cas au premier chef de la pictographie et de l'héraldique, deux catégories d'images qui ont à voir avec les usages sociaux de la mémoire. Il s'agit de systèmes de signes iconiques codifiés et simplifiés, liés de façon plus ou moins directe à des narrations, avec une fonction mnémonique dans le cas de la pictographie – où ils structurent un discours (Severi, 2004)-, avec une fonction « mémorialiste » dans le cas des blasons – où ils attestent d'une connexion généalogique qui peut être énoncée. Le sens des pictographies et des blasons provient de la combinaison des signes qu'ils opèrent, chaque signe pris à part n'ayant de valeur que par rapport à la structure au sein de laquelle il est inséré, de type séquentiel dans la pictographie, de type combinatoire dans le cas de l'héraldique. Ce qui signifie que, même si l'on ignore le sens d'une pictographie ou d'un blason, leur structure formelle *sui generis* permet d'identifier sans peine le genre d'image auquel on a affaire. En revanche, le déchiffrement d'une pictographie ou d'un blason n'est possible que si l'on connaît les codes en vigueur dans le collectif où ces systèmes de signes sont employés, lequel n'est pas nécessairement homologué à un découpage linguistique : les codes des blasons européens ou ceux de la Côte nord-ouest de l'Amérique du Nord étaient communs à des ensembles dans lesquels on parlait des langues différentes, ce qui était le cas aussi des pictographies utilisées par les Indiens des Plaines.

« [...] l'homme renversé par le bison (à Lascaux), c'est un pictogramme, c'est à dire une image qui a un passé, un présent et un futur. Le mouvement même du bison qui renverse l'homme fait qu'il y a eu un « avant » ou l'homme n'était pas encore renversé, un « pendant », et un « après » où l'acte était fini. » (Leroi-Gourhan 1982, p.64-65)

Toutefois, le lien entre le signe et le référent n'est pas le même dans les deux systèmes : dans le cas de la pictographie, l'interprétation correcte du code est étroitement dépendante de la connaissance du discours qu'il illustre, tandis que, dans le cas de l'héraldique, l'identification correcte des signes du code – c'est-à-dire la reconnaissance du fait qu'il s'agit d'un blason – ne prédispose pas nécessairement à leur interprétation, laquelle n'est l'apanage que du petit noyau de gens qui en connaissent la motivation – c'est-à-dire les événements et les personnes du passé auxquels il fait référence. Enfin, dans l'un et l'autre cas, l'efficacité performative n'est pas directement investie dans les images, de simples signes stéréotypés, mais dans ce à quoi elles renvoient : soit un discours évoquant ou engendrant des actions dont les effets se font toujours sentir, pour la pictographie, soit des actions anciennes à l'origine d'un privilège devant être validé par un discours généalogique, pour les blasons. Dans les deux cas, l'icone n'est qu'un écho atténué d'une agence qui s'exprime par des énoncés et des actes dont l'efficacité performative est largement indépendante des signes qui les représentent.

C'est le contraire qui se passe avec la figuration « ordinaire », c'est-à-dire sans fonction mémorielle ou emblématique : là les images incorporent une causalité agissante dont la puissance d'expression vient de ce qu'elle n'est pas médiatisée par un discours, mais directement visible dans la forme et le contenu des images. »

(Descola 2010b, p.17)

Ces quelques lignes écrites par Descola nous font apparaître que la forme du mythe perceptible dans l'art pariétal du Magdalénien moyen est une forme extrêmement commune⁹⁷ se rapportant à des fonctions mémorielles ou emblématiques. Cette forme n'est donc pas en mesure de nous apporter des informations quant à l'ontologie des personnes l'ayant employée.

*

97 La formation du terme « mythogramme » par Leroi-Gourhan ne semble pas liée à la découverte d'une forme spécifique à l'art pariétal du Paléolithique. Ce terme, outre sa contribution pour préciser certaines conceptions formelles (distinction entre forme séquentielle de la pictographie et forme combinatoire de l'héraldique), permet à Leroi-Gourhan d'imposer de manière plus efficace la dimension mythique de l'art pariétal en imprimant celle-ci jusque dans le mot définissant la forme de cet art, ceci alors même que sa définition de « mythogramme » (Leroi-Gourhan 1983, p.352) fait référence à une forme d'expression graphique qui peut s'appliquer à autre chose que des contenus mythiques. Cette manœuvre contribue, dans le contexte historiographique de cette époque, à fixer encore davantage l'idée d'une nature mythique de l'art pariétal en récusant les conceptions utilitaristes.

Pour accéder à une analyse de l'art pariétal en termes de potentiel ontologique, il nous faut préalablement abandonner son aspect mythique. Cela ne signifie pas que nous refusons le caractère mythique de l'art pariétal – nous sommes d'ailleurs globalement en accord avec les théories actuelles qui supposent un contenu mythique pour de nombreux dispositifs pariétaux du Paléolithique.

Nous pensons toutefois, comme la plupart des préhistoriens actuels, qu'il est difficile, voire impossible, de restituer le **contenu** mythique de l'art pariétal du Magdalénien moyen de façon précise. Le peu d'informations concernant le contenu mythique narratif de cette expression graphique n'est actuellement pas en mesure de nous apporter des informations utiles pour un classement en différentes ontologies.

Il nous semble par ailleurs que les recherches qui se concentrent sur la description précise de la **forme** de ces mythes ne peuvent pas contribuer non plus à un classement ontologique. En effet, la structure des mythes traduits en images au Magdalénien moyen montre une combinaison de deux types (pictographie séquentielle et héraldique combinatoire). Ces deux types d'agencement étant communs aux quatre modes d'identification, il nous semble impossible d'utiliser cette voie dans la recherche de particularismes ontologiques discriminants.

Les aspects mythiques de l'art pariétal semblent constituer une fausse piste dans le cadre de notre recherche. En revanche, dans l'expression graphique que constitue l'art pariétal, d'autres aspects pourraient nous apporter des indications en termes de mode d'identification. Ce n'est en effet pas le contenu ni la forme de l'art pariétal que nous abandonnons ici, mais le contenu et la forme du **mythe** dans l'art pariétal.

Nous percevons désormais le mythe dans l'art pariétal comme un obstacle pour l'accession à un classement en ontologies. C'est un obstacle majeur car il constitue l'une des rares données qui fait consensus chez les préhistoriens. Il nous a donc fallu prendre le temps de le contourner pas à pas avant de poursuivre notre recherche. Nous nous intéresserons désormais à ce qui transparait dans l'art pariétal du Magdalénien moyen et qui n'est pas du discours mythique.

1.4. Caractéristiques réévaluées de l'art pariétal du Magdalénien moyen

Ce que nous essaierons désormais de déceler dans l'art pariétal, dégagé de l'aspect mythique, est précisément sa dimension ordinaire, ce qui « n'est pas médiatisé par un discours, mais directement visible dans la forme et le contenu des images » (Descola 2010b, p.17). Cet aspect cohabite en permanence avec la dimension mythique dans l'art pariétal, mais s'est souvent retrouvé phagocyté par les méthodes d'analyse employées par les préhistoriens. Ainsi, ce que nous tenterons de faire apparaître dans les figurations, ce sont « les conséquences phénoménales de quatre types distincts d'inférences au sujet de l'identité des choses qui nous entourent et que nous imaginons » (Descola 2010b, p.14-17). Notre recherche s'attachera aux modalités de figuration des différents existants, humains et non-humains, dans la mesure où cela pourrait faire apparaître des jugements d'identité caractéristiques de modes d'identification. Pour accéder à ces diverses questions, nous procéderons à partir des connaissances de l'art pariétal du Magdalénien moyen que nous avons pu recenser dans le chapitre « Exposé sur les connaissances et représentations actuelles à propos de l'art pariétal du Magdalénien moyen » (partie 4, 1.2.).

Nous nous intéresserons ici principalement à la figuration. Et, bien que selon Testart la théorie concernant les signes soit « la pièce majeure pour toute thèse interprétative de l'art pariétal paléolithique » (Testart 2016, p.230), nous considérons qu'ils pourraient se rapporter à des symboles de l'ordre de l'héraldique ou de la pictographie, et ainsi relever d'un fonctionnement sortant du mode d'identification. Dans la mesure où notre démarche n'est pas celle de l'interprétation impérative d'un corpus religieux, d'une herméneutique, mais plutôt la recherche d'indices d'un mode d'identification, nous ne souhaitons pas déchiffrer à tous prix l'art pariétal du Magdalénien moyen en le considérant comme une évidente « pierre de Rosette », mais utiliser cette expression graphique pour tenter de comprendre les dispositions « ontologiques » des populations qui en sont à l'origine.

1.4.1. Des unités cohérentes

1.4.1.1. Précision dans la forme des espèces animales

La précision dans la figuration des espèces animales dans l'art paléolithique a poussé les chercheurs à en faire un critère majeur de l'art pariétal. Perçu comme l'élément signifiant par excellence, c'est le critère le mieux documenté et le plus commenté par le structuralisme (voir partie 1, 3.2.1. « Le structuralisme et l'art pariétal »).

a) L'importance de certaines espèces (et de certaines combinaisons) n'est pas révélatrice d'une ontologie

Pour Lévi-Strauss, « la diversité des espèces fournit à l'homme l'image la plus intuitive dont il dispose, et elle constitue la manifestation la plus directe qu'il sache percevoir de la discontinuité ultime du réel : elle est l'expression sensible d'un codage objectif» (Lévi-Strauss 1990, p.166). Cette importance universelle des espèces animales pour les cultures humaines, tout comme le classement par ordre d'importance ou par « statut » des différentes espèces dans chaque culture, n'a pas de lien avec les ontologies définies par Descola. Les modes d'identification ne s'arrêtent pas à un codage de la nature par les hommes, mais s'intéressent de manière plus vaste et plus élémentaire aux rapports de différences et de ressemblances postulés entre les existants. Savoir que le cheval ou le bison sont les animaux les plus représentés dans un contexte particulier, ou qu'ils sont rarement associés à des félins, ne suffit donc pas à inférer un mode d'identification ou un autre.

Les ontologies ne fonctionnent pas selon deux systèmes supposément opposés des humains et des espèces animales, et ne peuvent donc pas se distinguer par la focalisation des humains sur certaines espèces particulières ou dans la mobilisation d'un spectre plus ou moins large des espèces figurant dans les productions graphiques. En effet, la question centrale des modes d'identification ne se construit pas sur une opposition entre nature et culture, ou sur les interrogations qui en dérivent.

Cela ne veut pas dire, évidemment, qu'il ne peut pas y avoir d'espèces avec des statuts culturels particuliers dans certains contextes, mais plutôt que, dans cette seule constatation, il est difficile de voir se dessiner un mode d'identification plutôt qu'un autre.

L'importance d'une espèce par rapport aux autres, tout comme l'absence de domination d'une espèce sur les autres en termes quantitatifs n'entre *a priori* pas en compte dans les modes d'identification décrits par Descola (2005). L'éland est important chez les San, le faucon chez les

algonkins, le jaguar en Amazonie, l'agneau chez les chrétiens, le renne et l'ours en Sibérie, le poisson baramundi dans certaines traditions aborigènes d'Australie, et tous ces exemples traversent les quatre modes d'identification recensés. Et, de la même manière qu'il existe des espèces investies d'une valeur particulière dans certaines cultures, il peut exister des combinaisons d'espèces investies de valeurs particulières. Ceci a notamment largement été décrit dans les travaux d'inspiration structuraliste pour l'art paléolithique (Leroi-Gourhan 1964a, 1965 ; Sauvet et Wlodarczyk 1995; etc.). Mais, là encore, ce sont des pratiques qui paraissent universelles, ou très largement répandues, et qui ne semblent pas avoir de lien avec un mode d'identification particulier. La fréquence de l'association du lion, du taureau, de l'homme et de l'aigle dans les figurations chrétiennes fait référence aux quatre évangélistes perçus comme une entité, le tétramorphe (le lion pour Marc, le taureau pour Luc, l'homme pour Matthieu et l'aigle pour Jean). Mais ce type de combinaison est imaginable dans tous les contextes et ne fait pas référence, dans sa structure, à un mode d'identification plutôt qu'à un autre.

b) Importance indéniable de la « catégorie » espèce

Pour autant, il reste indéniable que la forme spécifique occupe une place privilégiée dans l'expression pariétale du Magdalénien moyen.

b.1. Le traitement « naturaliste » semble attaché à la catégorie des « espèces animales »

Un souci de « naturalisme » est attribué au Magdalénien dans son ensemble (voir partie 4, 1.2.3.1.a/ « Réalisme/Naturalisme »). Or, ce naturalisme passe d'abord par une précision dans la représentation des espèces animales. Le respect des proportions, le détail des masses musculaires, la précision de la représentation du pelage, le degré de complétude des figures sont autant de caractéristiques qui favorisent une identification possible des espèces animales figurées⁹⁸.

Il nous semble que l'ensemble des préhistoriens seraient également d'accord pour affirmer, que « l'art paléolithique n'est naturaliste que de façon limitée en ce qu'il représente certes chaque animal de façon naturaliste, et dans les moindres détails, mais toujours en faisant abstraction du milieu » (Testart 2012, p.257).

En effet, le traitement naturaliste semble s'attacher davantage aux espèces animales qu'aux autres existants. L'humain est présent dans de très faibles proportions dans l'art pariétal du Magdalénien

98 Ceci concerne également les espèces les moins figurées et pour lesquelles les conventions graphiques ne constituent pas un élément de la détermination spécifique, comme par exemple la belette du réseau Clastres.

moyen, et son traitement n'atteint que très rarement le même degré de détail et de réalisme que celui des espèces animales (Fuentes 2013). Les « monstres » figurés dans l'art pariétal magdalénien sont loin du « naturalisme magdalénien » et de ses exigences en matière de perspective, de rendu des volumes et des détails anatomiques, de restitution du mouvement et des attitudes » (Sacchi 2003, p.61-62).

L'homme est donc figuré, mais dans des termes différents de ceux qui sont utilisés pour rendre compte des espèces animales. Quant au reste du milieu naturel, dans la mesure où l'on considère l'être humain comme une composante du milieu, il n'est pas directement figuré. C'est le cas de la végétation, des reliefs topographiques, des astres, des intempéries, etc. La notion de paysage semble absente de cette expression graphique. Les rares évocations indirectes d'un espace partagé concernent quelques scènes, quelques représentations de ce qui pourraient être des troupeaux (mais cette interprétation est déjà sujette à discussions). Les rares évocations indirectes de reliefs paysagers se font par le biais d'une simple utilisation des reliefs naturels des parois. Cette absence d'un milieu hors de l'espèce animale semble toucher jusqu'à des notions ayant trait à la pesanteur, puisque ces espèces animales sont d'une part représentées sans ligne de sol (et les sabots des ongulés sont parfois représentés comme s'ils ne touchaient pas le sol – c'est le cas par exemple des chevaux du Grand Plafond de la grotte de Rouffignac), et puisque d'autre part, leurs orientations sont diverses, ne correspondant pas toujours au sol effectif de la grotte.

b.2. Conventions attachées à la détermination spécifique

L'art pariétal attribué au Magdalénien moyen est également un moment défini par ses « conventions » particulièrement fortes. Or, ces conventions se rapportent souvent à des attributs propres aux représentations spécifiques. Nous avons évoqué (partie 4, 1.2.3.2. « Normes et conventions »), un certain nombre de normes graphiques attachées à la figuration des cornes des bisons (en S et C) (figure 12), à la robe des chevaux (le « M » ventral), etc. Ces conventions ne vont pas toujours dans le sens du schématisme, puisqu'elles correspondent à des « détails ». Ce sont des détails qui fonctionnent comme des indices supplémentaires dans la définition des espèces animales.

Dans un certain sens, la convention et l'application de normes graphiques se trouvent en contradiction avec l'idée de « réalisme optique » ou de « réalisme photographique », puisqu'il s'agit de recettes appliquées de manière normative à certaines catégories du réel. Il nous semble néanmoins que dans l'expression pariétale du Magdalénien moyen, si la convention peut aller à l'encontre du réalisme, c'est toujours dans le sens d'un soutien à la détermination spécifique.



Figure 12 – Un exemple d'application des conventions graphiques dans la représentation des cornes de bison en « S » et « C » au Magdalénien moyen. Grotte du Portel (Beltran *et al.* 1966).

Cette dernière remarque rejoint une idée de Jean Clottes qui a trait aux angles de vue selon lesquels les animaux sont le plus fréquemment représentés dans l'art pariétal, et qui sont également ceux qui permettent l'identification spécifique la plus immédiate.

« Lorsque l'artiste désirait restituer une forme animale, les détails qui lui venaient à l'esprit étaient ceux qui lui avaient permis de reconnaître l'animal, donc les plus susceptibles d'entraîner leur identification chez le spectateur. Cela explique très vraisemblablement pourquoi les animaux sont dans la quasi-totalité des cas représentés de profil, puisque c'est ainsi qu'ils ont le mieux reconnu et reconnaissables. »

(Clottes 1998, p.157)

c) Le réalisme ne s'arrête pas aux frontières de l'espèce

Des animaux sont très fréquemment figurés dans l'art pariétal du Magdalénien moyen. L'identification des espèces animales semble être une préoccupation centrale qui s'affirme à la fois dans l'emploi d'un « style naturaliste » et dans des conventions qui facilitent les distinctions spécifiques.

Alain Testart fait remarquer que :

« Le réalisme de l'art pariétal paléolithique s'arrête aux frontières de l'espèce [...]. Disant cela, on dit aussi l'importance cruciale de la notion d'espèce dans la vision du monde que traduit cet art.»

(Testart 2012, p.259)

Cela nous semble tout à fait juste dans un sens : les animaux sont représentés en détail jusqu'à leur espèce, mais rarement au-delà puisque le milieu semble absent. En revanche, le naturalisme magdalénien dans la figuration des animaux ne se limite pas à la figuration de la catégorie spécifique. En effet, il existe un champ très étendu dans la figuration réaliste magdalénienne. Certains détails s'attachent à l'espèce animale, mais d'autres vont souligner le sexe, l'âge, la saison, le comportement, l'état de santé de l'animal, etc. Il existe ainsi une épaisseur chargée de sens dans les attributs attachés aux figurations animales de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

Si le structuralisme a parfois considéré que l'espèce comme catégorie pouvait être le seul élément signifiant dans l'art Paléolithique, il nous semble que c'est une voie réductionniste. Si, le parallèle linguistique cher au structuralisme peut faire de l'espèce animale la lettre au moyen de laquelle peuvent être formés des mots et puis des phrases, il nous semble nécessaire de prendre en compte la complexité formelle de cette écriture. Ne pas s'intéresser aux nombreuses caractéristiques qui accompagnent la figuration de l'espèce animale dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, reviendrait à étudier un texte sans saisir que sa calligraphie est particulièrement soignée, que sa typographie est choisie, que des enluminures surmontent chaque lettre ou qu'il s'agit de calligrammes eux-mêmes chargés de significations (figure 13).

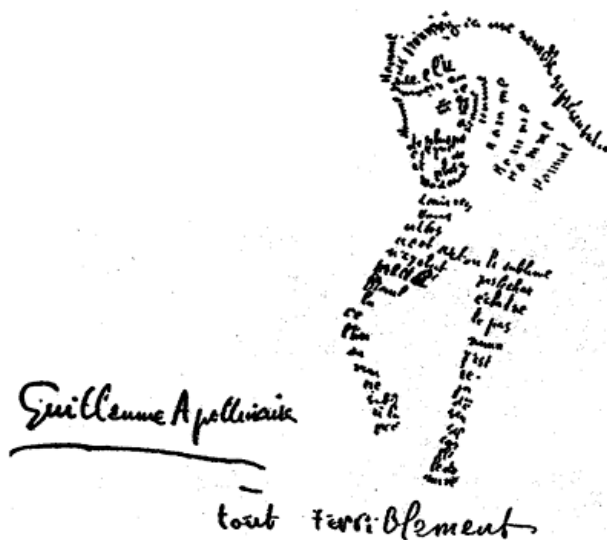


Figure 13 – Calligramme de Guillaume Apollinaire (1918). Si les figurations d'espèces animales peuvent s'interpréter comme des signes, il ne faut pas négliger les nombreuses informations véhiculées par la manière de figurer les espèces animales.

1.4.1.2. Précision dans les individus

Les deux caractéristiques majeures de l'art pariétal du Magdalénien moyen sont la convention et le réalisme (le naturalisme). La convention s'adresse plus particulièrement à l'espèce. Le réalisme, quant à lui, ne se limite pas aux espèces figurées, mais concerne jusqu'à l'individuation de l'animal représenté.

a) Représentation d'une variété d'individus à l'intérieur des espèces : âges, sexes, corpulences

Ainsi, « certains sujets, tant mobiliers que pariétaux, sont de véritables études documentaires et l'on peut déterminer le sexe et l'âge de l'animal figuré » (Fritz 2010, p.218). Cette caractéristique de l'individuation des animaux représentés dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous semble être une évidence reconnue par l'ensemble des préhistoriens actuels, bien que la question soit relativement rarement formulée dans ces termes. Nous ne souhaitons pas effectuer un état des lieux exhaustif qui recenserait l'ensemble des dispositifs (extrêmement nombreux) qui mettrait en avant le sexe, l'âge ou la corpulence d'un animal. A notre connaissance, il s'agit d'une caractéristique qui concerne la totalité des dispositifs pariétaux du Magdalénien moyen⁹⁹.

« Ce ne sont pas des stéréotypes de chevaux, de bisons ou de mammouths, mais des individus dont il est souvent possible de reconnaître l'âge, le sexe et l'attitude (Guthrie 1984). »

(Clottes 1998, p.442)

Lorsque nous évoquons ici la figuration d'individus, nous ne parlons pas de simples informations synthétiques qui viendraient se sur-imposer à une information sur l'espèce (comme un accent sur une lettre). Lorsque Freeman et Gonzalez Echegaray décrivent les bisons de la grotte d'Altamira (Maison des roches, 2001), ils s'attachent à une description précise des individus. En revanche, cette description n'est pas basée sur des critères réguliers et normatifs:

– Salle I Bison 18 : « C'est un mâle dans la force de l'âge » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.36).

– Salle I, cheval 19 : « L'aspect de la tête, du cou et la longueur des pattes indiquent qu'il s'agit d'un jeune poulain » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.36).

99 Si l'occurrence de cas d'individuation est très fréquente dans les dispositifs pariétaux, l'individuation n'est toutefois pas systématique au Magdalénien moyen. De nombreuses représentations sont synthétiques et ne véhiculent guère plus qu'une information sur l'espèce. Par exemple, des courbes cervico-dorsales de mammouth ou de bison, des crinières isolées de cheval, etc.

– Salle I, bison 9 : « C'est une bisonne dont la mamelle se voit bien » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.33).

A



B



C

Figure 14 – Les bisons d'argile du Tuc d'Audoubert (Bégouën *et al.* 2009). Le réalisme de ces bisons, et notamment leurs proportions générales, le volume différent de la bosse et le relief plus ou moins marqué du chignon, permettent de distinguer un mâle et une femelle, bien que le sexe ne soit pas représenté (Bégouën *et al.* 2009, p.298). A : Vue d'ensemble. B : Bison mâle. C : Bison femelle.

De manière analogue, lorsqu'un spécialiste des bisons observe des bisons figurés dans les cavernes ariégeoises, il y voit des individus qui sont distingués par le réalisme de la figuration. Au lieu de voir un « bison », il voit un « bison femelle jeune en attitude d'attente » ou un « vieux mâle en position d'attaque » (Clottes *et al.* 1994). Pour Dominique Baffier (1984), les animaux sont parfois sexués, mais plus fréquemment ne le sont pas, et dans ce cas pour distinguer les sexes il faut s'en remettre aux caractères secondaires, souvent présents mais pas toujours (c'est le cas pour les célèbres bisons modelés en argile du Tuc d'Audoubert, voir figure 14). C'est donc le réalisme/naturalisme et le degré de détails

qui permettent l'individuation par la reconnaissance de l'âge et du sexe notamment. Ainsi, la représentation du sexe ou de l'âge ne semble pas se présenter dans l'art pariétal du Magdalénien moyen comme un codage systématique qui suivrait un schéma strict. La figuration des attributs de l'animal sont le plus souvent des épiphénomènes de l'intention de réalisme. Ce n'est pas « la figuration du sexe » qui transparaît de ces figures animalières, mais la représentation d'êtres sexués. Ce n'est pas la « figuration de l'âge » qui transparaît, mais la représentation d'êtres ayant un âge. S'il y a une intention à déceler dans cette pratique, c'est donc que les animaux sont individués, et non pas qu'un codage permet de préciser leur sexe ou leur âge.

b) La convention n'écrase pas l'individuation du sujet figuré

Dans la grotte de Rouffignac, les représentations de mammouths montrent un plus ou moins grand nombre de détails selon les occasions (Plassard 1999 ; Plassard 2005). La latitude de ces représentations se déploie depuis les « abréviations » se rapportant à la seule reconnaissance de l'espèce, jusqu'à des figurations présentant des particularités individuelles et des anomalies particulières. Il est intéressant cependant de remarquer que l'étonnante structure de la progression vers le détail ne suit pas un chemin cumulatif. En effet, sur 158 mammouths, 56 % des mammouths possèdent un œil, 71 % possèdent des défenses, 31 % possèdent une ou plusieurs pattes, et il n'y en a que sept qui possèdent les quatre pattes (Plassard 1999). La démarche de l'artiste nous semble donc suivre l'idée mentale de la représentation d'un individu appartenant à une espèce particulière, plutôt que la simple image d'une espèce à représenter en priorité par telle charpente symbolique stéréotypée sur laquelle viendraient éventuellement se greffer un plus ou moins grand nombre de détails suivant un chemin mental tracé à l'avance.

Il ne paraît pas exister de systématisme dans la figuration des mammouths, alors même qu'ils sont tous identifiables comme tel. L'important, c'est peut-être de voir un mammouth, mais c'est aussi de figurer la variété des mammouths. « Le mammouth » en tant qu'archétype ne semble pas avoir une importance plus grande que « les mammouths »¹⁰⁰.

100 C'est la « forme » mammouth ainsi que le formalise la psychologie de la *Gestalt* (Rosch 1973, 1978) qui importe : pour dessiner la forme « maison », je ne suis pas obligé de faire référence à un archétype, je peux dessiner un igloo, un carré avec une porte et des fenêtres, un toit avec une cheminée, etc. Il n'y a pas une « charpente minimale » nécessaire pour comprendre l'idée de maison. C'est un « air de famille » plutôt qu'une liste précise d'attributs qui permet de constituer la catégorie conceptuelle de « maison », et il semble en être de même pour la forme « mammouth » dans la grotte de Rouffignac.

Camille Bourdier évoque les conventions graphiques du Magdalénien moyen, tout en soulignant également la variabilité des représentations :

« Les bisons de la grotte de Niaux en sont un exemple frappant (fig. 136). Le dispositif est considéré comme homogène, et les bisons partagent presque tous la même technique de réalisation (dessins linéaires réalisés au charbon). Malgré une indéniable parenté, une diversité intrinsèque affecte le degré de complétude, la morphologie générale, le choix et le rendu des détails internes, les procédés perspectifs employés. »

(Bourdier 2010, p.274)

Toutes ces figures représentent le bison sans aucun doute, mais chacune est également un bison distinct, sans même qu'il y ait une nécessité à représenter des attributs immédiatement remarquables pour les distinguer (figurer explicitement un jeune, un très vieux, une femelle, un malade, etc.). La diversité des individus qui sont « à peu près » égaux mais différenciables est sensible à travers les détails de la figuration (figure 15).

Ces quelques exemples montrent que, même dans les cas où il n'y a pas de caractères physiques discriminants sur les animaux représentés (des caractères sexuels ou des caractéristiques liées à l'âge ou à la corpulence), la manière même de les représenter semble choisir le chemin de l'individuation plutôt que celui de la reproduction de stéréotypes¹⁰¹. L'art pariétal du Magdalénien moyen montre des images uniques (des idiosyncrasies) qui semblent souvent viser l'individuation. En effet, à la différence de certains autres arts rupestres (l'art du levant espagnol par exemple), chaque image est ici unique en dépit des conventions et du caractère répété d'images renvoyant à relativement peu d'espèces différentes.

101 Si la variabilité formelle dans la figuration des espèces s'avérait être rapportable à un nombre important d'artistes à l'œuvre (les bisons sont tous différents car il y avait différents artistes), cette conclusion ne serait pas d'envergure à modifier profondément nos conclusions. En effet, ce qui nous intéresse est que les figures soient individualisées, et ceci au-delà du moyen menant à cette individualisation. Ainsi, une intention de figurer une accumulation de figures absolument identiques pourrait à l'inverse être observée, y compris de la part d'un groupe composé de plusieurs artistes.

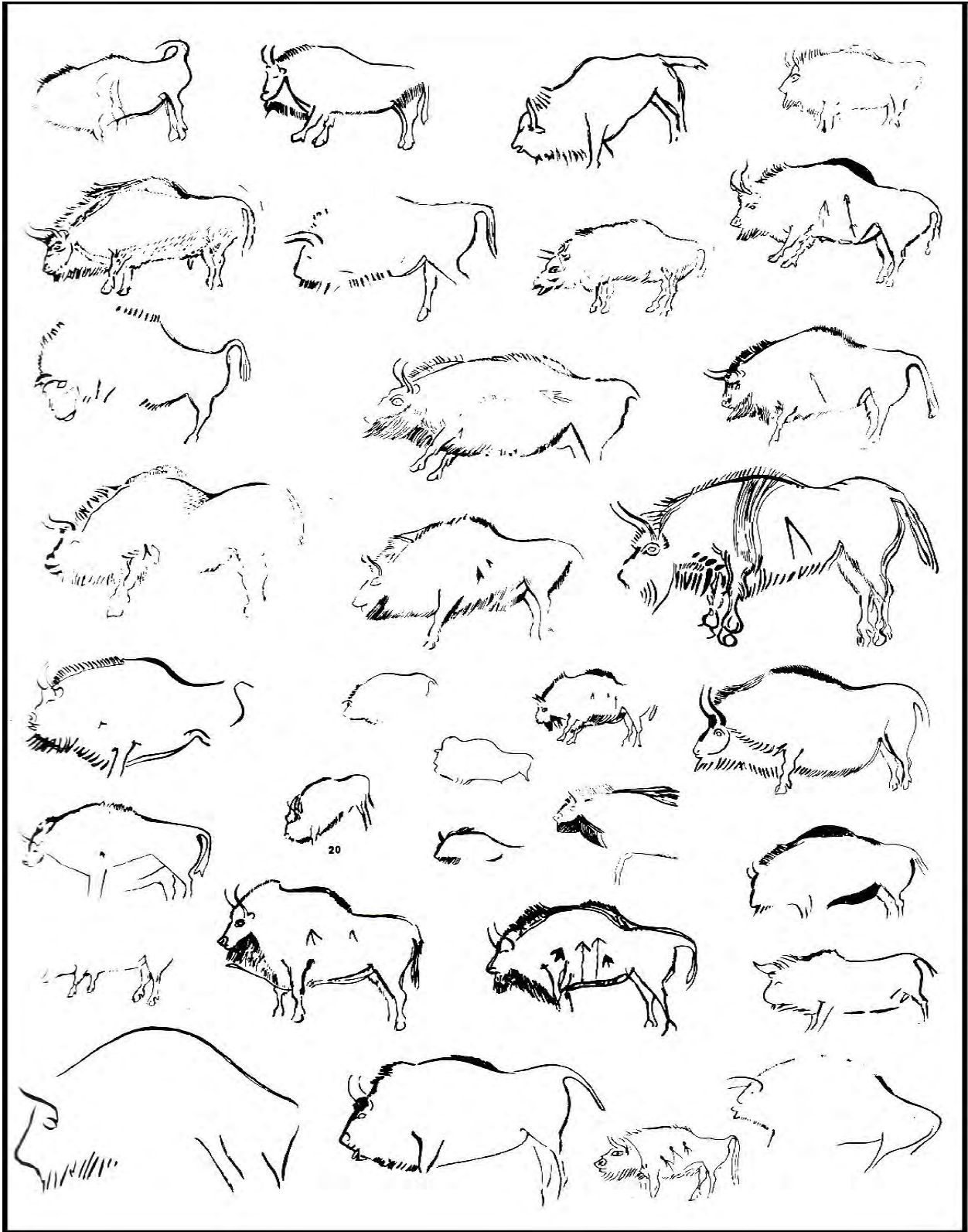


Figure 15 – Variabilité formelle des bisons de Niaux (D'après Beltran, Gailli et Robert dans Delporte 1990).

1.4.1.3. Précision des attitudes et des états

Lors du congrès célèbre de Sigriswil en Suisse en 1979, « La contribution de la zoologie et de l'éthologie à l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques », plusieurs communications insistent sur la variété des attitudes des animaux: les chevaux sont figurés cabrés, sautant, renversés ou se roulant, grattant le sol, trottant, galopant ; les bisons sont figurés marchant, se roulant sur le sol, couchés, se léchant, chargeant, meuglant ; les cerfs bramant ; les bouquetins déféquant, etc. (voir partie 1, 3.2.2. « L'art explicable par la nature ? »).

a) Des agissements individuels¹⁰²

Nous reprendrons, en la complétant, la remarque que nous avons utilisée précédemment de Carole Fritz :

« Certains sujets, tant mobiliers que pariétaux, sont de véritables études documentaires et l'on peut déterminer le sexe et l'âge de l'animal figuré. Parfois même, l'attitude choisie par l'artiste est révélatrice d'un comportement saisonnier, qui concerne souvent la période de pré-accouplement ou de rut (flairement, poursuite, excitation, affrontement)[...] »

(Fritz 2010, p.218)

La figuration de l'attitude et de l'état des animaux représentés vient en effet, pour la plupart des auteurs, en complément de l'individuation. Et souvent, ces deux dimensions sont traitées dans une même phrase ou un même paragraphe. Il nous semble effectivement que l'un est le prolongement de l'autre dans l'expression graphique du Magdalénien moyen. En revanche, cette constatation n'est pas forcément une évidence. De la même manière que l'on peut imaginer que la représentation du corps

102 Nous ne parlons pas ici du comportement exclusivement à travers le prisme d'une réduction à quelques grandes familles de comportements (les comportements sociaux, les comportements territoriaux, de reproduction, de communication, d'alimentation et de déplacement), comme c'est souvent le cas dans l'étude de l'art pariétal.

Conformément à sa définition courante (<http://www.cnrtl.fr/definition/comportement>), le comportement désigne pour nous les actions d'un être vivant, ses manières d'être, d'agir et de réagir de manière générale. Pour éviter les situations équivoques, nous emploierons le plus souvent possible le terme « agissement » plutôt que « comportement ».

Nous reconnaissons par ailleurs qu'il est fort probable que certains types de comportements (liés au rut et au pré-accouplement, par exemple) soient plus fréquents que d'autres types de comportement (l'alimentation, notamment) dans l'art pariétal paléolithique. Enfin, la fréquence de la représentation de ces types de comportements pourraient éventuellement varier en fonction des espèces et véhiculer certaines significations. Seulement, ces questions ne constituent pas le cœur de notre travail.

d'un animal puisse se contenter d'être schématique lorsqu'elle ne s'intéresse qu'à la transmission d'un symbole « espèce », l'attitude pourrait également être un archétype de l'espèce. Chaque posture figurée pourrait être un stéréotype ou une caricature du comportement d'une espèce (une exagération), destiné à faciliter la lecture des symbole-espèces : le lion serait toujours représenté rugissant, le cheval galopant et le bison chargeant tête baissée. Mais il n'en est rien ici, car au sein de chaque espèce, c'est une variété de postures qui sont figurées. Ainsi, les thèmes comportementaux repérés pour le cheval dans l'art pariétal en France (Azéma 2010, tableau 7 p.104) sont : à l'écoute, s'alimentant, au pas, au trot, galop, sautant, alerte, humant l'air, agité ou déféquant, soufflant ou s'ébrouant, hennissant, piaffant, sautant sur place, cabré, ruade, menaçant, menace de morsure, menace des antérieurs, soumis, crachant du sang, blessé, s'affaissant, couché, renversé, tombant...).



Figure 16 – Le Roc-aux-Sorciers, abri Bourdois. Sculpture pariétale d'un « Cheval inclinant la tête », de profil droit. L'animal semble être en train de brouter ou de boire. Cliché G. Pinçon (Iakovleva et Pinçon 1997).

La posture particulière et l'attitude semblent se rattacher à des animaux individués et constituer un degré de plus dans le réalisme des figurations. Une certaine latitude de mouvements est laissée à chaque espèce. C'est une richesse et une variété **des** attitudes de chaque espèce qui est donnée à voir, et non pas la figuration **d'un** type d'agissement stéréotypé rattaché à chaque espèce.

On ne peut donc pas interpréter les figures animales de l'art pariétal du Magdalénien moyen comme des allégories de traits comportementaux humains sous une déclinaison zoomorphe - les figures de l'art pariétal ne sont pas les animaux des fables de Lafontaine (contrairement à ce que peut en dire Testart

2016, p.108). Il n'y a pas de visée anthropocentrique sensible dans la description des attitudes des animaux car celles-ci ne sont pas stéréotypées et ne semblent pas correspondre à un codage strict dans lequel chaque espèce correspondrait à une attitude particulière qui serait signifiante.

b) Des états transitoires

La figuration des agissements animaux est une caractéristique récurrente de l'art pariétal du Magdalénien moyen. Cette figuration prend souvent la forme d'une représentation du mouvement, en tant que représentation d'une posture particulière du corps qui suggère une dynamique, comme si le corps était saisi dans un instant précis par un cliché photographique (nous aurons l'occasion d'évoquer les « techniques d'animation » un peu plus loin, partie 4, 1.4.2.2. « L'espace et le temps désarticulés »).

Pour autant, la figuration des agissements animaux peut également prendre la forme de postures statiques. Ceci notamment dans la mesure où un ruminant dans une prairie est le plus souvent dans une position qui nous paraît statique, ce « non mouvement » apparent faisant partie intégrante de ce qui constitue sa gamme comportementale. Ainsi, lorsque nous parlons d'agissement animal, nous incluons les représentations du mouvement (Azéma 2009), mais aussi les différentes postures par lesquelles l'animal est figuré, même s'il semble immobile.

Par ailleurs, de nombreux « états » des animaux sont figurés dans l'art pariétal du Magdalénien moyen qui sortent du champ strict des agissements et donnent des informations sur les animaux et le contexte de leur vie : c'est le cas des indications liées à la saison (la couleur de la robe, la qualité de la fourrure figurée, la conformation des bois de cervidé, etc.), à la pathologie ou à l'état de santé (gravidité, maigreur, etc.). La figuration de certains types de comportements, comme le rut, les phases de pré-accouplement ou les affrontements entre mâles évoque également un moment précis dans un cycle annuel. Ces caractéristiques renvoient à la temporalité, et se rapportent à des états transitoires, non définitifs mais passagers, que connaissent des individus animaux précis faisant partie d'espèces précises. Nous remarquerons en définitive, que tout ce qui entre dans le champ de l'agissement animal (le mouvement, les techniques d'animation, les postures, les types comportementaux) peut s'intégrer à cette catégorie plus large des états transitoires des individus animaux qui occupe une partie importante de l'iconographie.

c) Réalisme des états transitoires

Il est à remarquer que la figuration de ces états transitoires des animaux ne sort pas du champ connu par les sciences biologiques. Les états passagers figurés sont des possibilités qui restent dans le champ de ce qui est observable. Les agissements qui sont dépeints mettent l'accent sur la particularité d'une conduite, mais ne sortent pas d'un réalisme éthologique. Ils sont calqués sur un certain « naturalisme », et correspondent à des données objectives de la gamme comportementale attachée à des espèces animales. D'après les résultats d'Azéma (2010), par exemple, le cheval et le bouquetin sont représentés cabrés, contrairement au rhinocéros ou au cerf. Les attitudes figurées sont vraisemblables et variées, et il ne s'agit donc pas d'attributions symboliques qui combindraient de manière arbitraire une espèce avec un agissement. Les agissements attribués aux espèces ne sont jamais incongrus, irréalistes ou imaginaires. A l'exception bien sûr des créatures composites, car si le comportement est aberrant, c'est que l'individu lui-même qui est représenté sort de la norme.

1.4.1.4. Tête et acéphalie

a) Visages et regards

La fragmentation des corps est une caractéristique importante de la figuration dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, et la figuration de la tête isolée est celle qui est la plus fréquente parmi les éléments isolés. La tête est par ailleurs, lorsque l'animal est représenté dans son intégralité, l'élément qui est le plus investi au niveau iconographique.

On y trouve des organes sensoriels régulièrement figurés, et notamment l'œil. Au Tuc d'Audoubert par exemple, lorsque la tête est présente dans la figuration d'un animal, l'œil est l'organe sensoriel le plus fréquemment recensé (Bégouën *et al.* 2009). Sur les têtes, on trouve aussi des indications de pelage qui sont plus marginales, les barbes, les fanons, les crinières etc. alors que l'intérieur du corps est rarement investi (Bégouën *et al.* 2009).

Cet investissement dans la figuration de la tête nous paraît être une confirmation de l'importance de l'individuation des figures animalières. Car en effet, le visage est l'élément emblématique de l'individu, de son identité, et de son intentionnalité. Ainsi :

« [...] mon expérience des choses se fait en grande partie au moyen de mon visage, siège de la presque totalité de mon appareil perceptif, mais je ne vois pas cette partie de moi qui me permet de percevoir autrui et qu'autrui perçoit comme emblématique de mon identité ; en

d'autres termes, mon visage est l'expression visible pour les autres de ma propre présence subjective comme agent perceptif singulier. »

(Descola 2008, p.458)

Dans le naturalisme occidental, qui conçoit une intériorité réservée aux humains, le portrait par la représentation des traits du visage notamment, est un moyen d'interroger la subjectivité particulière de chaque modèle humain (Descola 2010b).

L'œil est le détail interne le plus fréquemment observé dans les figurations animalières de l'art pariétal du Magdalénien moyen. Or, si la tête est effectivement la preuve d'une intentionnalité, l'œil et le regard semblent en être les principaux ambassadeurs. Car en effet, «les yeux révèlent le dedans, l'intériorité de l'être comme aucun autre organe ne le fait » (Ego 2000, p.126).

Figurer l'œil et le regard de manière préférentielle, revient à figurer la perception du monde par un agent particulier, en tant que singularité agissante. Ainsi, en Amazonie, si les masques représentant les esprits « soulignent toujours le regard, et souvent l'ouïe [...], c'est qu'ils cherchent avant tout à figurer une autre modalité de perception du monde et de ses occupants, une appréhension différente de celle propre aux humains » (Taylor 2010, p.43).

A Rouffignac, la forme en triangle des yeux des mammoths montre davantage le regard et sa direction, que l'œil lui même en tant qu'élément anatomique. Il s'agit davantage d'une figuration de la fonction que de la morphologie. Les figures animalières dans les grottes sont la plupart du temps représentées de profil ou de $\frac{3}{4}$, et leur position toute entière incarne ainsi une direction de regard. Ces directions de regard sont toutefois particulièrement soignées dans les productions graphiques du Magdalénien moyen, et peuvent échapper à un regard orienté dans la direction du corps¹⁰³. Un bison à Altamira est par exemple figuré de $\frac{3}{4}$, et son regard (son œil) est orientée dans la direction opposée , donnant l'impression au spectateur d'être observé. Il en est de même avec le « Le mammouth à l'œil coquin » de Rouffignac.

Les animaux dont la tête est retournée sont relativement nombreux. A Altamira, un bison dans salle polychromes est peint contre la paroi, et sa tête est retournée en s'appuyant sur un relief naturel. Dans la grotte des Trois-Frères (figure 17), « des gravures représentant deux lions, dont l'un est presque complet et l'autre réduit à sa tête [...] sont bien visibles sur le passage obligé vers le fond de la grotte. La tête du félin complet exploite un relief naturel qui lui donne du volume, avec ses deux oreilles

103 Si au Magdalénien moyen l'œil est fréquemment détourné, nous devons toutefois reconnaître que la pupille est relativement rarement détaillée (Camille Bourdier, communication personnelle).

rondes, son gros mufle, une crinière probable et ses deux yeux pupillés qui paraissent observer le visiteur » (Bégouën *et al.* 2014, p.115).



Figure 17 – Panneau des Félins dans la Salle du Grand Eboulis de la Grotte des Trois-Frères. D'après un relevé d'Henri Breuil (Bégouën *et al.* 2014). Les félins semblent observer le visiteur.

b) Acéphalie et fragments de corps

Il est intéressant de remarquer que l'acéphalie, en tant que figuration de corps privés de tête est également un trait caractéristique de l'art pariétal du Magdalénien moyen. Au Tuc d'Audoubert, l'acéphalie touche ainsi 15 % des bisons figurés dans la cavité (Bégouën *et al.* 2009). De nombreux animaux acéphales sont également recensés à Fontanet et Labastide (Bégouën *et al.* 2009).

A Montespan, une statue d'argile de 1,10 m de long et 0,60 m de haut représente un ours accroupi. Cette statue est actuellement acéphale. Une hypothèse proposait que cette statue, devant laquelle se trouvait un crâne d'ourson aujourd'hui disparu, était recouverte d'une peau d'ours pourvue de sa tête et frappée par des sagaies au cours de rites magiques (Bégouën et Casteret 1923, Breuil 1952). Pour André Leroi-Gourhan, sceptique devant une telle interprétation, « ce qui est sûr et suffisant, c'est qu'un animal sans tête, un ours, a été marqué d'un certain nombre de coups portés de près (le plafond est très bas). C'est le dixième animal sans tête connu au fond d'une grotte. » (Leroi-Gourhan 1964a, p.142). Plus récemment, Michel Garcia fouilla au pied de l'ours d'argile et exhuma un squelette d'ourson sans le crâne, qui pourrait être la suite du crâne découvert par Casteret devant la statue (Garcia 2004). L'ourson serait, selon l'auteur, mort à cet endroit, et les magdaléniens n'auraient donc pas revêtu la

forme d'argile d'une fourrure pourvue de la tête (Garcia 2004). Une tête d'argile originellement attachée à la statue pourrait être tombée d'elle-même et piétinée à la découverte. Il est également possible que cette statue soit une statue acéphale depuis l'origine. D'autres preuves témoignent par ailleurs de modelages acéphales en argile de plus petite taille: un bison dans la grotte de Labouiche, et une petite plaque d'argile façonné en protomé de cheval à Montespan (Méroc 1959 ; Capitan 1923, p.548, cités par Bégouën *et al.* 2009).

L'acéphalie des animaux a pu être interprétée comme une variante du thème de la blessure, « une créature acéphale est par définition morte, puisque la tête lui a été tranchée » (Bégouën *et al.* 2009, p.354). Une interprétation inverse est également possible puisque « si la tête est absente, c'est qu'elle n'a pas encore été figurée, car l'animal n'est pas inerte, mais en train d'accéder à la vie » (Bégouën *et al.* 2009, p.354).

L'interprétation de la « tête tranchée », comme l'interprétation de « l'accession à la vie » font référence à des événements, à des étapes successives dans une narration. Il s'agit soit de la perte de la vie, soit de l'attribution de la vie à un animal. Dans les deux cas, un passage entre la vie et la mort. Bien que ces interprétations ne soient pas invraisemblables, aucun indice ne vient soutenir l'idée d'un processus : il n'y a pas de figuration d'une étape de décapitation (il n'y a pas de sang représenté, pas d'exécuteur, pas d'arme...), et pas d'apparition progressive du corps (l'absence de tête est figurée, mais pas la présence d'une demi tête – bien que cela soit discutable dans certains cas)¹⁰⁴.

Il nous semble qu'il s'agit de manière plus certaine et *a minima*, de la figuration d'une potentielle disjonction entre la tête et le corps. Or, si la tête est le siège de notre intentionnalité, il nous semble que son absence manifeste pointe avant tout l'absence d'intentionnalité. Avant d'être la mort, la blessure, la naissance etc., l'acéphalie est une simple mise en lumière de la privation des sens perceptifs, de l'identité et de la subjectivité individuelle dans un corps. Ainsi, la présence de figures acéphales nous paraît être un moyen de souligner l'idée d'intentionnalité et d'absence éventuelle de celle-ci. En effet, si l'on devait trouver une interprétation à la figuration de figures animalières acéphales, ce serait celle d'une corporalité sans la subjectivité. Donc une interprétation plus élémentaire que celle qui voit un passage vers la mort ou vers la vie.

104 La possibilité d'une apparition ou disparition progressive d'un animal pourrait être discutée à propos du Grand Plafond de Rouffignac dans lequel on trouve un cheval complet / un cheval gravé acéphale / une tête de cheval complète / un toupet accompagné d'un chanfrein de cheval (Frédéric Plassard, communication personnelle).

Les états transitoires des animaux sont fréquemment figurés et sont subordonnés à l'espèce. Par ailleurs, ces états et agissements sont endossés par des individus, et montrent une grande diversité (ce ne sont pas des stéréotypes mais des images uniques qui sont présentées).

Ces quelques constatations suggèrent que l'art pariétal du Magdalénien moyen donne à voir des subjectivités animales diverses. Car en effet, « dépeindre un comportement, c'est rendre visible la manifestation d'une intentionnalité autonome, c'est saisir l'expression d'une intériorité qui dicte une conduite, façon économe de rendre présente la subjectivité animale » (Descola 2010b, p.32). L'art pariétal du Magdalénien moyen qui investit particulièrement les distinctions spécifiques, mais aussi l'individuation, les agissements des animaux et leur appareil perceptif (tout en soulignant la possibilité de leur absence), pourrait donc, selon nous, traduire la conception d'une diversité d'espèces animales au sein de laquelle chacun se particularise par une intentionnalité propre.

1.4.2. Des mondes séparés

1.4.2.1. Des espèces divisées

L'intentionnalité animale qui paraît notamment figurée au moyen de l'individuation et des agissements semble fortement subordonnée à la catégorie des espèces animales. L'espèce demeure une frontière, un déterminant primordial. Si une intentionnalité animale est avérée, elle se réfère ainsi en grande partie à l'espèce.

a) Très peu de relations interspécifiques

Au-delà de la représentation détaillée des corps animaux individués et agissants, il pourrait exister, dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, des représentations concernant des relations interspécifiques. Telle espèce fuit devant telle autre qui est son prédateur principal, par exemple. Or, cette

caractéristique, même si elle pourrait exister dans quelque occasions, et notamment dans le Magdalénien moyen (figure 18), semble néanmoins marginale et d'interprétation rarement convaincante.

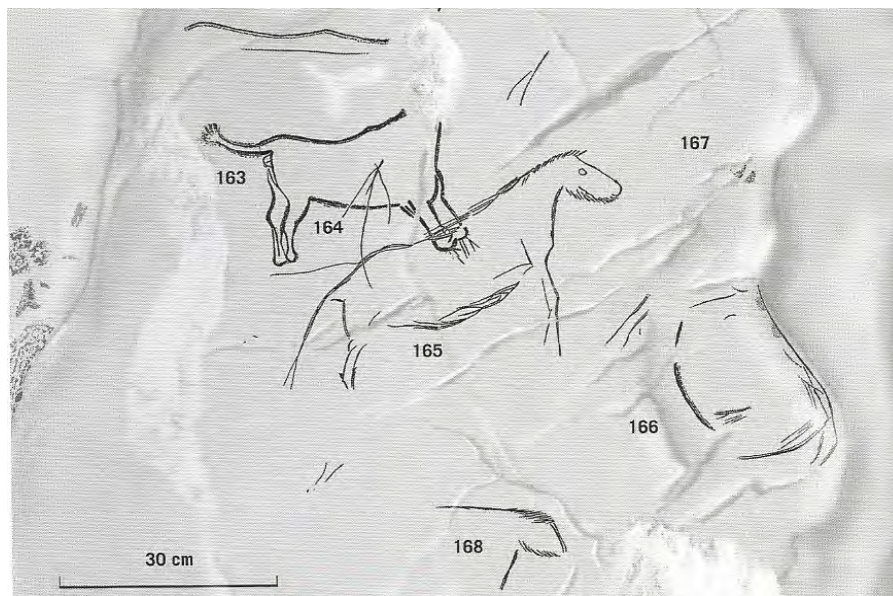


Figure 18 – Dans le Diverticule des Dessins du Tuc d'Audoubert, au centre du panneau du Félin (Bégouën *et al.* 2009), un lion acéphale est interprété comme « bondissant sur sa proie au milieu d'une troupe de chevaux » (Bégouën *et al.* 2009, p.210).

Le plus souvent, cette expression graphique présente une simple juxtaposition d'individus animaux ayant un comportement lisible, mais qui n'est pas en lien avec les individus des autres espèces figurées à proximité. Par exemple, s'il existe des récurrences dans la répartition spatiale des figures d'espèces différentes, celles-ci ne semblent pas refléter des relations écologiques au sein de mêmes panneaux ou l'occupation d'écosystèmes distincts entre panneaux séparés. Les grands prédateurs sont régulièrement figurés au fond des grottes mais ne sont pas particulièrement des animaux cavernicoles, le bouquetin n'est pas figuré dans des zones qui seraient plus accidentées, le bison et le cheval qui sont plus régulièrement au centre des dispositifs ne sont pas figurés dans des steppes. Ces dispositions, dans la mesure où elles se répètent, semblent en lien avec un usage davantage pictographique ou héraldique, ou en lien direct avec la forme de la grotte (topographie, reliefs naturels, choix de lieux spécifiques...) (Leroi-Gouran 1965). En cela, ces caractéristiques sont plus probablement à rattacher à la forme d'un langage universel ou particulièrement ubiquiste plutôt qu'à un mode d'identification.

Il semble que dans l'art pariétal, les compositions soient le plus souvent monothématiques (Sauvet 1988). Alain Testart note que dans l'art pariétal, chaque espèce animale se situe dans un « espace représentationnel propre » (Testart 2012, p.262). Chacune est figurée à une échelle différente, dans un sens différent de représentation (horizontal, vertical, oblique, etc.), avec des chevauchements et inclusions éventuelles (chaque espace ignore celui de l'autre espèce). Les animaux d'espèces différentes montrent peu d'interactions entre eux.

« Les animaux sont isolés les uns des autres, chacun dans son espèce. »

(Testart 2012, p263).



Figure 19 – Détail du Grand Plafond de Rouffignac (© J. Plassard). Chaque espèce semble ignorer l'espace des autres.

b) Des relations intra-spécifiques ?

On recense dans l'art pariétal du Magdalénien moyen un certain nombre d'exemples de représentations de relations intraspécifiques réalistes.

« Souvent, les animaux illustrés dans l'art magdalénien forment des troupes ou des scènes, pour la plupart liées à la reproduction, ou plutôt à ses prémices»

(Bégouën *et al.* 2009, p.368).

La juxtaposition de figures de bisons, par exemple, est souvent interprétée comme la représentation d'un troupeau. La question se pose à Altamira (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001) où un grand nombre de bisons (distinguable par leur âge et leur sexe pour certains) semblent être dans un même état comportemental. Le rut des différents animaux suggère une unité de temps et de lieu. Il reste toutefois difficile de trancher entre la juxtaposition de représentants d'une espèce grégaire (qui seraient tous figurés à travers la même thématique du rut) et un véritable troupeau. De plus, il n'existe que peu d'indices du partage d'un même espace entre les individus de sexes différents qui sont représentés, les accouplements explicites qui pourraient confirmer la présence de « scènes » étant particulièrement rares dans les thématiques de l'art pariétal paléolithique.

Certaines compositions construites d'une manière très artificielle, symétriques, superposés, affrontés ou en frise, et qui présentent le plus souvent plusieurs figures d'une même espèce, ne correspondent vraisemblablement pas à des ensembles écologiques (troupeaux, hardes, groupes familiaux, etc.). C'est le cas par exemple de la frise des dix mammouths à Rouffignac (figure 20).



Figure 20 – La frise des dix mammouths, dans la grotte de Rouffignac (d'après © J. Plassard). La juxtaposition des mammouths semble résulter d'une volonté de composition géométrique (fréquente dans cette grotte) davantage que d'une intention de représenter une harde de manière réaliste dans l'espace.

Les agrégations d'individus d'une même espèce, les ensembles spécifiques, ne correspondent pas nécessairement à des troupeaux ou des « scènes de la vie sauvage ». Il existe ainsi des ensembles monospécifiques, comme les bisons du salon noir de Niaux par exemple, qui ne montrent pas d'indices

particuliers d'interactions (figure 21). Pour autant, il ne s'agit pas forcément de la déclinaison et de l'accumulation d'une même figure ou d'un même symbole puisque chaque animal est individué.



Figure 21 – Le Salon Noir de la grotte de Niaux donne à voir une composition de bisons qui sont clairement individuéés mais ne montrent pas d'interactions les uns avec les autres (d'après clichés © The Wendel Collection, Neanderthal Museum).

La composition géométrique « maniérée » n'empêche effectivement pas l'existence d'informations concernant l'individuation et les agissements des sujets. Ainsi, dans la grotte de Rouffignac, à quelques mètres de la frise des dix mammoths, on note la présence d'une frise de trois rhinocéros laineux dont chacun est différenciable par des attributs figurés (figure 22) : l'un d'entre eux semble plus jeune en raison de la taille réduite de sa bosse et de sa corne peu usée, l'autre a une corne avec une courbure inversée, et le dernier a une corne cassée (Plassard 1999).



Figure 22 – La frise des trois rhinocéros de la grotte de Rouffignac (© J. Plassard)
Une composition géométrique constituée d'individus animaux différenciables.

S'il existe certains cas de scènes représentées dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, celles-ci se concentrent à l'intérieur de chaque espèce. En revanche, la figuration réaliste d'individus animaux d'une même espèce ne constitue pas nécessairement la preuve de la représentation d'une scène dans laquelle ils interagissent, et les figurations de relations intra-spécifiques avérées restent selon nous marginales.

1.4.2.2. L'espace et le temps désarticulés

On observe donc fréquemment des compositions d'individus différents appartenant à une même espèce. Cette caractéristique n'est toutefois pas un indice suffisant pour conclure à la figuration d'un groupe réaliste, même dans le cas où il s'agit de représentations d'espèces grégaires. Il est en effet délicat d'affirmer la coexistence de ces individus à l'intérieur d'un même espace. Notamment car l'espace n'est pas figuré sous forme d'un paysage qui pourrait contribuer à instaurer un lien de sens entre les figures. Tous les éléments constituant un paysage homogène sont inexistant : la végétation, la ligne de sol, l'orientation des figures, la perspective entre les figures, etc. Par ailleurs, la composition elle-même des « troupes » qui pourraient être constituées ne semble généralement pas réaliste. Les chevaux représentés en groupe par exemple (figure 23), ne le sont pas en respectant la constitution de groupes

familiaux (harems) composés de nombreuses femelles et de leurs poulains accompagnés d'un ou deux étalons, tels qu'on les connaît dans l'éthologie des chevaux sauvages (Bignon 2004).



Figure 23 – Le « groupe » des chevaux de l'ensemble X de Tito Bustillo (Rios Gonzalez *et al.* 2007) n'offre pas les caractéristiques visibles d'un groupe familial réaliste.

En effet, « l'art paléolithique n'est naturaliste que de façon limitée, en ce qu'il juxtapose, certes, des images réalistes, mais en les juxtaposant de manière conventionnelle. Il ne représente pas des troupeaux, avec leur différenciation en mâles, femelles et petits. Il ne représente pas la nature. Bien plutôt, il sélectionne en elle et découpe en son sein quelques images assurément réalistes, mais en laissant de côté maintes autres qui ne l'intéressent pas. Et dans un but qui ne peut pas être celui de représenter la nature » (Testart 2016, p.61).

Ce qui est donné à voir, ce sont des « états transitoires d'individus animaux ». Les individus représentés pourraient dès lors aussi bien être des individus distincts que des représentations d'un même individu à des moments différents. Dans ce dernier cas, un temps supposément long a pu s'écouler entre ce qui relie les deux figures (un même individu à des âges différents, un même individu à des saisons différentes, un même individu avec des états de santé différents...). La question est assez simple à imaginer en termes d'âges : les trois rhinocéros de la frise de la grotte de Rouffignac pourraient

ainsi entrer dans une composition combinant la figuration d'un individu à différents moments de sa vie (Plassard 1999, p.68)¹⁰⁵.

Un temps supposé court a pu s'écouler entre ce qui relie deux figures. Cette juxtaposition de moments proches concernant un même animal soulève alors la notion d'animation. Marc Azéma considère que l'animation s'observe dans deux procédés, les juxtapositions, mais aussi les superpositions (Azéma 2010) (figure 24).

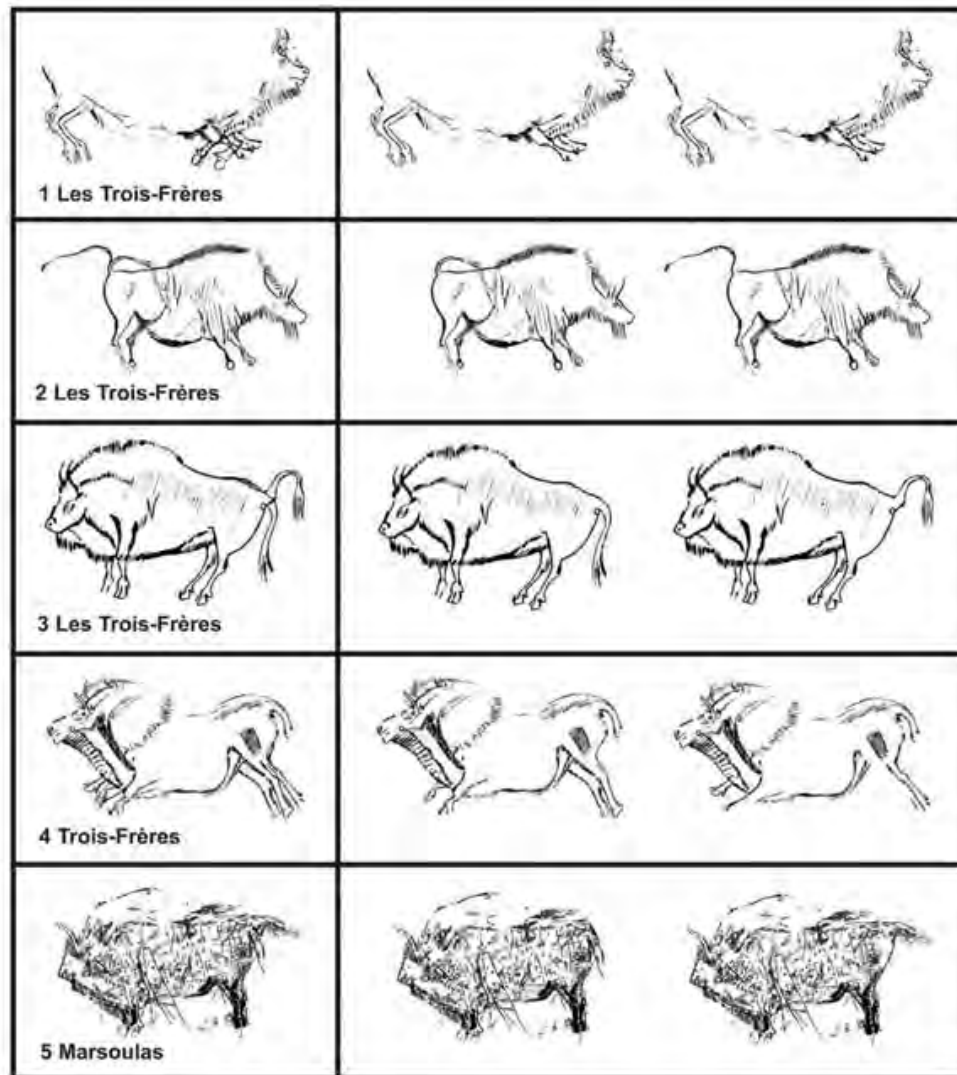


Figure 24 – Quelques exemples de « décomposition du mouvement par superposition d'images successives » sur des bisons issus de sites attribués au Magdalénien moyen (Azéma 2012).

105 Cette éventualité est limitée par le cadre de la figuration au sein d'une même espèce et d'un même sexe. Car en effet, en restant dans le cadre d'un réalisme strict, une espèce n'en devient pas une autre et un mâle ne devient pas une femelle. Il est toutefois difficile, dans le cas de cette production graphique, de connaître la part du « surnaturel ».

Cette notion de temps supposé entre les figures est incontournable pour pouvoir évoquer une animation. En effet, l'animation provient nécessairement d'une intention de l'artiste de créer une « illusion ». Ainsi, la seule « décomposition d'un mouvement » si elle ne s'accompagne pas d'un lien de temporalité entre les figures reste une simple composition d'instantanés.

En ce qui concerne la représentation d'une superposition d'instantanés de postures, elle peut aussi bien se concevoir dans une scène narrative (animation) que dans un plan purement conceptuel de la représentation de différentes possibilités d'un agent (ce serait un mouvement en puissance en quelque sorte). Pour bien comprendre cette idée, il suffit de se remémorer « L'homme de Vitruve » de Léonard de Vinci. Ce dessin n'est clairement pas une animation, bien que les critères visant à définir l'animation par la superposition (Azéma 2010) soient présents (figure 25).

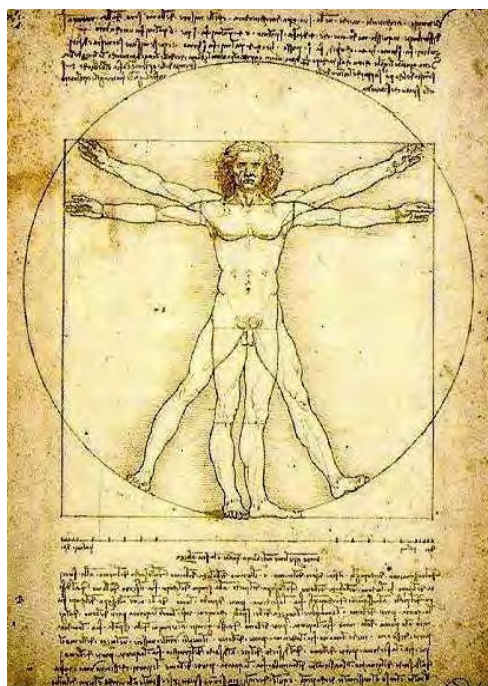


Figure 25 – « Étude des proportions du corps humain selon Vitruve », réalisé par Léonard de Vinci aux alentours de 1492. Dessin à la plume, encre et lavis sur papier. Cette étude qui montre une superposition n'est pas une animation.

Quant à l'animation par la juxtaposition, les exemples semblent rares ou inexistants pour l'art pariétal du Magdalénien moyen et ambigus pour le Paléolithique supérieur en général¹⁰⁶.

Ainsi, dans la grande majorité des figures de l'art pariétal du Magdalénien moyen, ce qui s'observe en premier lieu semble être la représentation d'états d'un individu animal (la posture « neutre » étant un état au même titre). Lorsque ces états se superposent ou se juxtaposent, il est plus que rare que l'on puisse trancher en faveur d'une séquence impliquant une durée courte (et donc une quasi-unité de temps). Nous pourrions même remarquer que si les animaux d'une même espèce sont fréquemment représentés en mouvements, et qu'ils sont régulièrement juxtaposés ou superposés, il nous semble qu'il arrive statistiquement quelques cas où se crée, même involontairement, l'illusion de la décomposition du mouvement d'un même individu.

Ce point concernant l'animation est important à nos yeux, car l'animation suppose des scènes et de la narration. Or, il nous semble que les notions de temps et d'espace sont particulièrement décousues dans l'expression pariétale du Magdalénien moyen. Il ne semble pas y avoir de construction récurrente, permettant de saisir une conception homogène de l'espace ou du temps. La quasi-unité de temps que suggère la notion d'animation est donc très marginale si elle existe.

1.4.2.3. Une multiplicité de points de vue

L'art pariétal du Magdalénien moyen montre des juxtapositions, parfois jusqu'à la superposition, d'échelles de plans, d'angles de vue et d'orientations qui paraissent distincts.

106 Le « panneau des Cerfs Nageant » à Lascaux est une frise composée de cinq têtes de cerfs qui constituerait « l'exemple le plus probant, pour l'art pariétal, d'une décomposition du mouvement par juxtaposition d'images successives » (Azéma 2010, p.437). Mais alors, pourquoi le « même cerf » aurait un nombre d'andouillers et une structure des bois différents sur chaque étape de la décomposition ? Cela semble au moins aussi cohérent avec l'idée d'une représentation de différents individus, ou du même individu, mais représenté dans des années différentes. L'interprétation d'une « durée courte », dans cet exemple « le plus probant » présenté par Azéma, ne nous semble pas évidente.

La frise des lions de La Vache, est l'« exemple le plus évident » (Azéma 2010, p.441), mais concernant cette fois l'art mobilier. Ici, il est évident que les lions ne sont pas représentés sur le même plan : il ne s'agit pas d'une superposition stricte, ni d'une juxtaposition stricte. Le premier lion est au premier plan devant le deuxième, qui lui-même est devant le troisième, il s'agit donc, aussi probablement d'un groupe que d'une animation. Il peut ainsi s'agir de la « décomposition d'un mouvement », mais dans la limite où celle-ci ne concerne pas forcément le même individu. Les interprétations contradictoires faisant de cette frise une animation par la juxtaposition d'images successives ou la figuration de trois lions à des moments différents de la course nous semblent également défendables. Cette frise se situe donc déjà à la limite de l'ambiguïté en ce qui concerne son caractère d'animation.

Il ne semble pas exister de proportionnalité entre la taille effective des espèces animales et leur figuration sur la paroi. Il ne semble pas non plus exister de régularités significatives dans la taille des différentes espèces figurées : il ne s'observe pas de convention qui ferait du bison une figure qui « doit être » de grande taille, un cheval de taille moyenne, et un mammoth très petit, par exemple.

Les orientations des figures semblent difficiles à corréler à une signification précise : pour certains auteurs elle est liée à la topographie de la grotte (Testart 2016, Nougier et Robert 1959) ou aux reliefs des parois (Clottes et Lewis-Williams 1996). Les silhouettes animales montrent parfois un dynamisme limité qui est compensé par une « orientation anormale ». Ainsi, au Tuc d'Audoubert, 24 % des animaux représentés le sont en position verticale et 5 % sont renversés (Bégouën *et al.* 2009). La plupart des occurrences paraissent plus particulièrement concerner les Pyrénées et la Cantabrie. Il faut également noter que « bon nombre de ces animaux en position insolite utilisent un relief pour une partie de leur anatomie » (Bégouën *et al.* 2009, p.355).



Figure 26 – Bison gravé en position renversé de la grotte des Trois-Frères, avec croquis de lecture dans l'encadré (Bégouën *et al.* 2009).

Sur le Grand Plafond de Rouffignac par exemple, ou dans le Sanctuaire de la grotte des Trois-Frères (figure 27), les figures animalières sont orientées selon des angles très divers. Il ne s'agit pas de la perception objective d'une scène, mais d'une recomposition qui paraît morcelée, comme un agrégat de divers points de vue sur des animaux.



Figure 27 – Grotte des Trois-Frères. Sanctuaire, Boyau du Rhinocéros et de l'Hémione, relevé de la paroi de droite, mesurant 2, 85 m (relevé Henri Breuil dans Bégouën et Breuil 1958). Les animaux donnent l'impression d'être des morceaux de réalités juxtaposés sans liaison apparente entre eux.

Les animaux sont souvent présentés comme des « morceaux de réalité arrachés à leur contexte et juxtaposés sans liaison entre eux » (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.57). Les figures sont mélangées comme s'il s'agissait d'un collage de différentes perceptions. Un collage qui ne prendrait pas en compte un point de vue unique dans son rendu (comme le veut la convention moderne occidentale), mais donnerait à voir un jeu de focalisations diverses. Les figures ne semblent effectivement pas agencées de manière à reconstituer la perception d'un humain depuis un point de vue fixe. Ce qui est présenté sur les parois des grottes et abris, ce ne sont pas des animaux vus de manière « objective », par un homme qui serait extérieur à une « scène » et installé sur un promontoire (figure 28).

L'art pariétal du Magdalénien moyen nous paraît ainsi pointer l'importance et la cohérence de la variété des points de vue, une « plurifocalisation », en donnant à voir une multiplicité d'échelles de plans, de postures, d'orientations, de fragments, etc. sous les traits d'un réalisme affirmé. Pour autant, ces regards multiples juxtaposés, pourraient aussi être des moments d'un même œil.



Fig. 323. Apparition de l'homme.

Figure 28 – Dans cette illustration de « l'apparition de l'homme » (Figuiet 1866, illustration d'Edouard Riou), les animaux sont représentés dans un même paysage, depuis un point de vue convenu, à la manière caractéristique du naturalisme. En l'occurrence, ce point de vue est assimilable à celui des humains représentés dans la scène. Nous remarquons également que ces premiers humains sont, de manière emblématique, séparés des animaux par un gouffre dans cette représentation.

Des conventions sont fortes toutefois, puisque, malgré la multiplicité des points de vue, les animaux figurés doivent être identifiables et, partant, sont généralement figurés de profil (bien qu'une variété des postures animales soit plus particulièrement observable au Magdalénien, en comparaison avec les périodes antérieures).

Dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, il ne semble à première vue pas exister de lien réaliste entre les différentes figures. Cette expression graphique propose effectivement la juxtaposition et la superposition de « vues » de divers animaux qui mettent à mal la conception moderne d'un espace homogène objectif qui pourrait parvenir à les relier. L'espace semble n'exister ici qu'en fonction de positions relatives qui sont occupées, et il semble donc conçu comme non homogène.

Cette même impression d'une figuration qui ne serait pas anthropocentrée ou basée sur la conception d'un espace homogène se retrouve dans d'autres formes d'art rupestre. Ainsi, Renaud Ego

signale par exemple que dans la peinture San, « l'homme n'y est pas cette mesure de toute chose qui organise la perspective occidentale, tout en étant situé à l'extérieur de ce qu'il regarde, il est parmi les choses. La peinture n'y est pas ordonnée par un point de vue fixe, mais par des points de l'œil mobiles – une perspective mobile qui plie la mémoire et la géographie à une vision ouverte, étrangère à nos usages. » (Ego 2000, p.50-51)

Bien qu'il existe des règles d'associations entre les figures, des conventions dans les agencements, des lois de compositions qui ont été largement étudiées par les préhistoriens (Raphaël 1945, 1986 ; Laming-Emperaire 1962 ; Leroi-Gourhan 1964a, 1965 ; Sauvet 1995a ; etc.), il existe également une très grande hétérogénéité et une autonomie des figures dans l'art pariétal. Les normes et les régularités dans la composition ne constituent d'après nous qu'une facette de cet art pariétal, sur laquelle se sont largement focalisés les chercheurs, et notamment ceux qui se rattachent à une démarche structuraliste. Or, la mise en ordre des figures, impliquée par des contraintes méthodologique de la science, a pu dans un certain nombre de cas contribuer à minimiser l'aspect vraisemblablement volontaire d'un agencement « plurifocal ». En effet, selon nous, le projet du structuralisme de démêler l'enchevêtrement des figures par une analyse interne participe à estomper l'intention d'hétérogénéité que véhicule sans doute l'art pariétal du Magdalénien moyen¹⁰⁷.

1.4.2.4. Le paradoxe de l'œuvre illisible

De nombreux graphismes du Magdalénien moyen sont difficilement visibles, ou même illisibles. Des figurations peuvent effectivement se superposer jusqu'à l'invisibilité, être très légèrement gravées dans la roche, ou être réalisées dans des lieux inaccessibles à un spectateur (le bras seulement de l'artiste peut se glisser dans une faille rocheuse, mais jamais un regard ne pourra se positionner face à la figure réalisée, par exemple). Ces œuvres n'étaient peut-être pas réalisées pour être vues ou admirées, mais pour l'acte même de la représentation (voir partie 4, 1.2.5.2. « Visibilité et lisibilité »).

Il nous semble que cette pratique pose effectivement une double question, celle d'un geste en tant que rite purement « liturgique » (des œuvres figurées pour le geste lui-même), et celle d'une figuration effective sur un support même si elle n'est pas visible. En ce qui concerne l'idée de « geste pour le geste », nous ne pouvons rien en dire, car sa motivation semble hors de notre portée. Il est par ailleurs

107 Ce constat trouve un écho avec notre observation que certaines approches structuralistes participent à minimiser l'individualité figurée des animaux (leur comportement, leur nombre, l'âge, le sexe, la saison, les détails internes, etc.) en se focalisant sur la seule question des associations entre espèces.

évident que de nombreux rites devaient structurer la vie quotidienne et extra-quotidienne des populations du Magdalénien moyen, et que ceux-ci nous sont pour la plupart inaccessibles. En revanche, l'information principale que nous apporte la production effective d'une figuration qui n'est pas visible, est que la figuration n'implique pas la nécessité d'un spectateur aux capacités perceptives égales à l'artiste. Bien que cette affirmation puisse passer pour une évidence, il nous semble que c'est une information importante à souligner. Ceci car cette pratique véhicule un discours sur le point de vue. Il s'agit effectivement d'un acte qui implique un relativisme du point de vue jusqu'à la conception d'un point de vue qui serait inaccessible pour le regard humain. Ce qui est figuré est quelque chose qui peut se voir dans l'absolu, mais dont la vision n'est pas accessible pour un observateur humain. Cela suggère l'idée d'une vision qui n'est pas objective et partageable par tous, mais qui dépend largement des capacités de vision de l'agent observateur, éventuellement non-humain, qui porte le regard. En remarquant cela, nous ne souhaitons pas affirmer que cette intention était nécessairement consciente chez les artistes, mais il n'en demeure pas moins que c'est une intention véhiculée par une modalité de figuration, et que nous pouvons dès lors nous permettre de la commenter. Ainsi, de la même manière que la présence de figures acéphales nous paraît être un moyen de souligner l'idée d'intentionnalité et d'absence éventuelle de celle-ci, les figurations illisibles soulignent la relativité du point de vue¹⁰⁸.

*

108 La non visibilité des œuvres dans l'art pariétal fonctionne de la même manière que le « hors-champ » qui est un discours sur la relativité du point de vue dans le langage cinématographique. A la différence que dans l'art pariétal il n'existe pas de cadre qui limite le champ de l'œuvre d'art, et que « ce qui ne peut pas être vu mais doit nécessairement exister », doit être physiquement dissimulé.

Les différentes unités, les singularités agissantes, que nous avons pu recenser dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, semblent présentées comme des bulles séparées, ou des coups de projecteur dans le noir. La construction donne l'impression d'un collage de diverses photographies agencées sans orientation fixe, qui ont été réalisées dans des espaces séparés, à des échelles de plan distinctes, et centrées sur des représentants de diverses espèces animales et leurs états. Il ne semble pas exister « un monde » qui pourrait relier ces clichés, mais peut-être plusieurs. La combinaison d'intentionnalités diverses qui sont données à voir, et la séparation généralisée de chacun de ces agents, suggèrent une expression graphique qui ne prend pas en compte l'existence d'un espace homogène et identique pour tous, comme si la notion de nature, en tant que concept permettant d'englober l'ensemble des existants dans une même continuité matérielle (parfois à l'exclusion de l'humanité), n'était pas reconnue ici.

Ce qui nous semble le plus probable face à l'art pariétal du Magdalénien moyen, est que les conceptions de l'espace qui y sont à l'œuvre ne sont pas celles que nous utilisons. Ces modalités de figuration distinctes des nôtres pourraient possiblement être le reflet d'un mode d'identification non naturaliste, et qui n'utilise donc pas le concept de nature.

1.4.3. Des mises en relation

Certaines unités nous semblent très claires dans les modalités de figuration de l'art pariétal du Magdalénien moyen : il existe des individus animaux agissants qui appartiennent à des espèces animales précises. Ces unités semblent *a priori* séparées lorsque nous les abordons avec les outils d'appréhension du réel propres à l'Occident moderne : l'espace notamment ne semble pas homogène et universalisable (le temps est plus difficile à appréhender mais pourrait également relever de conceptions étrangères à celles de notre société). L'idée de nature ne semble pas présider aux modalités de figuration de cette expression graphique.

Il nous paraît donc maintenant légitime de nous poser la question de l'existence d'éventuelles mises en relation, au moins conceptuelles, de ces unités cohérentes (ceci, outre les questions de signification des symboles, de pictographie et d'héraldique). Nous nous demanderons ce qui pourrait possiblement mettre en relation, par des modalités peut-être moins familières pour nous que l'idée de nature, des unités dont nous percevons très directement la séparation dans la production de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

1.4.3.1. le dispositif pariétal : des contraintes dans la vision

a) Parcours et perspectives du visiteur

L'idée de dispositif pariétal et de « mise en scène » dans la grotte éloigne l'art pariétal de l'idée d'« imitation de la nature ». Les angles de vues dans les grottes ornées sont liés à la topographie et déterminent la place du spectateur, ils font partie des choix réalisés par les « artistes ».

Dans les grottes ornées attribuées au Magdalénien moyen, les emplacements choisis pour la figuration suggèrent des regards et des angles de vue en partie déterminés, et contraignent parfois fortement la vision du spectateur, en le poussant à adopter le seul point de vue possible. Ainsi, au Tuc d'Audoubert, « pour voir les figures, il faut être accroupi, et la plupart du temps couché sur le dos ou le côté. Il est difficile d'imaginer une mise en scène plus efficace pour subordonner la perception visuelle à la progression dans l'espace sous-terrain : littéralement enveloppé par le sol, la voûte et les gravures, le visiteur le ressent au plus profond de lui-même » (Bégouën *et al.* 2009, p.339).

L'expérience et les émotions ressenties lors d'un engagement physique pour accéder aux figurations est peut-être un effet souhaité par l'artiste, mais ce qui est plus certain, c'est l'existence d'une « subordination de la perception visuelle » à un dispositif particulier. Le parcours prévu détermine les points de vue à adopter sur les figures, et l'emplacement des figures est choisi en fonction de ce parcours.

« Il faut noter que dans cette immense salle [La Salle du Grand Eboulis de la grotte des Trois-Frères], les surfaces susceptibles d'accueillir peintures et gravures abondaient. On ne peut imputer la rareté des figures à des processus destructifs puisque les deux lions sont relativement bien conservés. Une fois encore, des choix délibérés ont été faits. Ces grands félins, dont les têtes sont tournées (animal de profil et tête de face) vers le visiteur à hauteur d'homme sur un passage obligé juste après le franchissement des dernières pentes argileuses de l'éboulis, ont été conçus pour être vus. »

(Bégouën *et al.* 2014, p.236)

Toujours à propos de cette cavité, « la grotte des Trois-Frères, dans l'Ariège, offre un des plus beaux exemples de cette distinction entre parties publiques et privées. Elle comporte un énorme panneau qui ne peut se regarder qu'accroupi ou à plat ventre, couvert de centaines de figures d'animaux et d'au moins deux figures humaines déguisées en bison. Il faudrait des centaines d'heures d'attention minutieuse à la lampe électrique pour espérer discerner la quasi-totalité de ces figures finement gravées, et des milliers d'heures pour les copier fidèlement. Et curieusement, il suffit de lever les yeux vers le plafond pour découvrir une étrange représentation peinte et gravée d'une créature apparemment hybride, à la fois homme, oiseau et cerf, parfaitement lisible. Pourtant, même cette figure présente des

détails finement gravés qui ne sont pas visibles d'en bas. Seule une périlleuse escalade le long de la roche permet d'en apprécier les particularités les plus fines » (White 2003, p.119).

A Font de Gaume, deux profils grotesques humains ont été réalisés sur la voûte d'un petit boyau très bas qui se développe dans la partie droite de la salle des petits bisons, et dans lequel il est impossible de pénétrer autrement qu'allongé sur le dos. A Rouffignac, un avant-train de cheval (le cheval 260) a été dessiné dans un boyau étroit (48cm). Il est impossible de se placer face à l'œuvre, et le positionnement choisi par le spectateur pourrait faire l'objet d'un jeu graphique car une cupule ou une coquille de la paroi peuvent se substituer à l'œil.

« Selon le point d'observation, de l'avant ou de l'arrière, chacun de ces accidents naturels joue successivement ce rôle. Notons toutefois qu'il nous est aujourd'hui impossible d'affirmer que l'artiste a délibérément entretenu cette ambiguïté. »

(Plassard et Plassard 2000)

Enfin, dans les grottes ornées du Magdalénien moyen, de nombreux camarins réduits, alcôves ou fissures étroites impliquent d'être le seul observateur, et déterminent donc le lieu précis d'où sont observées les figures qui ont pu y être tracées (Niaux, Las Monedas, le Tuc d'Audoubert, Rouffignac, Font-de-Gaume, etc.).

La notion de « mise en scène » est régulièrement évoquée par les préhistoriens, mais il nous semble que l'expression devrait être affinée. En effet, une mise en scène se réalise généralement avec l'idée qu'il existera un point de vue unique, depuis lequel s'opère la meilleure vision possible de la scène : le fauteuil central de la rangée centrale d'un théâtre ou d'une salle de cinéma. La multiplication des points de vue dans une grotte, liée à l'existence d'un parcours et de divers panneaux, implique un engagement autre de la part du spectateur. La démarche du spectateur est primordiale. En effet, c'est le déplacement de celui-ci qui fait dérouler l'œuvre, et non l'inverse. Ce n'est pas sur scène que les images bougent, c'est dans la salle que les spectateurs se déplacent, et nous avons affaire à une multiplicité de scènes pour un spectateur qui est parfois nécessairement solitaire. C'est un fonctionnement plus proche de la lecture que du visionnage d'un film, le mouvement étant impulsé par le spectateur (ou les spectateurs), et non pas par le dispositif. Pour autant, il est nécessaire de rappeler que cette lecture pourrait être « pilotée » ou accompagnée par une personne avertie. Mais, même dans ce cas, il faut considérer l'engagement nécessaire du visiteur qui doit se déplacer et se positionner dans des lieux précis et parfois restreints pour espérer accéder à une lecture du dispositif pariétal.

Il y a dans le parcours réalisé dans les grottes ornées, quelque chose de l'ordre de la durée, du mouvement, de la mémoire, de la séquence (Vialou 2004). En cela, le dispositif qui s'observe dans l'art pariétal est proche de la lecture d'une carte symbolique retraçant le trajet et les traces laissées par des

ancêtres mythiques comme celles qui existent dans l'art aborigène, ou de la visite d'une cathédrale en suivant les vitraux successifs représentant les étapes de la passion du christ. Mais, cette pratique du parcours des grottes va un peu plus loin que la lecture, dans l'apparition du dérobé et du dissimulé, puisqu'ici les angles de vue ne sont pas fixes et préexistants. Il s'agit véritablement d'un « dialogue avec le visible » (Vialou 2004) qui implique une subjectivité du participant. Le dialogue s'opère avec un milieu souterrain qui a été modifié, peut-être pour le rendre plus explicite (le révéler?). C'est un réseau souterrain préexistant qui est investi, et dans lequel sont soulignés certaines zones, certains recoins. L'engagement personnel, la subjectivité du spectateur sont intégrés dans le dispositif pariétal conçu par l'artiste. Au moins théoriquement, car l'artiste est le premier regardeur en puissance.

Cet état de fait est particulièrement sensible dans les cas recensés d'anamorphose (à Lascaux par Aujoulat 2004, par exemple). Dans ces quelques exemples, l'expérience individuelle du spectateur, son point de vue est en effet clairement conditionné par le dispositif mis en place, puisqu'il n'existe qu'un endroit possible pour voir correctement l'œuvre, ce point n'étant pas celui de la place de l'artiste.

La perspective multiple, la « plurifocalisation » que nous avons déjà pointée à propos des ornements des parois, est donc également vécu par le spectateur dans la grotte. La propre perspective du spectateur vient s'ajouter aux différentes perspectives des images.

b) Une perspective personnelle sur les individus figurés

La thématique de la visibilité semble importante pour le Magdalénien moyen. Elle est présente à plusieurs niveaux et concerne la visibilité du site, à l'intérieur du site, à l'intérieur du panneau, à l'intérieur de la figure, etc. (voir partie 4, 1.2.5.2. « Visibilité et lisibilité »).

D'un côté, certaines grottes ornées sont connues pour avoir compté peu de visiteurs du temps de leur fonctionnement (le Tuc d'Audoubert, par exemple), et on sait que les incursions y étaient très sporadiques, peut-être en raison d'un contrôle social, d'un partage limité et élitiste de rites secrets. Peut-être aussi que la solitude et la privation sensorielle à l'intérieur de la grotte étaient nécessaires aux rites qui s'y déroulaient (Clottes et Lewis-Williams 1996).

D'un autre côté, la vocation collective de certains sites a été remarquée depuis longtemps. C'est le cas notamment des sites où s'observe de la sculpture rupestre monumentale (Bourdier 2010), de potentiels sites d'agrégation (Conkey 1980 ; Bahn 1982), de certains dispositifs qui font penser à des « grottes spectacles » (Bosinski 2011). A l'intérieur même des grottes, il semble exister une alternance de zones permettant des visites collectives et de zones nécessitant un groupe peu nombreux, ou même une visite solitaire, dans la mesure où les ornements pariétaux peuvent s'observer depuis l'entrée

de certaines grottes jusqu'à des couloirs étroits, profonds, et parfois difficiles d'accès. Cela s'observe non seulement dans les ensembles pariétaux du sud-ouest de la France, mais également dans la région Cantabrique, par exemple (González Sainz 2004).

L'existence fréquente de « niches individuelles », de camarins, ou d'alcôves dans lesquelles doit se glisser le visiteur solitaire nous semble soulever une question importante. Ce type de dispositifs pourrait bien sûr s'accorder avec l'idée d'un accès règlementé aux différents panneaux, impliquant que seule une personne choisie dans le groupe, une personne investie d'un certain pouvoir ou d'une certaine spécialité, pourrait avoir accès à telle ou telle figure. Toutefois, à un niveau plus élémentaire et plus proche des problématiques qui nous occupent, il nous semble que les zones difficiles d'accès dans les grottes soulignent un rapport individuel à l'œuvre (que ce soit pour l'auteur ou le spectateur). Ce type de dispositif implique ainsi avant tout une individualisation du regard. En effet, outre la question du contrôle social, le fait d'être seul face à une figure implique la reconnaissance d'une expérience personnelle face à la paroi ornée. Cette remarque nous semble importante dans la mesure où nous avons déjà noté que les figurations dans les grottes sont, pour un grand nombre d'entre elles, des figurations de subjectivités animales. Ainsi, ces lieux pourraient renvoyer à un rencontre individuelle privilégiée, proche de l'intersubjectivité, entre le spectateur et la figure tracée. Sans faire des alcôves ornées des confessionnaux ou des « guichets vers l'au-delà », on peut donc tout de même envisager qu'elles soient des dispositifs qui soulignent la nécessité de certaines choses qui sont à faire seul face à des figures animalières individualisées¹⁰⁹.

1.4.3.2. *L'utilisation des reliefs naturels*

Une utilisation des reliefs naturels dans l'expression graphique pariétale du Magdalénien moyen est soulignée par de nombreux chercheurs (Barrière 1982 ; Lorblanchet 1993 ; Lejeune 2004 ; Bégouën *et al.* 2009 ; Bourdier 2010 ; Bégouën *et al.* 2014, etc.). Elle recouvre une grande variété de formes (voir partie 4, 1.2.5.1. « Utilisation des reliefs naturels ») (figure 29, 26).

109 Les dispositifs très contraints ne sont pas les seuls à exister au Magdalénien moyen, et de nombreux cas montrent un accès physique et visuel aisé, et une contemplation collective possible (donc un point de vue moins strictement attaché à une place personnelle). En revanche, il nous semble que la présence régulière de points de vue contraints et individualisés est une donnée importante au point de vue ontologique, dans la mesure où elle signe l'acceptation d'un certain type de relation (et cette possibilité relationnelle n'est pas contredite par l'existence concomitante de dispositifs pariétaux plus collectifs).



Figure 29 – Une tête de biche dans la grotte d'Altamira exécutée à partir d'un renflement de la roche (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001).

a) Un dialogue personnel avec la paroi

L'utilisation des reliefs naturels dans la production d'images se trouve coincée entre deux possibilités : d'un côté, l'artiste est conçu comme devant figurer impérativement certains animaux à certains endroits précis dans la grotte (un plan préconçu antérieur à la connaissance d'une grotte particulière); et d'un autre côté, on peut supposer une suggestion et un pouvoir d'évocation des accidents naturels de la paroi dans le choix des figures et des emplacements (un rôle organisateur des formes naturelles).

En définitive, il s'agit probablement d'un dialogue entre l'artiste et la grotte comme le fait remarquer Lorblanchet (1993). En effet, on constate que lorsque le relief est intégré à une image, c'est non seulement parce que la paroi a apporté sa suggestion, mais aussi parce l'artiste apporte sa contribution. Cet artiste répond d'abord à une détermination (culturelle) qui semble évidente en matière de thème : il ne faut pas voir ni compléter n'importe quoi à partir des reliefs naturels de la grotte. Nous remarquons néanmoins que la réponse de l'artiste est parfois impérieuse aux sollicitations de la paroi, et aux Trois-Frères par exemple dans le Sanctuaire , « la moindre anfractuosité, le moindre relief de la roche a été mis   profit pour valoriser une figure, indiquant une fois de plus la grande intimité des artistes avec la paroi » (Bégouën *et al.* 2014, p.118).

De la même manière à El Castillo, un relief rocheux est utilisé pour figurer un bison. Or, cette utilisation implique de figurer un bison debout. Pour Clottes et Lewis-Williams (1996), cette utilisation du relief, contraire à « l'ordre normal des choses », qui voudrait qu'un bison soit horizontal, est bien la preuve que ce qui importait avant tout à l'artiste était de « rendre signifiant le contour naturel » (Clottes et Lewis-Williams 1996, p.101). Cette nécessité soudaine de répondre à la sollicitation de la paroi est toutefois difficile à jauger car, dans cette même grotte d'El Castillo, on remarque un relief saillant et détaché de la paroi qui n'a pas été modifié pour figurer une silhouette animale. Or, ce relief est particulièrement central et remarquable (il se situe sur le chemin qui mène d'une salle ornée à une autre salle ornée), et la figuration de tête de bison sur la base de ce type d'accident naturel est très récurrente (on en trouve des exemples à El Pindal, Bernifal, les Trois-Frères, etc.). Ce relief nous paraît un peu paradoxalement à la fois incontournable et inexploité¹¹⁰.

Dans la grotte de Las Monedas, on peut voir un cheval dont le cou épouse un relief naturel. Etrangement, la croupe de ce dernier est dessinée à côté d'un relief qui aurait été suffisant pour figurer une croupe. Ici, le geste semble s'approcher d'une rectification ou d'une contradiction avec ce que suggère la paroi¹¹¹.

Il a déjà été remarqué que de très nombreux reliefs évocateurs n'ont pas été utilisés alors qu'ils paraissent largement prédestinés à être agencés, et que des reliefs ont été utilisés alors qu'ils ne montraient objectivement pas de ressemblance avec ce qui a été figuré plutôt qu'avec autre chose (Lejeune 2004).

C'est dans cette mesure que l'idée d'un dialogue entre la grotte et l'artiste nous semble particulièrement convenir à ce qui s'observe dans l'utilisation des reliefs naturels. Car en effet, bien qu'existe une récurrence de cette pratique, chaque cas semble traité de manière différente. Le systématisme de certains emplois des reliefs (parfois sans que les formes rocheuses ne nous paraissent évocatrices), combiné à des reliefs qui paraissent suggestifs et qui ont été ignorés, et ceci parfois au sein d'une même grotte ornée, nous pousse à penser que la pratique de l'utilisation des reliefs naturels ne répond pas à des conventions systématiques et clairement énoncées.

110 Comme preuve de la centralité de ce relief et de son pouvoir d'évocation, nous avons remarqué que les guides qui assurent la visite de la grotte nomment cette salle « *sala de la oveja* » (la salle de la brebis) en référence à ce relief. Par ailleurs, les visiteurs de la grotte contemplent ce relief aussi longtemps que les figurations et modifications qui sont effectivement paléolithiques.

111 Un peu comme les têtes des chevaux à Pech Merle qui, entre la figuration étroite et la forme naturelle plus importante, semble présenter une redite.

Ainsi, que l'utilisation des reliefs naturels corresponde à une volonté chamaniste de matérialiser ou d'entrer en contact avec des animaux qui se trouvaient déjà présents derrière le voile de la paroi (Clottes et Lewis-Williams 1996), ou que ce soit la preuve que dans les grottes ornées du Paléolithique tout est contenu à l'état latent comme dans les sites sacrés aborigènes australiens (Testart 2016), il nous semble que cette pratique est en grande partie subordonnée à la subjectivité de celui qui l'applique. Cette pratique souligne le point de vue propre de celui qui effectue un tracé.

Par ailleurs, les compléments anthropiques qui viennent souligner un animal qui serait comme préformé dans la paroi ne sont pas toujours explicites. Dans la mesure où les interventions graphiques sont parfois abondantes et visibles, et parfois d'une extrême discrétion, il nous semble que ce geste n'est pas nécessairement, ou pas systématiquement, destiné à un spectateur autre que celui qui le pratique.

b) Un état d'esprit

Ces utilisations de reliefs naturels sont particulièrement fréquentes dans l'art pariétal du Magdalénien moyen et adoptent toutes sortes de modalités et de finalités iconographiques.

L'utilisation du relief rocheux n'est pas le seul attesté, et des traces animales préexistantes ont pu être mobilisées dans une même démarche (Welté et Lambert). Dans la grotte de Rouffignac (Barrière 1982 ; Plassard 1999), une griffade d'ours sur la paroi gauche de la galerie Breuil a été complétée d'un segment tracé au doigt. Le panneau du mammoth 224 (nomenclature Claude Barrière) montrerait également l'ajout de traces de doigts sur quatre griffades d'ours sur cinq (Ladrier *et al.* 2003). De même, dans la grotte de Bara-Bahau, une grande main serait figurée en prenant comme base une griffade d'ours (Delluc et Delluc 1997).

Par ailleurs, le relief naturel peut « être remplacé par des représentations antérieures dans sa vocation à en susciter de nouvelles » (Testart 2016, p.129). Une figuration peut prendre appui sur un accident rocheux ou des traces animales, mais aussi sur une figuration préexistante.

Au-delà de l'utilisation fréquente de reliefs naturels pour figurer des animaux, on remarque que cette pratique entre également en jeu dans la figuration de divers thèmes iconographiques. Ainsi, de nombreuses fissures naturelles peintes ou gravées assimilées à des représentations vulvaires ont été répertoriées (Delporte 1993), notamment dans les cavernes des Pyrénées, comme à Labastide, Bédailhac et Fontanet, et en Aquitaine (Bourrillon 2009). Dans la grotte des Trois-Frères, un phallus gravé a été nouvellement découvert (Bégouën et Bégouën 2013 ; Bégouën *et al.* 2014), et « le trait suit presque intégralement la forme naturelle de la paroi calcaire » (Bégouën *et al.* 2014, p.137).

Alors que l'on remarque une absence volontaire de tracé du paysage dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, l'utilisation d'accidents rocheux adéquats permettant d'évoquer des lignes de sol (figure 30), ou des cavités où les animaux « tombent » ou « boivent » (figure 31) est fréquente (Lejeune 2004).

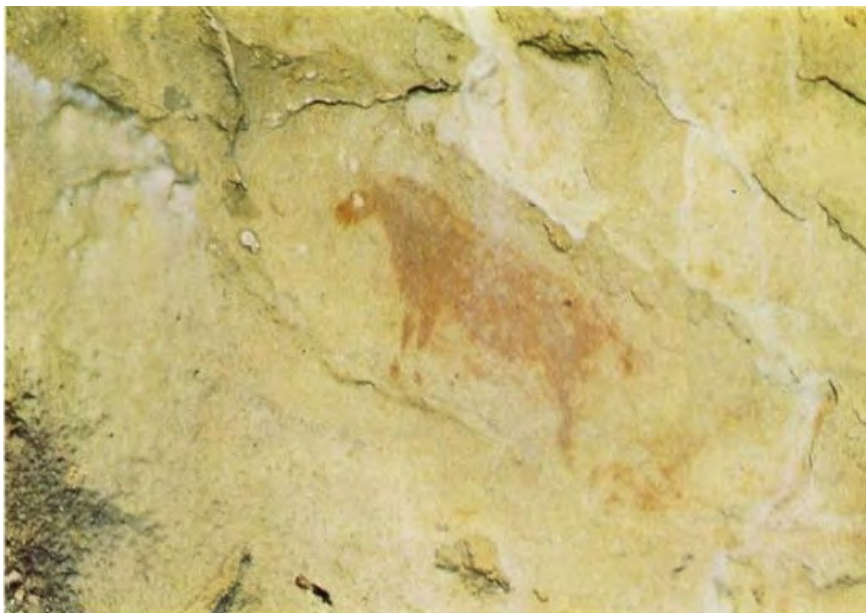


Figure 30 – Le « petit cheval rouge » de la grotte du Portel (Beltran *et al.* 1966). L'animal semble prendre appui sur une fissure de la paroi.



A



B

Figure 31 – Le « renne buvant » de la grotte des Combarelles (© The Wendel Collection, Neanderthal Museum). L'animal semble boire dans une cavité de la paroi. A : Figure dans son ensemble. B : Détail de la tête.

Enfin, au Magdalénien moyen cette pratique de l'utilisation des reliefs naturels dépasse la seule production d'art pariétal et touche les autres sphères de l'expression graphique que sont l'art mobilier ou la parure. Ainsi, les plaquettes de la grotte d'Enlène peuvent être rapprochées de l'art pariétal de la grotte des Trois-Frères, notamment en raison de « l'utilisation systématique des contours naturels des parois et des plaquettes, révélant un même état d'esprit des graveurs. Une oreille, un œil, un naseau judicieusement gravés au bon endroit suffisent pour évoquer une figure » (Bégouën *et al.* 2014, p.238) (voir partie 5, 1.1. « Des subjectivités ancrées dans des formes »).

Ainsi, la peinture, le dessin, la gravure ou la sculpture paraissent pratiqués avec une même « sensibilité de sculpteur ». Ce qui est important, semble être de révéler la forme, de faire advenir une chose qui serait déjà préformée. Car en effet, l'usage des reliefs est récurrent mais protéiforme. En ce sens, il semble effectivement correspondre davantage à un « état d'esprit » qu'à une « technique » proprement dite (Brot 2012). Il nous semble que cette pratique est particulièrement importante dans le cadre de notre travail, dans la mesure où elle constitue une caractéristique « ordinaire » de l'expression graphique du Magdalénien moyen. L'utilisation des reliefs souligne effectivement une manière de concevoir et d'aborder l'acte de la figuration plutôt qu'une simple convention graphique. Cette pratique figurative ordinaire dans les vestiges du Magdalénien moyen donne à voir des images qui ne se limitent pas à des symboles, qui ne sont pas seulement l'incarnation d'un discours mythologique, mais qui traduisent une « tournure d'esprit ».

c) Révélation d'une subjectivité

Dans les cas où les figures sont réalisées sur la base de reliefs naturels, les éléments anthropiques les plus fréquemment ajoutés concernent préférentiellement les éléments internes de la tête, et plus particulièrement l'œil.

La pratique de l'utilisation des reliefs concerne particulièrement les animaux (et les humanoïdes), et s'intéresse le plus souvent à des éléments anatomiques qui renvoient à la subjectivité. Les stalactites et les dièdres rocheux se convertissent en visages humanoïdes ou animaux par le simple ajout d'yeux à des reliefs rocheux dans de nombreuses cavités (à Foissac, Trois-Frères, Altamira, Castillo, Combarelles, Colombier, Mas d'Azil, Montespan, Bédeilhac, etc.).

Dans la grotte des Trois-Frères par exemple, dans le Couloir du Faisan, « une ancienne coulée stalagmitique faisant saillie à hauteur d'homme [...] a été mise à profit pour camper une tête vue de face. La forme régulière du support a présidé à sa confection avec une grande économie de moyens :

une dizaine de traits vigoureux horizontaux et courbes démarquent un front et l'amorce d'un cou. Puis deux gros yeux ronds assez espacés ont suffi pour donner une expression à cette tête. » (Bégouën *et al.* 2014, p.146). Dans la Galerie des Points de la même cavité, « le relief aménagé en tête animale est un bec rocheux triangulaire de calcaire lisse et noir à 1 m du sol. De part et d'autre, deux petites ponctuations rouges ont été apposées, geste qui transforme cette roche en une tête au museau pointu vue de face » (Bégouën *et al.* 2014, p.96) (figure 32).



Figure 32 – Dans la galerie des points de la grotte des Trois-Frères, une roche de forme triangulaire est transformée en tête par l'ajout de deux ponctuations rouges (Bégouën *et al.* 2014).

A Altamira, dans le couloir reculé la Cola de caballo , « on trouve, tout au long de la galerie, jusqu'à neuf masques [...], qui ne sont autres que des configurations naturelles de la roche évoquant un visage, ressemblance légèrement accentuée par des traits gravés ou peints. La plupart des masques de la Galerie X sont des têtes de bovinés vaguement anthropomorphes ; mais l'un d'entre eux [...] a une nette allure humaine » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.49) (figure 33). Il reste difficile, la plupart du temps, de déterminer si les têtes ainsi matérialisées sont humaines ou animales, voire les deux à la fois. Cette ambiguïté était peut-être délibérément recherchée (Clottes 2008, p.278). A Foissac, un nombre important de petites protubérances, ayant l'apparence de bulles répandues sur le plafond, ont été complétées par l'ajout de ponctuations matérialisant également les yeux ou la bouche. Dans ce cas aussi, il est difficile de déterminer si ce sont des humains ou des animaux qui sont figurés. Ces petites têtes ont toutes « les yeux rivés sur vous lorsque vous vous trouvez allongés dans cet inconfortable recoin où figurent entre autres deux bisons peints » (Bonnet Balazut 2014, p.25). Dans la grotte de

Pergouset, de nombreux exemples montrent des bourrelets sus-orbitaires qui sont gravés au-dessus de petits trous qui sont naturels (Lorblanchet 2001, p151). Au Mas d'Azil, un visage humain de face logé sur un relief naturel est complété par quelques traits de peinture noire, etc.



Figure 33 – Dans la *Cola de caballo* de la grotte d'Altamira s'observent des « aspérités transformées en masques » (Leroi-Gourhan 1965 p.375, photographies de Jean Vertut).

En définitive, il nous semble que dans ce type de cas de figure particulièrement fréquent, nous sommes en présence d'un geste qui constitue la création à peu de frais d'une subjectivité, l'esquisse la plus brève possible d'une intentionnalité sur la paroi. Or, ce surgissement d'une subjectivité est à identifier comme émanant d'une autre subjectivité qui est celle de « l'artiste », puisque nous avons vu que c'est dans cette perspective qu'il faut probablement saisir la pratique de l'utilisation des reliefs naturels. Ainsi, il nous semble que cette pratique véhicule le plus souvent l'intention de mettre en lien des subjectivités. Cela pourrait donc préciser l'idée de rencontre intersubjective que nous avons évoquée à propos de l'utilisation de niches réduites permettant l'individualisation du regard. Cette pratique, en tant que mise en relation de subjectivités, et en tant que véritable « tournure d'esprit », pourrait nous aiguiller sur la voie d'un mode d'identification.

1.4.3.3. *Hybrides et caractères humains*

a) Créatures imaginaires

Il existe trois grandes familles de créatures imaginaires qui sont répertoriées dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, les humains hybridés avec des animaux, les animaux composites et les monstres non identifiables.

Les humains hybridés avec des animaux peuvent être des humains bestialisés, montrant une déformation des corps humains dans le sens d'une animalité (Fuentes 2015), cette animalité reste « diffuse » et difficile à identifier avec le critère de l'espèce. On trouve ces créatures dans l'art pariétal de Massat ou Fontanet (et dans l'art mobilier de la Madeleine et Isturitz).



Figure 34 – Un « humain bestialisé » de la grotte de Massat (d'après Barrière 1990).

Des humains hybridés avec des animaux peuvent également prendre la forme de créatures composites réalisées à partir de la juxtaposition de formes différentes (Tymula 1995). Les détails anatomiques et humains qui sont alors imbriqués sont parfaitement identifiables (figure 35). Ces hybrides peuvent se tenir debout et arborer des cornes, des bois, des queues etc. Le célèbre « Sorcier » des Trois-frères entre dans cette catégorie :

« [...] son corps est humain, mais la tête et les membres sont constitués de différents détails anatomiques animaliers. »

(Fuentes 2015, p.182).

Dans la grotte du Gabillou également se trouve une série d'humains composites.

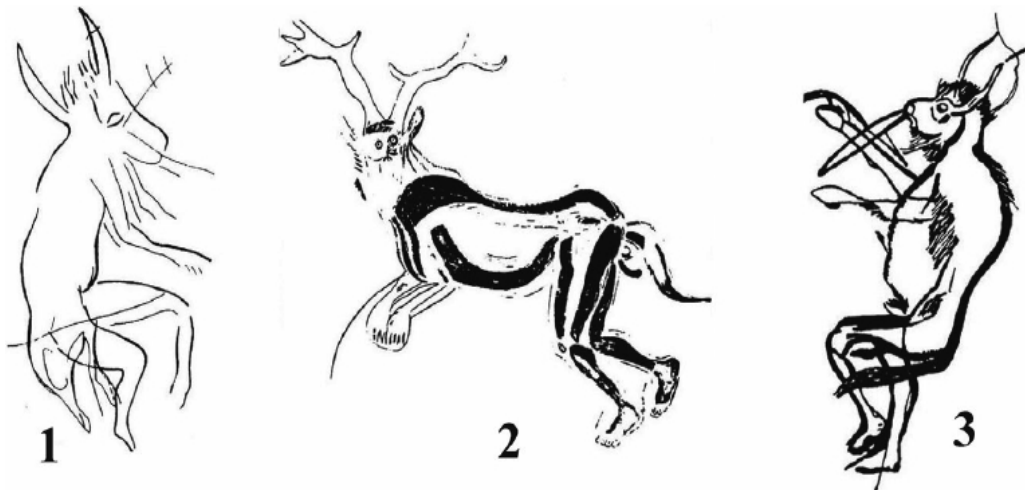


Figure 35 – Exemples d'humains composites. 1 : Gabillou d'après Gausсен 1964. 2 et 3 : Trois-Frères d'après Bégouën et Breuil 1958.

Les animaux composites sont des créatures qui combinent des segments anatomiques d'espèces animales distinctes. Ce sont des monstres aux attributs zoologiques hétérogènes mais identifiables qui sont assemblés selon diverses formules pour créer des êtres nouveaux, de véritables chimères (Bégouën 1993).

Enfin, certaines créatures impliquent une telle fusion des formes qu'ils se rapportent à des êtres imaginaires qui ne sont pas identifiables. Par exemple, les êtres imaginaires qui se trouvent à Pergouset, au fond de la cavité, ou au Tuc d'Audoubert, au-dessus de la chatière (Bégouën *et al.* 2009).

Toutes périodes et tous supports confondus, l'effectif des figures animales hétérogènes et des créatures anthropomorphes composites s'élève à 98. Or, ce type de représentation est essentiellement magdalénien. Dans la catégorie animal/animal, 61% des figures se rapportent au Magdalénien, et 58% dans la catégorie animal/humain - le décompte atteignant la proportion des quatre cinquième si l'on ne considère que l'art pariétal (Welté et Lambert 2012).

Ces diverses créatures, et notamment les humains hybridés avec des animaux ont été interprétés comme des personnages mythiques, des « Dieux », des chamanes partiellement transformés en animaux (Clottes et Lewis-Williams 1996), des « sorciers », des humains déguisés pour la chasse ou pour des cérémonies magiques (Deonna 1914 ; Breuil et Bégouën 1930).

Quoi qu'il en soit, ce qui nous semble primordial est que ces créatures fonctionnent comme des entités hybrides au sein d'un système dans lequel domine une différenciation spécifique rigoureuse. Elles représentent la possibilité d'une fluidité au sein d'un monde de précision des formes. Les hybrides

s'opposent au « naturalisme » de la plupart des figures, mais constituent peut-être aussi une clé de lecture permettant de relier des mondes séparés. Car, « le monstre est d'essence dialectique. Il n'est pas un corps fixe mais un passage entre les corps, le désir d'accoupler en eux ce qui les différencie » (Ego 2000, p.112).

Les êtres composites (humains/animaux et animaux/animaux) constituent d'abord la possibilité de combiner des espèces en une seule créature. Au-delà des espèces, ces êtres connectent également des individus animaux entre eux, puisque les animaux figurés sont souvent individués. Enfin, ils constituent aussi la combinaison d'éléments anatomiques souvent représentés isolés (et dont l'identification spécifique est généralement possible) : des têtes isolées, des pattes isolées, des corps acéphales etc. Ainsi, les composites sont des combinaisons d'espèces, d'individus et de fragments de corps qui composent des créatures inédites, et qui donnent l'illusion d'être viables¹¹².

Les créatures acéphales sont à mettre en relation avec la présence des êtres composites, car « l'existence même d'un animal composite suppose une dissociation entre tête et corps » (Welté et Lambert 2012, p.1758). Ainsi, ces créatures pourraient véhiculer un discours sur la subjectivité et sa relativité, dans la mesure où les têtes se rapportent à la subjectivité et que les animaux combinés dans ces êtres sont souvent figurés comme des entités agissantes.

Ces créatures montrent une grande diversité (chaque être composite est unique), et le mélange opéré entre les formes ne semble pas se répéter en créant des personnages hybrides mais identifiables, comme dans le cas d'un panthéon. Il ne s'agit pas de Ganesh, d'Anubis ou d'un minotaure. Dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, le point principal soulevé par ces créatures semble être précisément la mise en relation entre des formes issues d'une diversité à disposition dans un répertoire.

Il s'agit peut-être du passage d'une forme à une autre, donc de métamorphose, mais cette idée de processus n'est pas impliquée par les images elles-mêmes. La notion de métamorphose telle qu'elle est employée généralement évoque un état transitoire qui implique une commutabilité et une impermanence (Descola 2005). Il semble donc difficile d'aller jusqu'au point d'une véritable

112 Les informations véhiculées par ces créatures ne se limitent donc pas selon nous à des accumulations de symboles, comme le présente Leroi-Gourhan, à propos du « sorcier » des Trois-Frères : « Ce personnage est l'assemblage, l'accumulation, de tous les symboles mâles dont disposait celui qui l'exécuta. Ses cornes et ses oreilles sont d'un renne, son corps d'un homme, sa queue d'un cheval, et son sexe, humain, est situé comme celui d'un félin ». (Leroi-Gourhan 1965, p.309)

« métamorphose » en ce qui concerne les êtres hybrides. En revanche, il nous semble possible de parler de mise en relation de mondes distincts¹¹³.

b) Et l'humanité ?

La figuration de l'humain est marginale dans l'art pariétal du Magdalénien, donnant l'image d'une collectivité qui ne paraît pas anthropocentriste. L'humanité nous semble néanmoins souvent présente, bien qu'en effectif réduit, sur une large partie du territoire Magdalénien. Les humains sont particulièrement représentés dans trois zones géographiques : le Centre (Poitou-Charentes et Indre), l'Aquitaine (Dordogne, Lot et Tarn) et les Pyrénées (Pyrénées-Atlantiques, Hautes-Pyrénées, Haute-Garonne et Ariège) (Fuentes 2013).

Lorsque l'on prend le Magdalénien comme un tout, la forme dominante dans la figuration des humains est ce qu'Oscar Fuentes nomme le type « Figuratif simple » (Fuentes 2013, 2015). Ce type est caractérisé par une approche plutôt réaliste de la construction de l'image, avec une inclusion de très peu de détails. La figuration montre peu de déformation, et présente les éléments essentiels de l'identification de l'espèce humaine.

L'humain apparaît donc le plus souvent dans une esthétique qui diffère du « naturalisme » des figures animalières. Les figures humaines contrastent généralement par leur aspect fruste en comparaison avec la maîtrise du tracé des animaux. Le degré de détails concernant les animaux pourraient véhiculer une intention de distinguer des individus au sein d'espèces identifiables (voir partie 4, 1.4.1. « Des unités cohérentes »). Nous observons que la figuration des humains ne se plie généralement pas à cette même intention. Alors que les individus animaux sont assimilables à des centres d'intentionnalités définis par leur individualité, leur identité spécifique et leur comportement, l'humanité apparaît comme un principe éthéré et moins incarné. L'humanité semble être le plus souvent un archétype flou, et ne permettant pas de distinguer des individus. La prédominance des figures humaines anonymes semble véhiculer un désir d'éviter la figuration individuelle (Fuentes 2013). Pour Sacchi (2003, p.64), « Les masques et profils caricaturaux, les sommaires personnages masculins ithyphalliques rencontrés dans quelques sites pyrénéens et périgourdiens, n'ont pas, semble-t-il, pour objectif de perpétuer les traits d'un individu particulier. »

113 L'utilisation des reliefs naturels, en tant que jeu entre deux formes nous semble plus proche d'un processus ou d'un passage. Le relief naturel devient une forme animale dans l'acte de la figuration, mais il garde des éléments issus de sa forme d'origine, et l'intention est probablement celle de l'émergence d'une forme depuis une autre (voir partie 5, 1.1.1.1. « Des présences révélées par la métamorphose »).

L'absence explicite de figuration de vêtements et de parures est également une caractéristique récurrente des figures humaines dans l'art pariétal du Magdalénien. Il est étonnant d'observer la variété des parures existantes au Magdalénien moyen et leur absence dans la figuration des humains. Dans la mesure où la parure constitue un langage social contribuant à distinguer des individus et leurs statuts sociaux (Taborin 2004), la non figuration de la parure pourrait constituer un moyen d'éviter l'individuation des humains dans la figuration. Ceci, alors même que de nombreux détails internes (concernant le pelage, le modelé des muscles, la forme des bois de cervidés, etc.) sont recensés dans les silhouettes animales, et sont des indices évidents permettant une individuation des animaux (voir partie 4, 1.4.1. « Des unités cohérentes »). De plus, les éléments de la vie humaine ne sont pas représentés : il n'y a pas de représentations de hutte ou de tente, de feux, d'outils, etc. Les humains sont représentés « nus », immobiles et non situés dans des scènes. Ce ne sont pas des individus qui pourraient être différenciés d'autres individus au sein de l'humanité. Ainsi, il ne semble pas que ce soient « des magdaléniens », ou « certains magdaléniens » qui soient le plus souvent figurés, mais des évocations liées à l'état d'humanité. Rien ne vient prouver que le principe « humain » qui figure de manière diffuse dans cette expression graphique fasse référence de manière explicite et exclusive à des populations humaines effectives et contemporaines du Magdalénien moyen. Il semble même que cette référence soit évitée de manière ostensible dans la plupart des régions.

Il existe toutefois une diversité des modalités de figuration de l'humain pendant le Magdalénien, qui s'observe spatialement et temporellement, et le type le plus fréquent qui montre une figuration simple n'est pas le seul recensé (Fuentes 2013).

Des figurations davantage schématiques ou même géométriques dominent notamment dans la zone Aquitaine (Fuentes 2013)¹¹⁴. Aux Combarelles par exemple, qui est le site le plus important de la zone en nombre de figurations humaines (et qui se rapporte au Magdalénien moyen), ce sont les types de figuration simple et géométrique qui dominent. Une relative importance de la figuration caricaturale est également à noter dans la région, donnant l'image d'une hétérogénéité dans les modalités de la figuration humaine (Fuentes 2013). Il nous semble toutefois que les figurations simples, géométriques ou caricaturales se rapportent à la même notion d'humanité archétypale¹¹⁵.

114 De nombreuses figures géométriques qui entrent dans cette catégorie, et notamment des silhouettes féminines, se rapportent toutefois à la fin du Magdalénien (Bosinski 2011).

115 Les représentations caricaturales ou grotesques exacerbent des caractéristiques humaines très générales sans aller dans le sens d'une individuation des humains figurés.

Dans le Magdalénien moyen de la zone Centre, les figurations humaines les plus caractéristiques sont expressives et simples. Notamment au Roc-aux-Sorciers (en ce qui concerne l'art pariétal), on observe une figuration humaine expressive dont le degré de réalisme et de détail est important (de Saint-Mathurin 1973 ; Auzanne et Fuentes 2003 ; Pinçon 2010). Dans cette région, et plus particulièrement à l'est de la Vienne, la figuration humaine montre des sujets humains clairement individualisés (Fuentes 2013)¹¹⁶.



Figure 36 – Le Roc-aux-Sorciers, gravure d'un humain dans un style figuratif expressif (photographie O. Fuentes). Le degré de réalisme de ce type figuratif permet de différencier des individus humains (Fuentes 2013).

Enfin, dans la zone pyrénéenne, le Magdalénien moyen montre une figuration humaine dans laquelle le corps est largement déformé. La distorsion s'observe alors dans le sens de la caricature et de l'hybridation avec l'animalité (humains bestialisés ou créatures composites) (Fuentes 2013).

Il nous semble que la modalité figurative la plus fréquente pour la figuration des humains dans l'art pariétal magdalénien, consistant à présenter une humanité archétypale (la distinguant ainsi des animaux), ne véhicule pas nécessairement l'idée d'une opposition conceptuelle entre humanité et animalité.

Pour tenter de saisir plus concrètement cette possibilité, nous pouvons brièvement évoquer le dilemme de la représentation d'une humanité archétypale informe qui existe dans l'art amazonien

116 L'observation de ce type expressif dans la figuration humaine est particulièrement recensé dans l'art mobilier sur plaquettes et dalles de calcaire à La Marche et les Fadets. Nous aurons l'occasion de revenir sur le sujet en incluant ces objets dans la partie 5, 1.3. « Les formes-subjectivités humaines et l'humanité archétypale informe ».

(Taylor 2010). Car en effet, à l'instar de l'art pariétal du Magdalénien moyen, dans les cultures indigènes de l'Amazonie il n'existe que très peu de représentations figuratives d'humains, et les productions graphiques furent la reproduction mimétique du corps humain. Ainsi, les quelques exemples d'anthropomorphisme dans l'artisanat se rapportent à des figures qui évoquent, par des traits empruntés à l'apparence humaine, la qualité de personne propre à des entités non humaines. Il peut s'agir de morts (chez les anciens occupant de la Basse Amazonie), d'esprits (chez les Kuna du Panama, les Embera ou les Cayapa des régions côtières du Pacifique), ou d'êtres des temps mythiques (chez les indiens du Xingu). Ainsi, « les particularités formelles de ces figures – leur schématisation, leur aspect peu fini, leur absence de décoration chromatique ou gravée, tous ces traits qu'on prend pour un manque d'art – se justifient par les exigences contradictoires auxquelles doivent répondre ces images : évoquer des intentionnalités identiques à celles qui animent les hommes tout en les associant à des incarnations corporelles le plus éloignées possible d'une apparence humaine » (Taylor 2010, p.43).

Cette illustration nous ouvre la possibilité de concevoir que l'étrange humanité simplifiée, schématique ou caricaturale qui est le plus souvent figurée dans l'art pariétal du Magdalénien pourrait se rapporter, en raison de son manque revendiqué d'identification individuelle, à cette même volonté de figurer des attributs humains sans figurer des humains effectifs, traduisant peut-être le même souci de « la représentation d'une « intériorité » pareille à celle des humains » (Taylor 2010, p.47). Ainsi, nous pouvons envisager la possibilité de la figuration d'un « principe humain » non attaché à des humains effectifs. Dans cette perspective, les humains effectifs ne seraient généralement pas figurés dans l'art pariétal du Magdalénien moyen : seuls certains caractères humains, et plus probablement l'intériorité, feraient l'objet de représentations picturales. Et, bien que notre but ne soit pas d'imposer une même définition de l'humanité en Amazonie et dans le Magdalénien moyen d'Europe, cette confrontation nous ouvre certaines perspectives pour considérer l'intention qui pourrait sous-tendre une figuration humaine marginale, et volontairement imprécise, contrairement à celle des animaux.

Dans la zone pyrénéenne, les attributs rapportables à l'humanité dans l'art pariétal du Magdalénien moyen ne s'opposent clairement pas aux animaux qui y sont figurés, puisqu'ils peuvent se combiner entre eux, donnant lieu à des humains bestialisés et des créatures composites. On pourrait alors supposer qu'un principe humain éthéré, se rapportant peut-être à une intériorité de type humain, pourrait être perméable aux animaux, et ne serait pas l'apanage des seuls humains.

L'humanité en tant qu'entité sans corporalité précise, pourrait être en mesure de favoriser les associations de segments animaux et de les rendre « viables » par sa charpente générale. L'humain est effectivement le plus souvent combiné à l'animal dans une créature qui laisserait transparaître une

« charpente anthropomorphique » (Leroi-Gourhan 1965), ou une « allure humaine » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.36)¹¹⁷.

Le lien le plus fréquent entre les créatures composites pourrait précisément être cette vague forme humanoïde, suggérant l'ajout d'attributs animaux sur une structure humaine¹¹⁸. En effet, « ces entités imaginaires donnent à voir des sortes « d'humains augmentés », aux capacités extraordinaires, pourvus de cornes de bison, yeux de chouettes, mains palmées, bois de cervidés etc. » (Fuentes 2015, p.182).

Le fait que l'humanité dans les êtres composites transparaisse le plus généralement, non pas par des attributs physiques humains qui sont absents ou discrets, mais par une allure générale ou une charpente globale attire notre attention sur le fait que la cohésion des éléments animaux disparates passe par une caractéristique ramenée à l'humanité. C'est quelque chose d'humain qui semble permettre la cohérence des créatures composites. Ainsi, dans certaines conditions, une caractéristique humaine pourrait constituer l'un des principes utilisés pour mettre en relation les différentes unités animales de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

Le principe humain, exposé dans les grottes pyrénéenne notamment, semble pouvoir constituer un lien entre des segments animaux, loin d'une conception qui opposerait la nature à la culture, ou l'animalité à l'humanité.

Dans la zone Centre, les humains sont figurés avec un réalisme important et de nombreux détails, donnant l'impression qu'ils pourraient se rapporter à des portraits d'individus (cette figuration d'individus réalistes n'implique pas l'existence de modèles effectifs). Dans ce cas, il nous semble encore plus évident que l'humanité n'est pas opposée à l'animalité, puisque les mêmes modalités de figurations sont appliquées aux deux : un réalisme menant à l'individuation au sein d'une espèce¹¹⁹.

117 A propos du grand sorcier des Trois-Frères : « Cet être composite qui présente, sur une **charpente anthropomorphique**, dans le recoin le plus secret, tout au fond de la grotte, les caractères additionnés du cervidé, du cheval et probablement du lion, traduit de manière concrète autre chose qu'une vague « magie ». » (Leroi-Gourhan 1965) (texte souligné par nos soins).

A propos de sept anthropomorphes gravés dans la salle I à Altamira : « [...] la forme de leurs têtes évoque l'oiseau ou le viverridé, leur corps est sinueux, avec un sexe masculin parfois nettement indiqué, et leurs extrémités inférieures se terminent par des pattes griffues. Malgré la disparité de ces éléments, ils n'en ont pas moins une **allure « humaine »**[...] » (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001, p.36) (texte souligné par nos soins).

118 C'est le cas à Gabillou (composite humain et bison), aux Trois-Frères avec le « sorcier à l'arc musical » (humain et bison) et le « grand sorcier » (humain et cervidé), La Pasiega (humain et bovidé), etc.

Dans ce dernier cas, ce n'est clairement pas une humanité archétypale qui est représentée. Ici, les humains représentés le sont au même titre que les animaux, en tant qu'individus agissants appartenant à un groupe précis¹²⁰.

*

En résumé, nous avons vu que l'art pariétal du Magdalénien moyen investit particulièrement les distinctions spécifiques, mais aussi l'individuation et le comportement des animaux. Cette manière de procéder souligne la distinction d'une diversité d'intentionnalités animales (et humaines dans le cas de la région Centre). Ces différentes unités paraissent toutefois appartenir à des espaces différents dans les productions graphiques, et ce n'est probablement pas la notion de nature telle que nous l'employons généralement qui permet de créer un lien entre ces diverses singularités.

Nous avons remarqué que certaines pratiques pourraient constituer des outils de mise en relation. Le dispositif pariétal tel qu'il est conçu semble ainsi privilégier une rencontre intime entre la subjectivité figurée des animaux représentés et l'isolement du regardeur. Par ailleurs, la fréquence et la qualité subjective de l'utilisation des reliefs naturels semble être un autre moyen de mettre en relation

119 En raison de cette correspondance entre les modalités de figuration des animaux en général dans le Magdalénien moyen et des humains dans le Magdalénien moyen du Poitou-Charentes, nous ne pensons pas que l'individuation dans la figuration de manière globale puisse être présentée comme une particularité du groupe géographique du Poitou-Charentes comme le suggère Fuentes (2013). En effet, la particularité du groupe géographique du Poitou-Charentes concerne la figuration individuée des humains, mais pas l'individuation en général, qui semble commune dans l'art pariétal du Magdalénien moyen concernant d'autres classes d'êtres.

120 Les humains individués par des détails pourraient éventuellement être identifiés à un groupe social défini, qui ferait écho à des espèces pour les animaux (voir partie 5, 1.3. « Les formes-subjectivités humaines et l'humanité archétypale informe »).

l'artiste (et éventuellement le visiteur) et des subjectivités animales révélées. Enfin, la figuration la plus fréquente d'une humanité archétypale imprécise nous paraît être un lien possible entre des éléments animaux séparés, ceci étant particulièrement sensible dans la construction des êtres composites de la région pyrénéenne.

1.5. Quel mode d'identification pour l'art pariétal du Magdalénien moyen ?

Nous devons désormais essayer de « trancher ». Puisque la proposition était celle d'une confrontation aux quatre modes d'identification proposés par Descola, il convient désormais de décider si cette expression pariétale attribuée au Magdalénien moyen peut se reconnaître dans l'une ou l'autre de ces catégories.

1.5.1. Un analogisme ?

Nous avons vu que les propositions allant dans le sens d'un analogisme ontologique à propos de l'art pariétal du Paléolithique n'étaient pas très convaincantes : manque de précision dans les comparaisons ethnographiques, conceptions *New-Age*, ethnocentrisme... (voir partie 4, 1.1.2. « Analogisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur »).

L'analogisme repose sur la conception d'une discontinuité généralisée des intériorités et des physicalités, dans lequel des réseaux de correspondances permettent l'interprétation. Ce sont donc des segments du monde et des systèmes de correspondances qui sont objectivés dans l'analogisme (Descola 2010b). Des correspondances entre microcosme et macrocosme, des panthéons, des hiérarchies, des symétries, etc. (voir partie 3, 1.5.3. « La figuration analogiste »).

La diversité des figures, le caractère unique de chaque image, l'absence de systématisme et les « idiosyncrasies » nous semblent trop présentes dans l'expression pariétale au Magdalénien moyen pour correspondre à ce mode d'identification. Par ailleurs, la relative constance dans la thématique et la répartition des « thèmes » semblent davantage relever d'une structure mythique très globale et sans rapport avec l'ontologie. Sur la base du seul art pariétal, il est difficile néanmoins de prouver une

véritable incompatibilité avec l'analogisme. De plus, la grande variété des formes artistiques analogistes et la base très abstraite de ce mode d'identification ne permettent pas de l'éliminer strictement. La variété des points de vue et l'importance de la subjectivité, que nous avons mis au jour dans l'expression graphique du Magdalénien moyen, pourraient toutefois pointer une certaine incohérence avec l'analogisme, dans la mesure où ce mode d'identification suppose l'existence de systèmes de correspondances stables qui soient collectivement partagés.

1.5.2. *Un naturalisme ?*

Nous avons évoqué le fait que c'est une certaine forme d'ethnocentrisme qui a, par le passé, projeté un naturalisme ontologique sur l'art pariétal du Paléolithique, ceci en faisant de l'art paléolithique un loisir ou un art au sens occidental, qui implique l'existence de courants artistiques et un positionnement social de l'artiste (voir partie 4, 1.1.1. « Naturalisme ontologique dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur »).

Nous remarquons toutefois que demeure le qualificatif d' « art naturaliste » qui est appliqué de manière quasi-systématique à l'art pariétal du Magdalénien moyen par les préhistoriens. Dans le « vocabulaire d'esthétique » d'Etienne Souriau (1990, p.1055), ce naturalisme est défini comme une « observation de la réalité, par opposition à l'imaginaire idéalisé ou surtout conventionnel ».

Dans le cadre de notre recherche, cela pose question dans la mesure où l'observation de la réalité doit se rapporter à un mode d'identification. En effet, dans la mesure où les modes d'identification consistent en diverses médiations, ils doivent être directement connectés à l'expérience que nous avons des choses, à nos perceptions et à nos jugements. Ainsi, dans cette perspective, « l'observation de la réalité » est toujours un découpage du réel selon certaines modalités qui peuvent se rattacher aux quatre modes d'identification proposés par Descola (2005).

Pour les préhistoriens, ce naturalisme stylistique qui est attribué à l'art pariétal du Magdalénien moyen est généralement entendu dans le sens d'« une quête d'imitation de la nature » (Cartailhac 1903, p. 67 ou Begouën *et al.* 2009, p.365, par exemple)¹²¹. Or, les travaux de Descola soulignent précisément la relativité de la notion de nature, qui est rare ou inexistante hors de l'Occident européen moderne (Descola 2005). L'emploi de cette notion est précisément l'un des principaux marqueurs du

121 « Tous les détails caractéristiques de l'espèce, de l'âge, du sexe sont admirablement rendus. Ils révèlent un profond esprit d'observation, un sentiment exquis de la nature. » (Cartailhac 1903, p.67)

naturalisme ontologique. En effet, le naturalisme dans un sens ontologique peut être défini comme une réalité qui est abordée à travers le prisme du concept central de nature (Charbonnier 2015), la nature étant le plus souvent définie comme une totalité qui englobe tout ce qui est extérieur à l'intériorité humaine.

Ainsi, si l'on adopte l'idée descolienne d'une diversité d'ontologies, on peut comprendre l'idée d'observation et de restitution de la réalité, comme traduisant un discours sur le monde (voir partie 3, 1.5. « Agentivité et image »). De là, le naturalisme stylistique peut être considéré comme un réalisme dont le discours se rapporterait à la notion incontournable de nature. Or, l'existence de la notion de nature est peu probable dans le contexte du magdalénien moyen, faisant du naturalisme stylistique de l'art pariétal un terme équivoque.

Nous avons vu que la figuration la plus caractéristique du naturalisme tend à montrer l'intériorité distinctive de chaque humain combinée à la continuité physique des choses dans un espace conçu comme homogène (Descola 2010b) (voir partie 3, 1.5.1.1. « La figuration naturaliste »).

Or, la représentation de l'intériorité distinctive des humains semble très marginale dans l'art pariétal du Magdalénien moyen (puisqu'elle ne concerne qu'un corpus réduit de la région Centre). L'humanité est plus généralement présentée comme un archétype sans distinctions, sans individuations. Ce que nous propose cette expression graphique ressemble en revanche bien plus à la figuration de l'intentionnalité d'individus animaux. L'identité des animaux est en effet figurée avec précision (espèces, degré de détails, attributs sexuels secondaires, états, etc.), tout comme les modalités de leur perception (importance des yeux et de la tête) et leur comportement. Un tel traitement laisse entrevoir les animaux comme des pôles d'intentionnalité ayant une intériorité.

Nous observons dans la multiplicité des angles de vues, des échelles, des orientations, une autonomie apparente des espaces de représentation des animaux qui suggère un éclatement de la notion d'espace (et peut être aussi de temps). Les différents degrés de visibilité, la variabilité des perspectives et des angles de vue figurés, les points de vue variables du spectateur, et l'utilisation des reliefs naturels semblent plutôt suggérer un réseau qui ne serait pas « la nature » telle qu'elle est définie par le naturalisme, mais une multiplicité de points de vue et de modalités de perception.

En définitive, le naturalisme magdalénien, tel qu'il transparait dans l'art pariétal, apparaît comme un naturalisme inversé : il figure peu d'humains, il ne donne pas à voir une intériorité humaine exclusive, et la nature homogène y serait remplacée par une multiplicité de perspectives. Ce serait donc « un naturalisme multipolaire et sans anthropocentrisme », très contradictoire avec la notion

traditionnelle de nature et donc avec les conceptions du naturalisme ontologique tel que défini par Descola (2005).

L'emploi du terme de naturalisme à propos des productions graphiques pariétales du Magdalénien moyen est donc ethnocentriste en un certain sens, dans la mesure où il prête le concept de nature à des collectivités dans lesquelles il ne semble pas mobilisé. L'association du naturalisme stylistique avec l'idée de beauté, ou avec la conviction d'une plus grande évolution nous semble par ailleurs symptomatique de cette forme d'ethnocentrisme. Certains préhistoriens évoquent en effet les « chefs-d'œuvres », notamment du Magdalénien moyen, en invoquant plus particulièrement le degré de détail des œuvres et la complétude des figures¹²². Ainsi, de manière emblématique, le Magdalénien moyen était d'ailleurs jadis nommé le « Beau Magdalénien » car il était « caractérisé par le réalisme et la précision des tracés » (Lorblanchet 2010, p.405).

Nous observons également que depuis la reconnaissance de l'art paléolithique, c'est principalement son réalisme qui lui a ouvert la porte de la digne catégorie de ce que nous reconnaissons comme « beau ». En effet, de diverses manières, le réalisme des œuvres paléolithiques semble faire écho aux aspirations figuratives de notre société. Le statut « d'artiste » a rapidement été attribué aux peintres paléolithiques, et notamment magdaléniens, par les préhistoriens du début du 20^{ème} siècle (Cartailhac 1903, par exemple). Le naturalisme des représentations était bien la preuve, pour les tenants de « l'art pour l'art », que ces populations préhistoriques, sans être nos égaux, étaient proches de nous en ce qu'ils possédaient un « sens artistique ».

Cette conception d'une évolution du style de l'art vers le naturalisme et le réalisme des représentations n'est, par ailleurs, pas sans faire penser aux idées de Leroi-Gourhan sur la question (Leroi-Gourhan 1965). C'est à notre sens, également une des sources (avec la diversité des techniques et des formes) de la conception du Magdalénien, et plus particulièrement du Magdalénien moyen, comme « apogée de l'art Paléolithique ».

122 « Devant les animaux superbement peints, dessinés, ou gravés, de Lascaux, Niaux, Les Trois-Frères, devant les bisons d'argile du Tuc d'Audoubert aussi magnifiquement mis en scène, devant certaines œuvres d'art mobilier, on ne peut s'empêcher de parler de chefs-d'œuvre, ce qui implique une recherche artistique, un esthétisme, qui vont bien au-delà de la simple reproduction d'images mentales destinées à être le support d'un message : il eût suffi qu'elles fussent immédiatement intelligibles. Les éléments du mythogramme ne nécessitaient certainement pas que fussent reproduites les nuances des pelages ou que l'artiste s'attachât à tant d'autres détails qui forcent notre admiration mais paraissent superflus dans l'élaboration du symbole. » (Clottes 1998 p.160-161).

Ainsi, c'est au naturalisme, donc à la ressemblance au réel tel que nous le percevons nous-mêmes en définitive (la réalité sous les traits de la nature), que nous (les occidentaux) attribuons préférentiellement les qualités du « beau » et de la qualité artistique.

Ce réalisme des figurations dans l'art pariétal du Magdalénien moyen est cependant avant tout porteur de sens dans la mesure où il traduit une manière de figurer le monde, et qu'il participe à la construction d'un monde. La beauté ressentie devant le « naturalisme magdalénien » n'est pas un argument suffisant pour conclure à une communauté des intentions de « l'artiste » et du regardeur. Et, la précision et le degré important de détails dans la figuration des animaux, que nous attribuons parfois à une volonté d'imitation de la nature en cédant à un certain ethnocentrisme, pourrait davantage se rapporter à l'intention de distinguer clairement des pôles d'intentionnalité, des singularités agissantes. Ainsi, ces modalités de production des images, qui sont souvent traduites comme étant un naturalisme, ne se rapporteraient pas à la figuration d'une nature, et seraient incompatibles avec un naturalisme ontologique. Il nous semble ainsi finalement nécessaire d'écarter la possibilité d'un mode d'identification naturaliste pour les auteurs de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

1.5.3. Un totémisme ?

La question du totémisme est particulièrement délicate et nous a déjà largement occupé. De nombreux chercheurs ont proposé l'hypothèse totémiste en contemplant l'art pariétal paléolithique. Ici, nous nous concentrerons uniquement sur les interprétations qui pourraient trouver un écho avec le totémisme ontologique de Descola.

Il nous semble que l'argument présenté par Alain Testart ne peut pas être retenu, dans la mesure où il s'intéresse principalement au contenu des mythes (ou d'une mythologie), et que ce domaine suppose trop d'imprécisions qui empêchent une démarche comparatiste (voir partie 4, 1.3.1.2.b. « Une approche du contenu des mythes de l'art pariétal dans une perspective ontologique »). Il nous paraît notamment impossible de distinguer, à partir de l'étude l'art pariétal du Magdalénien moyen, si des mythes pourraient faire référence à une parthénogénèse liée à des classes totémiques ou à une division des espèces animales à partir d'un continuum indifférencié (seul critère qui nous semble pertinent pour départager des mythes dont le contenu serait totémiste ou animiste).

L'argument le plus classique en faveur du totémisme est celui de l'importance de la catégorie des espèces animales dans l'art pariétal. Cette importance des espèces pourrait toutefois être, dans une

certaines mesures, attribuables à la forme du mythe (pictographique ou héraldique)¹²³. L'idée structuraliste d'une correspondance de symboles humains avec des espèces animales, peut s'assimiler à une forme de totémisme intellectuel qui est universel ou très généralisé, mais qui est particulièrement éloigné d'un totémisme ontologique. Par ailleurs, l'absence de segmentation territoriale claire des espèces animales figurées dans les grottes ornées du Magdalénien moyen remet en cause la possibilité d'un totémisme clanique qui serait structuré dans l'espace.

Par ailleurs, le seul argument de l'importance de la catégorie spécifique ne constitue pas un argument suffisant pour conclure à un totémisme ontologique. En effet, dans le totémisme selon Descola, la figuration doit donner à voir l'identité profonde des humains et des non-humains de la classe totémique. Cette identité est en partie interne car ils incorporent une même essence et une même origine. Cette identité est aussi physique, car ils sont constitués des mêmes substances, partagent une même structure et un même genre de tempérament (Descola 2005). Deux modalités de figuration semblent très fréquentes dans le totémisme australien. Soit l'on figure les êtres du Rêve à l'origine d'une classe totémique sans arrière-plan, narration ou dynamisme (terre d'Arnhem) pour montrer que le monde se limite au corps de ces êtres originels. Soit l'on figure le récit des actions de ces êtres sous la forme exclusive des traces qu'ils ont laissées dans le paysage, et donc sans les représenter eux-mêmes (Désert Central), pour montrer que leur action de composition des classes totémique est achevée (Descola 2010b).

Dans tous les cas, le totémisme suppose que les formes de vie sont données, immuables et ancrées dans le paysage. Lorsque l'animal est représenté, il a généralement une forme picturale établie, une posture inanimée et définitive car il n'est pas dans le monde : **il est le monde** (Ingold 2000). Ainsi, cette conception s'oppose aux distinctions spécifiques que nous observons dans l'expression pariétale du Magdalénien moyen qui se complètent d'une prise en compte de l'individu et d'une focalisation particulière sur le comportement. La prise en compte du détail, le fameux « style naturaliste » du Magdalénien, donne à voir des singularités agissantes appartenant à des espèces précises et saisies dans des états transitoires (donc sans fixité).

Dans le totémisme, l'absence d'espace homogène reliant les espèces pourrait se rapporter à des distinctions entre classes totémiques. Dans ce que nous observons de l'art pariétal du Magdalénien moyen, l'absence d'unité de temps et de lieu entre les figures animales ne sépare pas seulement les espèces mais les individus et leurs attitudes. Par ailleurs, certaines modalités, notamment basée sur la

123 L'arsenal de calculs statistiques qui supposent une réduction des figures complexes et détaillées en symboles-espèces archétypaux a d'ailleurs tendance à surinvestir l'importance de la catégorie spécifique.

multiplicité des subjectivités, permettent de recréer des liens. L'art pariétal du Magdalénien moyen ne semble donc pas s'arrêter à l'espèce comme archétype. Le monde ne semble pas figuré par l'espèce, mais chaque individu appartenant à une espèce semble construire le monde en occupant sa place.

Lorsque il a été demandé à André Leroi-Gourhan si les dessins australiens se rapprochaient de l'art préhistorique, il a souligné leurs structures mythographiques communes mais a ajouté que « ce qu'il y a de presque déconcertant, dans l'art paléolithique, c'est cette recherche de la précision anatomique et du mouvement. Il n'y a rien de cela dans les figures australiennes – qui sont généralement très « en fil de fer » » (Leroi-Gourhan 1982, p.85-86).

Il nous semble que l'art aborigène d'Australie et l'art pariétal paléolithique présentent effectivement des structures qui pourraient être proches (leur contenu est probablement mythique et leur fonctionnement combine pictographie et héraldique), mais ces structures sont très générales et ne relèvent pas d'un mode d'identification ou d'un autre. En revanche, ces expressions graphiques font preuves de styles très différents. Or, la prise en compte des modalités de figuration dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous paraît remettre en cause l'hypothèse totémisme en insistant sur l'importance de la question de la subjectivité des individus animaux. C'est dans ce sens que l'art pariétal du Magdalénien moyen ne nous semble pas compatible avec un totémisme ontologique tel qu'il est décrit par Descola.

1.5.4. *Un animisme ?*

L'élément qui semble *a priori* le moins compatible avec le mode d'identification animiste dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, est l'importance de l'espèce animale en tant que catégorie, qui est traditionnellement renvoyée à un totémisme. Or, l'idée que l'importance des distinctions spécifiques est davantage en lien avec le totémisme qu'avec l'animisme nous semble être une illusion. Car en effet, l'animisme cherche « à rendre visible l'intériorité des différentes sortes d'existants et la façon dont celle-ci habite des corps différents identifiables sans équivoque par des indices d'espèce » (Descola 2010a, p.523).

La catégorie spécifique est nécessairement importante dans un régime qui conçoit des discontinuités de forme et une continuité de l'intériorité, puisque c'est par leur corps et leurs attributs physiques que se différencient les existants. D'ailleurs, « c'est bien dans l'animisme, en définitive, et non dans le totémisme, que l'espèce biologique sert de modèle analogique concret pour composer les collectifs » (Descola 2005, p.358). Car en effet, l'animisme conçoit un réseau composé d'une multitude de

collectifs équivalents humains comme non-humains qui sont des « tribu-espèces », des groupes sociaux définis par une double appartenance, spécifique et sociale (voir partie 2, 2.2.1. « L'animisme »).

Dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, les espèces animales sont importantes mais ne renvoient pas à des archétypes. Les individus animaux sont distingués entre eux, ils ont des comportements précis, on s'intéresse à leur identité propre et à leur perception (en figurant préférentiellement leur tête), et ils sont souvent saisis dans un lien individuel par l'artiste (dans le cadre d'une subjectivité permise à l'artiste dans l'utilisation des reliefs) ou l'observateur (dans la mesure où certains dispositifs impliquent une mise en relation entre un seul observateur et une seule figure sur la paroi). Nous avons vu que c'est plus probablement la subjectivité des animaux qui est figurée, et leur qualité de singularité agissante. L'importance de la catégorie spécifique dans l'art pariétal du Magdalénien moyen pourrait donc se rapporter à une préoccupation centrale du mode d'identification animiste plutôt qu'à une forme totémiste. L'espèce animale est particulièrement importante dans l'animisme ontologique dans la mesure où elle détermine la place occupée par un existant, ses manières de percevoir et d'agir – donc sa subjectivité particulière.

Par ailleurs, l'art pariétal du Magdalénien moyen distingue des pôles d'intentionnalité animaux, et présente des caractères humains rares, majoritairement peu incarnés et non individués. En cela, c'est une forme picturale qui se situe à l'opposé d'un naturalisme ontologique qui conçoit une intériorité qui ne peut être attribuable qu'à l'humain (chaque humain ayant une intériorité différente, et chaque culture se distinguant d'une autre), et qui renvoie ce qui est extra-humain à la nature en tant que catégorie matérielle homogène (Descola 2005). Cette forme semble ainsi plus proche d'un animisme ontologique qui se définit comme la généralisation aux non-humains d'une intériorité de type humain combinée à la discontinuité des physicalités corporelles (Descola 2005).

Les modes d'identification naturaliste et animiste sont diamétralement opposés dans le modèle de Descola (2005). Or, il nous semble également que les modalités de figuration dans l'art pariétal du Magdalénien moyen sont des symétries inverses, en de nombreux points, des modalités de figuration de la modernité occidentale.

Dans la peinture occidentale, une figuration de la nature homogène et objective s'oppose à une figuration de la diversité des intériorités humaines (Descola 2010b)(voir partie 3, 1.5.1.1. « La figuration naturaliste »). Dans la peinture de l'époque moderne, la figuration d'une nature objective est une intention évidente, notamment dans la peinture paysagère ou dans les traités naturalistes.

Dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, le paysage est absent. Si l'on considère que le monde y est constitué comme un réseau d'intersubjectivités, comme c'est le cas dans l'animisme, on peut

comprendre que la figuration du paysage puisse constituer un obstacle. Le paysage effacerait effectivement le lien intersubjectif pour imposer une objectivité, une prégnance du regard de l'un des êtres (un être qui est toujours l'humain dans l'art occidental)¹²⁴.

Nous remarquons néanmoins qu'il existe une grande proximité formelle entre un traité naturaliste et, par exemple, le Grand Plafond de Rouffignac. Mais il existe aussi un mouvement qui pourrait être exactement inverse dans l'intention. Les parois des grottes ne nous semblent pas être des encyclopédies de la vie animale ou des planches de traités naturalistes dont le but est l'imitation de la nature. Car, dans le cas d'un traité naturaliste, ce sont des figures distinctes qui rendent compte d'une continuité, d'une unité de la nature ; et dans le cas de l'art pariétal du Magdalénien moyen, l'homogénéité de l'espace semble absente, et l'unité d'une nature n'est pas donnée à voir (la séparation des figures est même ostensible). En définitive, le « naturalisme » de l'art pariétal du Magdalénien moyen nous paraît précisément être un réalisme dont l'intention est animiste, dans la mesure où il semble avoir pour objet de singulariser et d'isoler des centres d'intentionnalité. Ceci nous renvoie à l'idée que, dans l'animisme, la diversité des formes naturelles rend précisément compte d'un réseau constitué de places diverses dans le monde qui sont déterminées par l'appartenance spécifique¹²⁵.

Par ailleurs, de la même manière que l'art occidental naturaliste présente des personnages humains particularisés dans le cadre d'une « peinture de l'âme », l'art pariétal du Magdalénien moyen donne à voir la même intention, le plus souvent appliquée à des animaux¹²⁶. En effet, des personnages animaux, de chairs et d'os qui ne seraient pas seulement des incarnations d'une idée, d'un symbole, d'un statut

124 Une absence d'homogénéité de l'espace chez les Aivilik (un peuple Inuit) a clairement été décrite dans l'ethnographie :

« Je ne connais pas d'Aivilik qui décrive l'espace en termes visuels avant tout. Ils ne considèrent pas l'espace comme étant statique, et par conséquent mesurable ; ils ne possèdent donc aucune unité rigoureuse de mesure de l'espace, tout comme ils ne connaissent aucune subdivision régulière du temps. Le sculpteur ne réagit pas aux stimulations optiques de l'œil ; il laisse chaque pièce occuper son propre espace, créer son propre monde, sans référence à un arrière-plan ou quoi que ce soit d'extérieur à elle. Chaque sculpture vit dans un espace autonome. La taille, la forme, les proportions, les choix effectués sont fixés par l'objet lui-même, non par des impératifs extérieurs. Comme le son, chaque sculpture crée son propre espace, sa propre identité ; elle impose ses propres raisons d'être. » (Carpenter 1973, p.34 cité par White 2003, p.27)

Le mode de vision implique ainsi la potentialité de perspectives multiples, et non pas la prégnance d'un point de vue particulier qui serait qualifié d'objectif. « Lorsqu'on leur montre une photographie, ils la regardent telle qu'on leur a tendue, quelle que soit son orientation. » (Carpenter 1973, p.179 cité par White 2003, p.27). White rapporte encore, que chez les Aivilik (d'après Carpenter) : les objets achevés n'étaient pas destinés à être regardés d'un seul point de vue fixe (les sculptures se regardent sous plusieurs angles de vue, en mouvement) ; un groupe d'animaux gravés peut représenter la même bête à plusieurs moment, selon plusieurs angles, à plusieurs âges ; la taille des animaux figurés n'est pas liée à la distance du spectateur.

social y sont figurés. Ce sont des individualités plutôt que des catégories de personnages, et la figuration ne s'arrête pas à des descriptions typologiques standardisées.

Il nous semble que dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, comme dans l'art rupestre San :

« Les peintures rendent visible un monde chargé de significations qui jamais ne s'abstraient des apparences du monde. On ne saurait donc considérer les élands ou les girafes ou tout autre animal comme de simples symboles car alors, dans le processus de la peinture, leur forme se serait simplifiée jusqu'à devenir un signe conventionnel. Cette attention à l'apparence des choses et des êtres -ce qu'on nomme un « naturalisme »- révèle une pensée du monde où celui-ci est peuplé de corps, non d'idées. Chargés de symboles, ils le sont à la façon d'énigmes mystérieusement logées en eux, indissociables des apparences qui les rendent visible et les dissimulent à la fois. »

(Ego 2000)

Le portrait (et l'autoportrait) est particulièrement important dans la « peinture de l'âme » occidentale, c'est le lieu de la recherche de l'intériorité. Nous observons que, dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, la tête et le regard des animaux sont particulièrement soignés et préférentiellement figurés¹²⁷.

125 Pour mieux cerner cette idée animiste d'un multinaturalisme, ou d'un multivers subordonné à des subjectivités, nous pouvons faire en premier lieu appel aux théories de Von Uexküll qui conçoit que « chaque sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux même ne représentent que des réalités subjectives. Quiconque conteste l'existence de réalités subjectives, méconnaît du même coup les fondements de son propre milieu » (Von Uexküll 1966, p.85). L'idée d'une « hétérophénoménologie », une discipline fictive proposée par Thomas Nagel dans son article de 1974, « *What is it like to be a bat ?* », nous encourage également à poser la question de la perception, de la pensée et de la communication qui est celle des autres êtres vivants. Voir également les travaux de Vinciane Despret (2007) et Vinciane Despret et Jocelyne Porcher (2007) qui soulèvent des interrogations voisines.

126 Dans la région Centre, une méthode de figuration originale montre des humains particularisés (Fuentes 2013), comme le sont également les animaux. Dans ce cas précis, on ne peut pas non plus en conclure à un naturalisme dans la mesure où un même traitement qui suggère une subjectivité des existants est appliqué à des humains comme à des animaux.

127 A l'inverse, le portrait animal est peu représenté dans l'ontologie naturaliste, car le portrait est censé révéler l'intériorité, et l'animal n'est pas supposé avoir d'intériorité dans un naturalisme strict. Lorsque des portraits animaux sont réalisés, c'est pour exalter la valeur singulière d'individus animaux qui sont reconnus de manière exceptionnelle, et qui portent souvent un « prénom ». C'est le cas de certains chiens de chasse, de certains chevaux, ayant accomplis des exploits, leur conférant une noblesse particulière (Baratay 2003).



Figure 37 – « Bucephalus » (Georges Simon Winter 1860). Un exemple de portrait animal au sein de l'ontologie naturaliste (voir note de bas de page n°128).

Une précision est néanmoins nécessaire à propos de cette question qui divise, depuis longtemps, les préhistoriens. Nous remarquons en effet que d'un côté, certains préhistoriens considèrent que les animaux figurés sont des animaux précis qui ont été vus dans la nature puis imités, et d'un autre côté, certains considèrent plutôt que les animaux sont employés au titre de symbole. Cette question reflète par ailleurs directement l'idée d'une opposition entre nature et culture (voir partie 1, 3.2. « L'analyse des images de l'animal : l'art pariétal »).

Leroi-Gourhan affirme ainsi que « tout a été dit sur la vérité naturaliste des figures paléolithiques ; beaucoup reste peut-être à dire sur le fait que ce sont des symboles et non des portraits et peut-être en définitive sur le fait que la vérité naturaliste est loin d'y être fondamentale » (Leroi-Gourhan 1965, p.155). Pour Clottes et Lewis-Williams, en revanche, « les animaux sont individualisés avec des détails précis : ce ne sont pas des symboles stéréotypés mais des animaux vus » (Clottes et Lewis-Williams 1997, p.39).

Or, il ne nous semble pas exister d'incompatibilité nécessaire entre les deux positions. En effet, le réalisme d'une figuration ne traduit pas nécessairement une intention d'imitation de **la nature**. Nous pouvons tout à fait imaginer l'existence de portraits, qui ne font pas référence à des animaux réellement croisés, mais qui sont assez détaillés et réalistes pour permettre l'individuation et souligner l'existence

d'intentionnalités animales diverses¹²⁸. La finalité de ce réalisme pourrait alors être davantage animiste que naturaliste. L'existence de certaines conventions n'est pas exclue dans ce cas de figure¹²⁹, pour favoriser l'identification des espèces animales, puisque l'appartenance spécifique est un déterminant majeur de la place occupée dans le monde dans l'animisme. L'intention véhiculée par la figuration d'un tels portraits pourrait être de donner à voir qu'il existe une multiplicité de perspectives, largement déterminées par les appartenances spécifiques.

La question de savoir si les animaux ont réellement existé ou non, s'ils ont eu des modèles réels est une question qui ne nous occupe pas autant lorsque nous avons affaire à des figurations d'humains dans notre société. En effet, il est évident pour nous qu'il peut exister des personnes et des personnages, sans que cela n'ait de rapport avec le réalisme de la figuration. Pour dessiner un personnage, donc un humain ayant une intentionnalité propre (même si elle est fictive), il n'est pas nécessaire d'avoir un modèle réel. La plupart des bandes-dessinées, par exemple, présentent des humains dont les visages sont identifiables entre les différentes cases (ce sont donc des portraits), mais ils ne sont généralement pas calqués sur des humains réels et existants hors de l'œuvre picturale.

Il nous semble que dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, nous pourrions avoir affaire à une distinction tout à fait concevable mais qui peine à exister dans notre façon traditionnelle d'appréhender le réel : ce pourrait être des personnages animaux vraisemblables qui sont figurés. Car en effet, il est aisé de concevoir la possibilité de « personnages animaux vraisemblables », mais uniquement dans la mesure où il existerait des « personnes animales », qui supposent auparavant que les animaux puissent posséder une intériorité (ce qui est contraire aux présupposés du naturalisme strict, et plus particulièrement en ce qui concerne les animaux sauvages)¹³⁰. Lorsque l'on considère la possibilité de personnages animaux

128 Dans cette même optique, il ne nous semble pas que l'individuation des humains dans l'art pariétal de la région Centre s'oppose nécessairement à l'identité collective du groupe et à sa cohésion (comme le suggère Fuentes 2013), notamment dans la mesure où il n'existe pas de preuves que les individus figurés aient réellement existé. La finalité de cette modalité de figuration pourrait être, là aussi, liée à la nécessité d'une individuation qui permet d'envisager un réseau de points de vue individuels incluant des individus animaux comme des individus humains.

129 Comme le fait remarquer Sacchi à propos des bisons d'Altamira, « le schématisme du dessin des cornes et de la queue chez l'un, la position conventionnelle des sabots vus de face chez l'autre, montrent bien, faut-il le préciser, qu'il s'agit de bisons idéels et non de modèles saisis sur le vif » (Sacchi 2003, p.62).

130 Cela ne pose d'ailleurs aucune difficulté à un occidental de concevoir des personnages animaux lorsqu'ils sont personnifiés, et lorsqu'on leur prête une intériorité humaine, comme dans les fables de La Fontaine ou dans des images issues de la littérature jeunesse. En revanche, les personnes animales ne sont pas des métaphores dans l'animisme. Et, si la forme de l'animal personnifié dans le naturalisme s'éloigne généralement du réalisme, la forme de la personne animale dans l'animisme peut se rapprocher du réalisme.

réalistes, on peut comprendre que des figures animalières réalistes puissent être des portraits sans modèle, et que ce soit l'idée même de portrait qui prime dans la figuration d'un animal.

Ainsi, nous sommes en accord avec Leroi-Gourhan lorsqu'il affirme que « les Paléolithiques, comme les artistes de chaque époque, voyaient avec les yeux de leur société, c'est-à-dire reproduisaient non pas des animaux, mais des images d'animaux » (Leroi-Gourhan 1965, p.153). En revanche, nous précisions, dans le cas des populations du Magdalénien moyen, qu'ils ne reproduisaient non pas des animaux, et non pas seulement des images d'animaux, mais des images de subjectivités animales.

En définitive, l'art pariétal du Magdalénien moyen présente de nombreuses compatibilités avec le régime ontologique animiste, et de nombreuses incompatibilités avec les autres régimes ontologiques. Cette forme graphique s'éloigne notamment du totémisme dans la manière d'aborder les espèces animales, et présente une inversion des codes figuratifs du naturalisme ontologique.

Nous souhaitons désormais formuler une hypothèse sur la base de nos discussions antérieures, qui tente de saisir concrètement la forme d'un probable animisme de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

L'art pariétal du Magdalénien moyen présente une juxtaposition d'intentionnalités individuelles animales. Cette juxtaposition fonctionne comme un agencement de diverses « vues », comme « une plurifocalisation ». Dans un certain sens, la multiplicité de points de vue qui structure l'art pariétal du Magdalénien moyen (dans l'agencement des figures, dans le dispositif pariétal, dans l'utilisation des reliefs naturels, etc.) pourrait être liée à l'intention de figurer une réalité conçue comme un réseau complexe de perceptions multiples. Dans ce réseau, chaque nœud correspond à la place d'un agent (des individus animaux figurés, et des individus humains qui révèlent ou visitent la grotte). Ces agents constituent des centres d'intentionnalité, des subjectivités qui sont largement définis par leur corporalité et leur appartenance spécifique. Dans ce cadre, le point de vue relatif de chaque existant pourrait être considéré « comme condition de la manifestation du vrai » (Deleuze 1986)¹³¹. La réalité serait dès lors être figurée comme un enchevêtrement de perceptions et d'intentionnalités. Ce qui nous est donné à voir dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous semble donc davantage conforme à ce que Viveiros de Castro nomme un « multinaturalisme » (Viveiros de Castro 1998b), qui paraît construit sous la forme d'un naturalisme multipolaire dans lequel chaque individu est un centre

131 « Chez Nietzsche comme chez Leibniz, le perspectivisme ne signifie pas « à chacun sa vérité » mais que c'est le point de vue comme condition de la manifestation du vrai. Chez un autre grand perspectiviste, le romancier Henri James, le point de vue, et la technique des points de vue n'a jamais signifié que la vérité est relative à chacun, mais qu'il y a un point de vue à partir duquel le chaos s'organise, où le secret se découvre » (Deleuze 1986).

d'intentionnalité (en partie définie par son espèce), et dans lequel il ne semble pas exister d'extériorité objective.

Les caractéristiques humaines diffuses à l'intérieur de ce schéma pourraient se rapporter le plus souvent à des caractéristiques communes à l'ensemble des existants, sans faire référence de manière préférentielle à des humains. Cette humanité archétypale pourrait constituer un moyen de mettre en relation des espèces animales, notamment dans la zone Pyrénéenne. Dans la zone Centre en revanche, des humains particularisés par la figuration pourraient se rapporter à des centres d'intentionnalité individualisés, à l'image des animaux.

Il nous semble donc en définitive que cette conception d'une réalité en tant que réseau de subjectivités, conforme au mode d'identification animiste, pourrait vraisemblablement être en mesure d'apporter une lecture nouvelle des intentions véhiculées par les modalités de figuration de l'art pariétal du Magdalénien moyen.

*

Notre travail nous a d'abord porté à explorer les travaux antérieurs de préhistoriens sur l'art pariétal du Magdalénien moyen qui auraient pu se rapporter à des interprétations dans les termes de l'analogisme, du naturalisme, du totémisme et du naturalisme. Bien que ce tour d'horizon ait été riche d'enseignements, il nous a fait prendre conscience de l'impossibilité de construire notre enquête sur un socle interprétatif préexistant dans la mesure où il était pour nous primordial de rester au plus près des concepts anthropologiques renouvelés par Descola (2005). Nous avons donc choisi de considérer les vestiges archéologiques eux-mêmes avant toute chose, et nous avons proposé un bref exposé de la recherche concernant l'art pariétal du Magdalénien moyen. Sur cette base, nous avons ensuite interrogé l'aspect mythique apparent de cette expression pariétale. Il nous a toutefois été impossible d'accéder à

un récit mythique assez précis pour nous permettre de distinguer des caractères indiscutablement attribuables à un mode d'identification à l'exclusion des autres. La forme de cette expression graphique d'inspiration mythique nous a par ailleurs paru relever d'un fonctionnement global qui n'est pas rapportable à des modes d'identifications tels qu'ils sont définis par Descola (2005).

Nous avons donc finalement décidé de réévaluer les vestiges de l'art pariétal du Magdalénien en mettant de côté l'aspect mythique. Nous avons pu mettre en lumière l'existence d'unités cohérentes dans cette expression graphique, sous la forme notamment des individus animaux et de leur intentionnalité. Ces unités semblent comme systématiquement séparées les unes des autres, et ne pouvant pas être appréhendées par un espace homogène tel que nous le concevons dans l'Occident moderne. C'est finalement un réseau de subjectivités multiples qui nous est apparu comme étant la mise en relation la plus cohérente entre ces mondes séparés.

Notre recherche des caractères se rapportant à un mode d'identification qui pourraient transparaître dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous a donc finalement conduit à envisager la plus grande probabilité d'un régime ontologique animiste. Au-delà de l'intérêt prosaïque de choisir entre quatre concepts anthropologiques dissociés, ce travail nous a permis de reconsidérer le type de jugements et de croyances qui pouvaient présider aux relations entre humains et animaux dans cette collectivité du passé.

Les modalités de figuration que nous avons identifiées dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous ont effectivement permis de mieux saisir comment pouvait s'envisager l'absence manifeste de ce que nous nommons « nature » dans une expression graphique prétendue « naturaliste ». En définitive, il nous paraît probable que ces figurations aient véhiculé des indices qui laissent entrevoir une réalité conçue comme un réseau de subjectivités, au sein duquel chaque jalon est constitué par l'intentionnalité d'un individu.

II – Chasse et modalités de la boucherie

« La vérité est nue ; mais sous le nu, est l'écorché ».

Paul Valéry, *Mauvaises Pensées et Autres*, 1942.

2.1. Considérations générales sur la chasse pendant le Magdalénien moyen

2.1.1. Les espèces chassées

Le Magdalénien est l'époque classiquement retenue de la prédominance des restes osseux de renne dans les gisements. Dans la plupart des sites du sud-ouest de la France, le renne semble cependant loin de satisfaire les besoins alimentaires des groupes magdaléniens et, d'autres proies (antilope saïga, cheval, bison, bouquetin), fournissent une proportion non négligeable de l'alimentation carnée (Costamagno 1999 ; Kuntz et Costamagno 2011). Les populations magdaléniennes du Périgord et du Quercy semblent être les seules à avoir été largement dépendantes du renne (Costamagno 1999 ; Kuntz et Costamagno 2011).

« [...] il est encore largement admis que les Magdaléniens pratiquaient une économie de subsistance spécialisée, sur le Renne en particulier [...]. Cette vision déformée de la réalité est due aux gisements du Périgord qui sont caractérisés par une large prédominance du

Renne : le Flageolet II, Laugerie-Haute, La Madeleine, Gare de Couze... Pourtant, dès que l'on s'écarte de cette zone, les spectres fauniques deviennent plus diversifiés. »

(Costamagno 1999, p.415).

Dans un grand nombre de territoires, les magdaléniens semblent avoir chassé un gibier diversifié (Gaudzinski 2003 pour l'Allemagne; Morel et Müller 1997 pour la Suisse ; Costamagno 1999 pour le sud de la France, etc.). Dans le bassin parisien, le rôle économique du renne est prédominant, et on observe quelques sites saisonniers d'abattage massif (Enloe 2003, 2007). L'hypothèse d'un système annuel d'exploitation planifiée d'une seule espèce semble toutefois caduque, et l'importance d'une complémentarité entre le cheval et le renne a notamment été signalée (Bridault *et al.* 2003 ; Bignon 2007). S'il existe quelques sites montrant des chasses spécialement dirigées sur une espèce ou une autre pendant le Magdalénien – le cheval est majoritaire à Verberie (Bignon 2004), le bouquetin aux Eglises (Delpech et Villa 1993), l'antilope saïga à Saint-Germain-La-Rivière (Costamagno 1999), le bison à Bordeneuve (Ferullo *et al.* 1999), etc. – une organisation économique très spécialisée comme celle des Nunamiut par exemple (Binford 1978) est remise en cause, et la fonction des sites étudiés semble pouvoir expliquer des spécialisations ponctuelles. La spécialisation (au sens de Mellars 1973) toucherait en effet moins de 30% des assemblages dans le sud de la France (Costamagno 2003).

En ce qui concerne plus spécifiquement le sud de la France durant le Magdalénien moyen, l'évènement d'Heinrich 1 conduisant à un assèchement et à une baisse des températures (Naughton *et al.* 2009, 2016) semble avoir provoqué une diminution des essences arborées au profit des essences steppiques (type graminées et armoises). Les conditions environnementales sont alors favorables au développement des ongulés steppiques (Delpech *et al.* 1983 ; Costamagno 2003 *et al.* 2009). Selon Françoise Delpech (Delpech 1999), ce développement de la steppe aurait favorisé l'augmentation de la biomasse des ongulés (renne, antilope saïga, cheval et bison) dans un rapport de dix environ, notamment dans la plaine d'Aquitaine. Cette augmentation aurait pu créer à son tour les conditions favorables à une croissance démographique expliquant l'augmentation du nombre de sites archéologiques attribués au Magdalénien moyen (Langlais 2010).

Le renne, le cheval et les grands bovinés sont signalés dans la plupart des sites. Les restes osseux de renne dominent les assemblages issus des sites d'habitats du Périgord, du Quercy, du Languedoc et des Pyrénées occidentales (Fontana 1999 ; Costamagno 1999, 2003 ; Castel *et al.* 2007 ; Langlais *et al.* 2012 ; Costamagno *et al.* 2016). Le cheval et les bovinés qui font généralement partie des proies chassées deviennent parfois dominants (Langlais *et al.* 2012). L'antilope saïga est particulièrement importante en Gironde et en Charente (Delpech 1989 ; Costamagno 1999). Sur le versant nord des Pyrénées, on constate une dominance fréquente du renne associé à une relative diversité dans les spectres

fauniques chassés, tandis que sur le versant sud, la chasse est plus particulièrement orientée vers le cerf et le bouquetin (Costamagno et Mateos Cachorro 2007).

L'incorporation au régime alimentaire des petites proies semble s'initier au cours de l'He1 et s'intensifier à la fin de cet épisode climatique, lors du Bölling, alors même que les grands troupeaux d'ongulés de milieu ouvert sont toujours abondants (Costamagno *et al.* 2008). Le petit gibier reste rarement capturé en grande quantité pendant le Magdalénien moyen (Langlais *et al.* 2012), avec quelques exceptions concernant des lagopèdes et des lièvres variables à Gazel (Fontana 2003) et à la Madeleine (Fontana et Chauvière 2007). Dès 16000 cal BP, l'augmentation de la chasse du petit gibier est nettement sensible, avec l'exploitation des oiseaux, des léporidés, des petits carnivores ou encore des poissons (Fontana 1998 ; Le Gall 2003 ; Cochard 2004 ; Cochard et Brugal 2004 ; Costamagno et Laroulandie 2004 ; Costamagno *et al.* 2008 ; Laroulandie 2009 ; Langlais *et al.* 2012 et 2014 ; Laroulandie *et al.* 2014).

2.1.2. Saisonnalité et stratégies d'acquisition

Un intérêt particulier réside dans la problématique des saisons de chasse dans la mesure où nous nous intéressons à des populations nomades chassant des proies connues actuellement pour leur comportement migrateur, le renne notamment. Les interprétations restent toutefois délicates dans ce domaine en raison de problèmes méthodologiques (Kuntz et Costamagno 2011).

Des différences semblent exister dans les stratégies d'acquisition du renne entre les groupes magdaléniens du sud et du nord de la France. Alors que dans le bassin parisien on observe des chasses collectives importantes permettant de constituer des réserves alimentaires pour la mauvaise saison (David et Enloe 1993), dans le sud de la France la situation pourrait être un peu différente. Une synthèse des données saisonnières (Kuntz et Costamagno 2011) souligne une chasse du renne à diverses saisons dans le sud de la France qui semble indiquer l'existence de migrations à petite échelle dans cette région pendant le Magdalénien. Cela éliminerait la nécessité pour les populations magdaléniennes d'établir des réserves alimentaires importantes. Par ailleurs, la taille plus réduite des groupes de rennes et de leurs agrégations automnales que cela suggère rendrait caduque la possibilité de chasses collectives de grande ampleur (Kuntz et Costamagno 2011). La différence de comportement migratoire du renne dans le sud n'explique peut être pas à lui seul les différences sensibles dans les stratégies d'acquisition entre nord et sud de la France, et la fonction des sites étudiées doit être prise en compte, comme les possibles biais existants dans les documents archéologiques (Kuntz et Costamagno 2011).

L'économie des ressources animales dans le Magdalénien moyen du sud de la France n'apparaît en définitive pas particulièrement planifiée, et on observe dans l'ensemble des chasses non spécialisées et peu de récurrences dans les stratégies d'acquisition des proies. La chasse semble attestée sur une longue période de l'année dans la plupart des gisements (Costamagno et Mateos Cachorro 2007). Et, peu de différences régionales sont observables : entre les régions de la zone occidentale du bassin aquitain (Kuntz *et al.* 2016) et les Pyrénées françaises (Costamagno *et al.* 2009), il ne semble pas exister de différences notables dans les modalités d'acquisition des proies au cours des différentes phases du Magdalénien (Kuntz *et al.* 2016).

2.2. La transformation de la matière animale pour la consommation alimentaire

Le Magdalénien moyen dans le sud de la France montre une exploitation intense des carcasses en ce qui concerne les ongulés (Costamagno 1999, 2003, 2009 *et al.* ; Kuntz *et al.* 2016). Le traitement appliqué à ces carcasses est d'une grande stabilité, sans variations chronologiques ou géographiques significantes (Costamagno *et al.* 2009 ; Soulier *et al.* 2014 ; Kuntz *et al.* 2016). Pour autant, il est envisageable que certains sites puissent montrer des schémas opératoires différents, en raison notamment de leur fonction particulière. Des sites d'abattage de masse par exemple, pourraient montrer des pratiques divergentes, et une moindre intensité dans le traitement des carcasses (Fongaban par exemple, Kuntz *et al.* 2016 ; ou Solutré, Turner 2002, 2003).

Des stries de découpe observables sur les ossements attestent un prélèvement régulier des peaux, des tendons, des sabots, etc. Par ailleurs, les bois de cervidés (massacre et chute) et les ossements sont régulièrement employés dans la confection d'instruments, dans la parure, ou en tant que supports de gravure et sculpture (Delporte 1990 ; Taborin 2004 ; Pétilion 2006 ; Cattelain *et al.* 2014 ; etc.).

Bien que les produits issus des carcasses animales soient donc très nombreux, nous nous concentrerons ici plus particulièrement sur la question de la consommation alimentaire.

2.2.1. Le transport des carcasses

Des modèles concernant les stratégies de transport des carcasses après l'abattage des animaux ont été mis au point dans l'archéozoologie sur la base d'observations ethnoarchéologiques concernant notamment les Hadza, les !Kung et les Kua (Bartram 1993, 1999 ; Bunn *et al.* 1988 ; O'Connell *et al.* 1988, 1990 ; Yellen 1977). Ces modèles ont pour une large part été développés dans une perspective de compréhension de l'économie paléolithique à la suite du mouvement impulsé par la *New Archaeology* anglo-saxonne.

Parmi les modèles les plus fréquemment utilisés figurent par exemple l'« *utility model* » de Binford (1978) et le modèle de transport Hadza (O'Connell *et al.* 1988, 1990) qui pointent un abandon des parties non consommables et de celles qui sont les moins rentables au niveau énergétique sur les sites d'abattage des gibiers. Ainsi, dans ces modèles, seules les parties les plus rentables, en terme de coût (transport et traitement) et de bénéfice énergétique acquis grâce à la nutrition, sont transportées par les chasseurs jusqu'au camp résidentiel.

Une évaluation récente pointe de grandes similarités dans les méthodes de transport des carcasses entre divers sites issus du Magdalénien moyen dans la zone occidentale du bassin aquitain (Kuntz *et al.* 2016). En premier lieu, les modalités de transport des carcasses ne semblent pas particulièrement varier en fonction du critère de la taille des espèces chassées dans la zone étudiée (à l'exception de Fongaban). De manière générale, les os des membres et les mandibules sont fréquents sur les sites. En revanche, le squelette axial post-crânien est généralement peu présent (nous précisons que cette constatation n'est pas imputable à des problèmes de conservation différentielle d'après les auteurs). Cela ne signifie pas nécessairement que les parties exploitables correspondant à ces éléments squelettiques n'étaient pas exploitées par la population, car les filets de viande par exemple ont pu être prélevés sur les sites d'abattage (Kuntz *et al.* 2016).

Quelques variations selon les espèces, existent en termes de transport des métapodes. Le transport préférentiel des métapodes de renne est attesté (peut-être en raison de leur concentration en acides gras non saturés, Morin 2007), comme ceux des chevaux (à Moulin-Neuf et Faustin). Les métapodes des bovins sont relativement rares, alors que des pattes entières d'antilopes saïga semblent transportées sur les sites, par exemple. Une diversité des facteurs est à envisager dans ce type de cas, sans assimiler systématiquement l'os à la nutrition, puisque le besoin de métapodes de certaines espèces peut également s'expliquer par leur usage comme matrice pour la confection d'aiguilles (dans le cas des métapodes de saïga et de cheval notamment) (Kuntz *et al.* 2016).

Enfin, une présence importante des crânes est avérée sur les sites étudiés, et paraît plus étonnante dans le cadre d'une logique d'optimisation. Cette donnée est d'autant plus étonnante qu'il semble relativement aisé d'extraire le cerveau sur le site d'abattage dans une perspective purement économique et nutritive (Kuntz *et al.* 2016). Ainsi, la question se pose quant à l'attraction éventuelle des populations magdaléniennes pour les crânes (Kuntz *et al.* 2016, p.19). Des motivations de transport de crânes pourraient effectivement échapper à une logique de rentabilité dans certains sites montrant une représentation importante de ces éléments squelettiques : Saint-Germain-la-Rivière, Roc de Marcamps 2, Moulin-Neuf, Faustin, Morin (Kuntz *et al.* 2016) ; le Rond-du Barry (Costamagno 1999) ; le Roc-aux-Sorciers (Bignon 2009), etc.

Une sur-représentation des dents semble envisageable pour les carnivores, les dents étant assez fréquemment les seuls éléments présents sur les sites. Cette présence importante des dents pourrait parfois être en lien avec la confection de parure ou de pelletterie. Toutefois, un exemple très clair de prélèvement des canines sur des squelettes d'ours des cavernes se trouvant naturellement dans la grotte du Tuc d'Audoubert a été observé pour le Magdalénien moyen (Bégouën *et al.* 2009), et pourrait contribuer à souligner l'attrait des populations pour ces éléments squelettiques. Cet événement nous conduit à relativiser la seule logique économique qui considère les ossements présents sur les sites d'habitats comme le résultat obligé d'un épisode de chasse, puis d'un choix rationnel de transport en termes de rentabilité énergétique.

2.2.2. Décharnement

Les traces de boucherie sur les ossements attestent l'éviscération des animaux et un prélèvement régulier de la langue (Kuntz *et al.* 2016). En revanche, de nombreuses pratiques concernant la consommation des organes internes sont envisageables sur la base d'un comparatisme ethnographique mais ne sont pas vérifiables archéologiquement, en raison de l'absence de traces laissées sur les ossements lors de ces opérations.

De manière globale pendant le Magdalénien, et probablement pendant le Paléolithique supérieur en général, de nombreuses traces de décharnement sont observables sur les os charnus des animaux consommés par les hommes (Costamagno *et al.* 2003, 2009 ; Costamagno et David 2009). Cette observation semble être la preuve d'un prélèvement de la viande crue sur l'animal, avant cuisson (Costamagno et David 2009 ; Costamagno et Rigaud 2014 ; Soulier *et al.* 2014 ; Kuntz *et al.* 2016, etc.). Il a été proposé que ce décharnement systématique des ossements puisse être la conséquence

d'une subordination des gestes au besoin de fracturation des ossements en vue d'une récupération de graisse et de moelle (Costamagno *et al.* 2009). Ce décharnement minutieux pourrait ensuite être employé à la confection de filets de viande en vue d'un séchage. Cette pratique a été mise en évidence sur le site des Eglises (Delpech et Villa 1993). Le séchage de filets de viande pourrait être généralisé pour le Solutréen et le Magdalénien, selon Soulier et Morin (2016), en raison de la fréquence de longues stries longitudinales observables sur les ossements attribués à ces contextes (ce type de stries est rarement observé hors de la pratique du prélèvement des filets pour séchage dans les observations ethnoarchéologiques). D'après les auteurs (Soulier et Morin 2016), cette pratique semble avérée, quelle que soit l'espèce et quel que soit l'élément anatomique concerné.

La hiérarchie des intentions reste toutefois délicate à articuler entre la volonté de procéder à un séchage des filets de viande et le besoin de nettoyer les ossements pour accéder à des opérations ultérieures. Enfin, outre la pratique du prélèvement de la viande crue, la présence dans plusieurs cas de traces de feu sur les extrémités articulaires laisse entrevoir l'existence ponctuelle d'une consommation de la viande rôtie (Kuntz *et al.* 2016).

2.2.3. Désarticulation

Pendant le Magdalénien s'observe très régulièrement des traces suggérant une désarticulation poussée des carcasses, une désolidarisation des différents ossements du squelette. Cette pratique semble être systématique pour toutes les espèces d'ongulés (Kuntz *et al.* 2016). Encore une fois, cela pourrait être à relier avec le besoin, potentiellement prioritaire, de fracturation des os pour la récupération de graisse et de moelle, l'os désarticulé étant plus maniable (Costamagno et David 2009).

Cette désarticulation pourrait également être le résultat du partage d'une carcasse comme cela est observable en Sibérie par exemple (Costamagno et David 2009). Des interprétations concernant les possibles modalités de partage entre cellules familiales d'un même campement ont été formulées à propos du Magdalénien (voir par exemple les travaux de Enloe et David sur le site de Pincevent 1989). Ces pratiques de partage des carcasses pourraient expliquer d'importants stigmates de désarticulation sur les ossements. Pour autant, cette désarticulation, lorsqu'elle s'applique à certains éléments anatomiques dont l'apport énergétique paraît dérisoire, pose question. En effet, les os courts des membres (les phalanges, les tarsiens et les carpiens) portent régulièrement des traces de désarticulation (Kuntz *et al.* 2016 ; Costamagno et David 2009), or ils ne contiennent pas de cavité médullaire importante de laquelle pourrait être extraite de la moelle. Ainsi, on voit mal comment la

désarticulation d'os courts, pauvres en viande en moelle ou en graisse, mais attachés à des os longs plus riches, pourrait entrer dans une logique rationnelle de partage des morceaux. Il n'est en aucun cas nécessaire de désarticuler ces petits os un à un pour pouvoir constituer des quartiers cohérents.

Il a donc été proposé récemment, en analogie avec des observations ethnoarchéologiques en Sibérie (Abe 2005) et en Alaska (Binford 1978), que le soin apporté à la phase de désarticulation observé dans les assemblages osseux issus du Magdalénien puisse s'inscrire dans un cadre rituel (Costamagno et David 2009 ; Kuntz *et al.* 2016). Car « en effet, pour le groupe d'Evenks étudié par Abe (2005) qui est constitué d'une seule famille, la désarticulation très minutieuse des membres ne semble pas être imputable au partage. Les os longs sont désarticulés un à un mais, fait plus étonnant, le carpe et le tarse sont systématiquement séparés des os longs adjacents, sans raison objective, ces ossements n'entrant pas dans le processus de fracturation des os à moelle » (Costamagno et David 2009).

2.2.4. Exploitation de la moelle

Il a été constaté que les os longs complets sont extrêmement rares sur la plupart des gisements Paléolithique (Costamagno et David 2009 ; Costamagno et Rigaud 2014). Par ailleurs, la présence de traces de percussion ainsi que la forme des bords de fracture majoritairement caractéristiques d'une fracturation sur os frais indiquent que cette fragmentation des ossements est très majoritairement d'origine anthropique. Ainsi, ce sont tous les os à moelle qui sont intensément fracturés dans les gisements du Paléolithique supérieur, semblant indiquer que la recherche de la moelle est une constante sur les sites résidentiels de cette période (Costamagno et Rigaud 2014)¹³².

Le Magdalénien montre une exploitation particulièrement intensive de la moelle (Costamagno 1999, 2003 ; Costamagno *et al.* 2009), observable notamment dans la fracturation quasi-systématique des mandibules et des premières phalanges des ongulés (Costamagno et David 2009). Cette pratique a également été observée sur le versant sud des Pyrénées (Mateos Cachorro 2000/2001, 2003 ; Costamagno et Mateos Cachorro 2007). Les phalanges sont largement exploitées pour leur moelle dans les sites du Magdalénien moyen étudiés par Kuntz et collaborateurs (2016). Dans plusieurs de ces sites

132 L'observation de fracturations des os en vue de la récupération de la moelle dans les gisements du Paléolithique supérieur est une constatation réalisée depuis longtemps par des préhistoriens comme Edouard Lartet (1864) ou Léon Henri-Martin (1910).

(Saint-Germain-la-Rivière, Roc de Marcamps 2, et Moulin-Neuf), les phalanges de rennes sont fracturées de manière systématique.

L'intention de consommer la moelle crue, et non sous forme de bouillon comme dans certains groupes de Sibérie (Costamagno et David 2009) ou chez les Nunamiut (Binford 1978), pourrait être en mesure d'expliquer le schéma opératoire qui est récurrent (Mateos Cachorro 1999 ; Costamagno et David 2009 ; Costamagno et Rigaud 2014). Car, en effet, tous les éléments comportant une cavité médullaire semble faire l'objet d'un traitement similaire : un décharnement minutieux préalable, une désarticulation intense, puis une fragmentation poussée de la diaphyse permettant une récupération aisée de la moelle (Costamagno et David 2009). Ainsi, cette intention de consommer la moelle crue pourrait façonner l'ensemble des techniques de boucherie. Les diverses opérations de boucherie seraient alors subordonnées à cette intention première¹³³.

2.2.5. Exploitation de la graisse contenue dans les tissus osseux

En ce qui concerne la récupération de la graisse, diverses interprétations ont été avancées. Pour Ana Mateos Cachorro (1999), la fracturation importante des diaphyses et des épiphyses observables sur certains sites magdaléniens pourrait être liée à l'extraction de la graisse présente dans les tissus osseux (elle s'appuie sur les observations de Lyman 1994 pour formuler cette hypothèse). Car en effet, cette graisse présente dans la structure des os serait la plus représentée dans la carcasse : chez les animaux sains, la graisse des tissus osseux représente 75 % des lipides dans l'organisme (Mateos Cachorro 1999). La récupération de cette graisse suppose une méthode très destructive, qui consiste à réduire les diaphyses en petits fragments et à pulvériser les extrémités articulaires. La disposition de divers fragments dans un récipient d'eau chauffée permettrait ensuite de récupérer la graisse qui s'accumule en surface. Cette technique est documentée dans l'ethnographie (Binford 1978, 1981; Brink 1997, par exemple), et a été relativement régulièrement proposée par des préhistoriens à propos du Paléolithique

133 Si la finalité était plutôt de réaliser des bouillons par exemple, la graisse serait automatiquement extraite des os lors de la cuisson, et les filets se détacheraient sans autre intervention. Les traces de prélèvement des filets, tout comme les indices de fracturation seraient donc vraisemblablement moins intenses sur les vestiges osseux.

Une pratique consistant à rôtir d'importants quartiers directement sur le feu, quant à elle, impliquerait un abandon de la graisse, et une consommation plus difficile, voire compromise, de la moelle. Dans ce cas également, l'intensité des traces de décharnement et de fracturation observables sur les vestiges fauniques serait moindre.

supérieur (Delpech et Rigaud 1974 ; Costamagno 1999 ; Stiner 2003). Toutefois, contrairement à l'exploitation de la moelle, l'extraction de la graisse contenue dans les tissus osseux reste difficile à détecter de manière certaine dans les ensembles archéologiques concernant le Paléolithique (Outram 2005 ; Costamagno et Rigaud 2014). La sous-représentation des extrémités articulaires d'os longs pourrait par exemple signer une extraction de la graisse contenue dans les tissus spongieux dans les sites Magdaléniens de Troubat et El Horno. Dans ces sites toutefois, il n'a pas été recensé des pierres chauffées en nombre pouvant confirmer la confection de bouillons au moyen du procédé décrit dans l'ethnoarchéologie (Costamagno et Rigaud 2014).

Ainsi, bien que la sous-représentation des extrémités articulaires d'os longs soit attestée dans certains sites (sans être imputable à des problèmes de conservation différentielle), cette fracturation anthropique ne se rapporte pas forcément à une pratique impliquant une cuisson. La pâte résultant d'un concassage des os pourrait éventuellement être consommée crue (Costamagno et Rigaud 2014) ou employée à des fins non alimentaires. L'utilisation de fragments d'os spongieux comme combustible est par exemple vraisemblable lorsqu'ils sont retrouvés en quantité et qu'ils montrent des traces de chauffe importantes. Cet emploi de l'os à des fins de combustible serait ainsi probable dans les niveaux inférieurs de Troubat attribués au Magdalénien moyen ainsi qu'à Enlène (Costamagno *et al.* 2009).

En définitive, il nous semble que l'état actuel de la recherche rend compte d'une relative fréquence de la fracturation volontaire des extrémités spongieuses, sans pour autant que la motivation de ce geste ne soit systématiquement explicable.

2.2.6. Exploitation de la carcasse et saisonnalité

Il a été proposé que la saison de chasse pourrait avoir des implications à la fois dans le transport des carcasses et les modalités de leur traitement (Speth 1983). Il semble a priori que le prélèvement des peaux devrait être particulièrement soigné au moment de l'année pendant lequel les fourrures sont de bonne qualité (comme le suggère Binford 1978), et que la recherche de graisse et de moelle devrait être plus intense au cours de la mauvaise saison. L'analyse des vestiges issus du Magdalénien montrent toutefois que d'autres facteurs devaient intervenir dans ces pratiques, et les correspondances ne semblent pas évidentes entre la saison et les procédés employés dans le traitement des carcasses. Ainsi, les peaux, par exemple, semblent toujours prélevées selon les mêmes modalités dans certains sites d'Aquitaine, suggérant le poids important d'une tradition plutôt qu'une adaptation à la saison (Kuntz *et al.* 2016). De la même manière, l'intensité de l'exploitation de la moelle qui pourrait transparaître

dans la pratique de fracturation des phalanges (des os qui possèdent une cavité médullaire réduite) ne semble pas montrer de corrélation avec la saison (Kuntz *et al.* 2016) (Müller 2014 pour le Magdalénien supérieur de Monruz).

*

Bien que nous ayons choisi de ne pas traiter dans ce chapitre des dépôts osseux ni de l'industrie ou de l'expression graphique réalisés sur la base des ossements, il nous apparaît après ce bref inventaire que le document osseux ne peut pas se limiter à traduire des besoins simples et immédiats en viande ou en énergie. En effet, le transport des carcasses et les modalités bouchères elles-mêmes pourraient montrer une certaine ritualisation des pratiques. Ces pratiques récurrentes pourraient constituer autant d'indices nous permettant d'aborder la question des modes d'identification.

2.3. La chasse et son interprétation

L'analyse des pratiques cynégétiques pourrait nous fournir des informations concernant les types de relations instaurées entre chasseurs et gibiers, et ainsi apporter des indices en termes ontologiques. Une étude des relations établies entre les chasseurs et leurs proies est largement développée par les chercheurs qui gravitent autour d'une écologie symbolique, et qui se trouvent être plus particulièrement spécialistes de sociétés de chasseurs (Ingold, Descola, Bird-David, Viveiros de Castro). La chasse donne effectivement à voir dans l'ethnographie des relations à la fois écologiques et sociales entre les agents que constituent les humains et les animaux, et qui ne se limitent souvent pas à de simples relations unilatérales.

2.3.1. Symbiose avec une espèce

Cette manière d'aborder la question de la chasse par une complexité des relations entre humains et animaux a été soulevée par des préhistoriens, sous la forme notamment d'un emploi répété de la notion de « symbiose » pour qualifier la relation entre le chasseur et son gibier. Lorsque les préhistoriens emploient cette notion écologique pour définir la relation pratique entre des humains et divers ongulés, c'est généralement en lui associant une nuance symbolique ou sociale.

« Nous avons très rapidement et succinctement évoqué quelques aspects d'une **relation symbiotique** entre l'homme et le renne en choisissant nos exemples pour montrer que les hommes cherchent constamment à donner du sens à cette relation ».

(David et Karlin 2003, p.293) (texte souligné par nos soins)

« Contrairement à ce qu'on a parfois écrit, les Magdaléniens (au moins ceux-là) dessinaient de préférence l'animal qui était leur gibier favori. Quelquefois, on gravait l'image du bison sur l'un de ses os ! L'espèce jouait donc un rôle déterminant dans l'imaginaire de ces peuples, comme dans leur vie matérielle ; l'importance du Bison dans l'art magdalénien exprime cette **symbiose** ».

(Bégouën *et al.* 2009, p.396) (texte souligné par nos soins)

La notion de symbiose implique, dans son sens originel, l'idée de réciprocité dans la relation¹³⁴. L'emploi de ce terme particulier pour qualifier une relation entre chasseur et gibier est donc surprenant dans le contexte de l'archéozoologie occidentale qui présente plus généralement une « économie de prédation » résumée à des relations unilatérales opposant la ruse du chasseur à la capacité de fuite du gibier (Ingold 2011a, p.42)¹³⁵.

La notion de symbiose suggère effectivement une contrepartie à la prédation, l'installation d'un « dialogue interspécifique » à l'initiative des populations paléolithiques. Cette idée de symbiose, lorsqu'elle s'éloigne de la notion de simple fusion, implique l'existence d'un effet bénéfique pour les deux parties, et une coloration sociale de « don et contre-don » (à la manière de Mauss 1973), orchestré par quelque chose qui diffère alors forcément d'un « comportement de subsistance ». Le bénéfice obtenu par le gibier pendant la chasse, plus précisément, ne peut qu'être en lien avec une cosmologie qui se distinguerait d'un naturalisme dans lequel on peinerait à comprendre comment le gibier pourrait obtenir un bénéfice.

Récemment, le manifeste d'Overton et Hamilakis pour une archéozoologie sociale (Overton et Hamilakis 2013), soulèvent des notions proches de la symbiose en évoquant celles de « *species-shaping* » et « *co-shaping* » qui pointent la permanence d'une influence réciproque entre espèces, qui façonne chacune des espèces.

Il semble probable que l'emploi du terme « symbiose », comme l'intuition qui l'accompagne, soit un héritage de Marcel Mauss, précurseur d'une écologie symbolique, dans la mesure où lui-même a employé ce terme pour qualifier la relation qui unit rennes et « Eskimos » dans un ouvrage devenu une référence classique pour les préhistoriens.

« Il y a, par suite de cette technique, phénomène social, un véritable phénomène de symbiose qui oblige le groupe à vivre à la façon de son gibier. Celui-ci se concentre ou se disperse, suivant les saisons. »

(Mauss 1950, p.441)

134 Selon la définition du CNRTL (<http://www.cnrtl.fr/>), il s'agit d'une « association durable entre deux ou plusieurs organismes et profitable à chacun d'eux ».

Selon (<http://www.cnrs.fr/insh/communication/glossaire/s.htm>), c'est une « relation permanente entre deux organismes d'espèces différentes et qui se traduit par des effets bénéfiques aussi bien pour l'un que pour l'autre ».

135 Dans les mêmes limites de relations unilatérales et anthropocentriques exclusives, on peut également concevoir une prédation des carnivores envers les humains.

Il nous semble que l'idée de symbiose qui est mobilisée par les préhistoriens implique souvent l'idée d'une relation privilégiée qui concernerait deux espèces précises : l'humain et une autre espèce. Or, en ce qui concerne l'étude du Magdalénien moyen, il semble délicat de définir l'espèce qui serait l'objet de la symbiose à l'exclusion des autres. Dans les exemples que nous avons mobilisés plus haut, certains penchent pour le renne (David et Karlin 2003), et d'autres pour le bison (Bégouën *et al.* 2009). En définitive, la question d'une symbiose de l'humain avec une seule espèce dans l'environnement nous paraît être une matérialisation du surinvestissement dans la notion d'espèce qui s'observe sous différentes formes dans l'archéologie du Paléolithique (voir partie 1, 4.1. « Les espèces animales comme voie d'accès à la relation entre humains et animaux »). En effet, le Magdalénien ne peut pas se définir comme une économie dont la chasse serait spécialisée sur une seule espèce animale (partie 4, 2.1.1. « Les espèces chassées »).

Il nous semble donc que, bien que la notion de symbiose soulève des problématiques pertinentes, en apportant une dimension à la fois écologique et sociale à la question de la chasse, l'appréhension de ces problématiques doit néanmoins se faire en évitant de céder à l'illusion d'un Magdalénien qui entretiendrait une relation spécialisée avec une seule espèce, alors même que les vestiges montrent une diversité de relations avec une diversité d'espèces animales (dans la « sphère symbolique » comme dans la « sphère économique »)¹³⁶.

2.3.2. Le tableau de chasse et la faune vivante

Au moment d'aborder la sélection des espèces par les chasseurs magdaléniens dans leur milieu, nous devons veiller à ce que la discussion ne s'oriente pas vers une discussion inextricable opposant le choix économique optimal d'un côté et la question du choix culturel primordial de l'autre, et rejouant une opposition entre un monisme naturaliste et un culturalisme radical (voir partie 1).

Pour amorcer une discussion autour de cette problématique, la connaissance de la disponibilité des diverses espèces animales dans le paléo-environnement est un préalable incontournable. Or, la connaissance de la faune ancienne par les archéozoologues est quasi-exclusivement tributaire des sites anthropisés. Les restes osseux étudiés par les archéozoologues sont issus de sites dans lesquels un choix

136 Il est à souligner que l'illusion d'une symbiose avec une espèce unique pourrait notamment trouver son origine dans un comparatisme avec l'ethnographie des « peuples du renne », dont les relations avec cette espèce particulière structurent la société.

humain a déjà été opéré au cours de la chasse, et ils ne permettent donc pas de reconstituer fidèlement des écosystèmes. Ces « archéofaunes » permettent de conclure à la présence d'une espèce dans l'environnement (plus ou moins proche) lorsqu'elle est découverte dans un site archéologique, mais ne permettent pas de discuter finement des raisons pour lesquelles certaines espèces sont absentes. En effet, les espèces absentes le sont-elles en raison de leur absence dans l'environnement ou en raison de choix humains ?

L'étude paléontologique des pièges naturels est un moyen susceptible d'apporter des informations complémentaires sur les milieux naturels anciens. Les travaux menés à l'Igue du Gral dans le Quercy par exemple, montrent que le renne est dominant dans l'aven, et que c'est également l'espèce principalement chassée dans la région à la même période (Castel *et al.* 2006). Des différences peuvent toutefois être perceptibles entre les espèces recensées dans les sites archéologiques contemporains et ce piège naturel. Ainsi, le bouquetin et le chamois sont très rares dans les restes osseux collectés à l'Igue du Gral, alors qu'ils sont généralement présents dans les sites archéologiques de la région. Cette donnée pourrait être à mettre en relation avec l'éthologie des animaux : les animaux rupicoles, rompus aux déplacements dans des milieux accidentés, ont vraisemblablement une propension moindre à chuter dans des pièges naturels. A l'inverse, les restes importants de grands herbivores (cheval et bison) dans l'aven semblent indiquer que l'absence presque complète de ces espèces dans les sites de vallées est le résultat de choix anthropiques. Il demeure toutefois difficile de savoir si cette absence résulte de chasses ciblées sur de plus petits herbivores ou si elle est à mettre en relation avec l'absence éventuelle des grands herbivores pendant une partie de l'année. Car en effet, la saisonnalité des occupations humaines, parfois difficiles à distinguer les unes des autres, est un facteur qui complique considérablement la résolution de cette question des choix de chasse par rapport au spectre des espèces disponibles.

L'approche consistant à comparer les tableaux de chasse magdaléniens à la faune qui était effectivement disponible dans l'environnement semble donc nécessairement imprécise. En définitive, le Magdalénien moyen ne donne pas à voir de chasse spécialisée d'une espèce animale précise (sur le renne voir Costamagno 1999), mais montre une variété des espèces chassées. Quelques sites témoignent de chasses spécialisées portées sur diverses espèces, mais apparaissent comme des exceptions et témoignent plus probablement de fonctions de site particulières (les Eglises, Gazel ou Fongaban par exemple) (Fontana 2003 ; Kuntz *et al.* 2016). La variabilité dans les spectres de chasse qui s'observe entre les différentes régions paraît *a priori* refléter principalement les disponibilités locales, mais reste difficile à discuter (Costamagno *et al.* 2016). Ainsi, quant à la question d'éventuels tabous alimentaires, le

manque de définition auquel nous avons affaire nous permet, au mieux, d'affirmer qu'il n'existe pas de tabou alimentaire strict et permanent concernant l'ensemble des membres des collectivités humaines à propos de la classe des grands ongulés en général, ce qui est une évidence. Les informations fines concernant la sélection lors de la chasse sont difficiles à obtenir en termes d'espèce, mais ne semblent pas refléter de claires sélections ou interdictions (la chasse ne semble pas non plus spécialisée sur un type d'individu au sein des espèces).

Enfin, il nous semble nécessaire de préciser que la seule connaissance des espèces chassées par une collectivité et des écarts avec les espèces présentes dans un environnement donné, ne serait pas suffisante à définir un mode d'identification ou un autre¹³⁷. Le degré de précision devrait être poussé jusqu'à connaître les intentions véhiculées par ces sélections qui pourraient, éventuellement mais pas nécessairement, être significatives en termes ontologiques. Or, ces questions très ciblées semblent hors de portée en ce qui concerne la chasse au Magdalénien moyen.

*

Bien que la chasse soit une pratique clé dans la compréhension des relations entre humains et animaux, les informations qui nous sont accessibles concernant le Magdalénien moyen ne paraissent pas montrer un potentiel important pour notre enquête. La connaissance des épisodes de chasse et de leur déroulement est difficile à atteindre par le biais des assemblages osseux et le travail de l'archéozoologie. Les informations obtenues en termes de stratégie de chasse, de sélection des espèces,

137 Bien que la question de la sélection des espèces dans l'environnement ne constitue pas une information primordiale **dans le cadre de notre enquête sur les modes d'identification**, l'accumulation des connaissances dans ce domaine est particulièrement souhaitable pour notre connaissance générale du Magdalénien.

ou de saisonnalité paraissent insuffisantes pour discuter de modes d'identification. Si l'idée de « symbiose » avec le gibier nous paraît intéressante, les vestiges semblent montrer qu'elle est difficile à aborder sur la base d'un rapport privilégié avec une espèce animale ou une autre.

En définitive, les modalités de boucherie du Magdalénien moyen semblent plus directement accessibles par l'étude des vestiges osseux, et leur analyse dans le prochain chapitre pourrait offrir un potentiel important en termes ontologiques.

2.4. La boucherie et les modes d'identification

2.4.1. La dimension ontologique de la boucherie

En ce qui concerne les schémas opératoires de traitement boucher, une stabilité importante est observée entre les sites, dans la zone occidentale du bassin aquitain (Kuntz *et al.* 2016) comme dans les Pyrénées françaises (Costamagno *et al.* 2009), et ceci au cours des différentes phases du Magdalénien (Kuntz *et al.* 2016). Il est à noter, d'une part que cette stabilité du traitement des carcasses est contemporaine de changements techniques par ailleurs (Costamagno *et al.* 2009 ; Pétilion *et al.* 2016) ; et d'autre part qu'elle ne s'explique pas par une logique d'optimisation économique, puisque cette stabilité remarquée englobe des pratiques sortant d'une logique de rentabilité, comme le transport préférentiel des crânes d'ongulés et la séparation méticuleuse des carpiens et des tarsiens (Kuntz *et al.* 2016 ; Pétilion *et al.* 2016).

Cette constatation pose la question du poids de « traditions bouchères » ayant une dynamique qui se différencie de celle de certaines autres industries (et notamment les techniques de confection des armatures). En ce qui concerne les modalités de boucherie, il semble que nous ayons affaire à une permanence plus importante, se rapportant à un « temps long » braudélien. Les pratiques de boucherie pourraient évoluer selon le rythme plus lent qui caractérise également les modalités de la figuration. Le lien entre figuration et modes d'identification a été traité par Descola (Descola 2007, 2008, 2010a, 2010b, 2011a, 2012), et il nous semble que la quasi-permanence des deux pratiques pourrait constituer l'indice d'un possible lien de ces deux pratiques avec un mode d'identification (une parenté a été observée entre les pratiques concernant le « temps long » et les modes d'identification tels que décrits par Descola : voir partie 2, 2.6.3. « Les ontologies en tant que récit non assumé »). Nous avons vu que

les figurations peuvent permettre de détecter des modes d'identifications (voir partie 3, 1.5. « Agentivité et image »), et cela nous encourage à envisager une approche ontologique des modalités de la boucherie.

De surcroît, la question des pratiques de boucherie est sporadiquement évoquée dans « Par-delà nature et culture » (plus particulièrement au sujet de l'animisme) et pourrait selon nous être employée pour explorer la manière dont les conceptions concernant les continuités et discontinuités de la physicalité et de l'intériorité des divers existants s'incarnent de manière concrète dans des pratiques. Les modalités de la boucherie pourraient ainsi être abordées dans une perspective de compréhension des rapports entre les humains et les animaux qu'ils consomment. Car en effet, la boucherie constitue une passerelle entre la chasse et l'alimentation, et les procédés employés pour transformer un animal en aliment peuvent éventuellement traduire une intention de répondre à la question du statut accordé à cet animal. Pour Fischler (1990), la consommation de viande n'est possible qu'en imposant une discontinuité dans le continuum du vivant. Or, ces questions de continuités et de discontinuité des existants sont précisément des problématiques ontologiques.

Ce gibier est-il une personne équivalente à moi ? Est-il un objet ? Son corps est-il le même que le mien ? Son esprit est-il le même que le mien ?

Ces questions d'ordre ontologique et métaphysique conduisent, au sein de la diversité des cultures, à prendre certaines mesures avant l'ingestion d'un autre existant. Une ritualisation permettant de résoudre ces problématiques peut revêtir diverses formes : des prières, des préparations culinaires particulières, des protocoles à respecter pendant le repas, etc. Parfois, et il nous semble que c'est souvent le cas, les mesures à prendre prennent la forme de procédés à appliquer lors du traitement de la carcasse.

Il nous semble donc que les modalités de la boucherie, à l'instar des modalités de la figuration, peuvent signer des jugements d'identité à propos des existants. Ainsi, notre approche du traitement physique des corps animaux se concentrera sur les pratiques ordinaires de la boucherie qui pourraient nous apporter des informations en termes de modes d'identification.

2.4.2. Transport des carcasses : l'importance des crânes

Une première information nous semble importante qui concerne le transport des carcasses au Magdalénien moyen. Ce transport paraît relativement uniforme en termes d'espèces (partie 4, 2.2.1. « Le transport des carcasses »). En revanche, des choix étranges à une logique de rentabilité

économique pourraient exister au moment du transport des éléments squelettiques de la carcasse. Ainsi, une donnée qui pourrait nous intéresser au premier plan est le transport préférentiel des crânes d'ongulés sur les sites résidentiels, sans que cela ne soit directement en lien avec une espèce précise (Kuntz *et al.* 2016).

En effet, dans la mesure où nous avons déjà remarqué que le segment céphalique des animaux était figuré de manière préférentielle dans l'art pariétal (associé à une figuration fréquente de l'acéphalie) (voir partie 4, 1.4.1.4. « Tête et acéphalie »), nous devons envisager avec attention les pratiques associées au prélèvement et au traitement des crânes animaux qui sont attestées lors de la chasse. Ceci, car il n'est pas impossible que ces pratiques traduisent des intentions proches.

2.4.3. Réflexions à propos de l'exploitation intense et minutieuse des carcasses animales au Magdalénien moyen

2.4.3.1. La question préliminaire de la fracturation des phalanges

La fracturation des parties squelettiques riches en graisse et moelle semble pouvoir s'expliquer par la nécessité physiologique d'assimiler des calories qui ne soient pas des protéines (Speth et Spielmann 1983). Cette pratique de la fracturation volontaire des ossements, dans le détail, a été discutée par de nombreux chercheurs. Pour Binford (1978), les parties squelettiques qui doivent être fracturées sont sélectionnées de manière préférentielle chez les Nunamiut en raison de la qualité particulière de la moelle et de la graisse qu'elles renferment. Ce facteur qualitatif qui présiderait au choix des éléments squelettiques à fracturer a pu être remis en cause par d'autres chercheurs qui ont proposé que le volume de la cavité médullaire des os sélectionnés était un meilleur critère de prédiction de la sélection des Nunamiut dans la recherche de moelle (Jones et Metcalfe 1988) ; et, pour ce qui est de la graisse, que le poids serait un critère plus satisfaisant que la qualité (Brink 1997). Une observation vient préciser plus récemment l'idée de la qualité particulière de la graisse et de la moelle. Il semble effectivement que la sélection des éléments à fracturer se porte plus particulièrement chez les Nunamiut sur les os montrant une concentration importante d'acides gras non saturés (Morin 2007) (ces os se situant plus particulièrement vers l'extrémité des membres).

Ce choix particulier n'est pas dicté par une logique de rendement énergétique, puisque ces acides gras non saturés ne sont pas les plus intéressants en termes de bénéfices pour la santé (ce n'est pas un

acide gras essentiel) (Morin 2007). Le goût et la « palatabilité » pourraient expliquer ce choix (Morin 2007), une idée qui avait déjà été avancée par Binford (1978). De manière globale donc, les os des extrémité des pattes du renne, comme les métapodes par exemple, seraient systématiquement fracturés par les Nunamiut, et dans de nombreux autres groupes selon Morin (2007), en raison du goût de la graisse et de la moelle qu'ils renferment.

Cette logique toutefois, pourrait trouver des limites dans la mesure où les phalanges, donc les os situés à la dernière extrémité des pattes, sont généralement délaissés et non fracturés (Binford 1978 ; Morin 2007). Ces phalanges ne seraient pas fracturées malgré les importantes proportions en acides gras insaturés qu'elles renferment (qualitatif) en raison du trop faible volume de moelle et de graisse qu'elles peuvent fournir (quantitatif). Ainsi, la fracturation des phalanges ne se justifierait pas dans une logique d'optimisation, car le « retour sur investissement » serait trop faible en comparaison de l'effort à fournir.

Il a néanmoins été observé que les phalanges étaient parfois fracturées chez les Nunamiut, et notamment en période de disette. Pour Binford (1978), l'intensité avec laquelle la graisse osseuse est exploitée est en effet directement liée à des phases de pénurie alimentaire. Si la situation est critique, il est nécessaire de trouver « coûte que coûte » un peu de nutriments, même pauvres.

Il a été constaté par ailleurs que chez la majorité des ongulés les réserves de graisse s'épuisent dans un ordre relativement bien déterminé, les dernières étant celles des os à moelle, qui suivent également un épuisement progressif défini, vers l'extrémité des membres. Les derniers lipides d'un animal famélique se trouvent donc dans les os contenant de la moelle, à l'extrémité des membres (Speth 1983). La logique voudrait donc que pendant les périodes de stress alimentaire important des animaux, les populations humaines soient amenées à fracturer les phalanges, puisque les graisses disparaissent d'abord des os proximaux.

Ainsi, les phalanges seraient plus particulièrement fracturées lors d'une disette humaine ou lors d'un stress alimentaire du gibier chassé. L'un pouvant être directement corrélé à l'autre, notamment dans une économie très spécialisée comme c'est le cas de celle des Nunamiut. Une période de stress alimentaire chez les rennes se répercute vraisemblablement directement chez les Nunamiut vivant à plus de 80 % aux dépens de cet animal (Binford 1978, p.12-13).

Il s'avère que cette fracturation des phalanges est une pratique extrêmement courante au Paléolithique. Elle est généralement interprétée comme l'indice de besoins en graisse importants des populations (Mateos Cachorro 2000-2001 ; Costamagno 2003 ; Mateos Cachorro 2003, Costamagno

et Rigaud 2014) sur la base notamment des informations ethnoarchéologiques que nous avons précédemment évoquées.

« Les nécessités en graisse étaient telles qu'ils fracturaient également les phalanges et mandibules, dernières réserve de graisse d'un animal ».

(Mateos Cachorro 2003)

L'hypothèse est donc posée que lorsque les phalanges sont fracturées sur un site archéologique, elles pourraient documenter un épisode de disette des hommes ou de stress alimentaire des animaux (ou peut-être des deux). La fréquence de la fracturation de ces phalanges suggère alors un état de crise permanent chez les populations Paléolithiques, et plus particulièrement chez les populations magdaléniennes qui montrent une fracturation qui semble plus intense.

Cette assertion soulève néanmoins certains paradoxes qui nous semblent souligner une connexion logique plutôt fragile :

En effet, si l'économie des Nunamiut étudiés par Binford est assimilable à une économie ultra spécialisée sur le renne, ce n'est pas le cas des populations du Magdalénien moyen. Une phase de stress alimentaire du renne dans une économie très spécialisée sur le renne, comme celle des Nunamiut, et ses effets sur le régime alimentaire des humains, peuvent-ils être transposables dans une économie plus diversifiée comme celle du Magdalénien moyen du sud-ouest de la France? Il n'est pas évident qu'en cas de stress alimentaire du renne, les chasseurs magdaléniens se tournent vers une exploitation plus intense des carcasses¹³⁸.

Par ailleurs, dans cette perspective, la fracturation très fréquente des phalanges sur les sites attribués au Magdalénien moyen devrait constituer la preuve qu'un stress alimentaire est généralisé parmi les espèces animales pendant le Magdalénien moyen dans le sud la France, poussant les populations à exploiter les carcasses très intensément pendant cette période. Cette conclusion est toutefois contradictoire avec les interprétations qui sont faites en matière de paléo-environnement. En effet, on suppose pour la période un accroissement important de la biomasse animale, et plus particulièrement des ongulés en raison de conditions écologiques favorables. Cette augmentation du gibier aurait favorisée un accroissement démographique des populations humaines au Magdalénien moyen (Delpech 1999). Pour une même période, comment concevoir à la fois une misère permanente du

138 Il ne faut pas oublier l'existence d'autres espèces à chasser, et même de ressources végétales, présentes dans l'environnement direct des populations du Magdalénien moyen.

gibier et des chasseurs et une expansion de ceux-ci liée à des conditions environnementales favorables ?¹³⁹

Enfin, au niveau annuel, on peut considérer que les périodes de carences alimentaires des animaux correspondent de manière régulière au rut des mâles, et à la mise bas des femelles, notamment pour le renne (Morin 2007). Or, au regard des vestiges, la fréquence de la présence des phalanges sur un site comme l'intensité avec laquelle elles sont fracturées ne semble pas pouvoir être directement corrélées avec la saison (Kuntz *et al.* 2016, p.22). Pour Müller à Monruz (Müller 2014, p.163), et bien que cette étude concerne un site attribuable au Magdalénien supérieur, il ne semble pas exister de corrélation entre la saison et les pratiques concernant la consommation de graisse et de moelle. Ainsi, même si des recherches restent à développer pour confirmer l'absence apparente de corrélation entre fracturation des phalanges et saisons ou conditions climatiques ponctuelles, rien ne vient là non plus confirmer une telle hypothèse pour le Magdalénien.

La fracturation très régulière des phalanges d'ongulés sur les sites résidentiels magdaléniens pourrait donc trouver d'autres explications. Eugène Morin (2007) propose ainsi qu'un goût pour les acides gras insaturés soit universellement partagé par les humains (« *unsaturated fat is favored over saturated fat in humans* », Morin 2007)¹⁴⁰, en se basant sur diverses sources ethnographiques prétendant que la moelle devient meilleure en goût plus on s'approche de l'extrémité des membres. La préférence gustative pourrait donc être un facteur plus important que l'optimisation économique pour le Paléolithique supérieur, et expliquer la fracturation de phalanges pourtant peu rentables.

Il nous paraît toutefois abusif d'invoquer un « goût universel ». Nous ne sommes pas certain que « le goût » (et la sensation en bouche) soit un principe capable de dicter universellement les limites de ce qu'il convient de faire. Ainsi, l'hypothèse d'une fracturation des phalanges réalisée en raison du goût des graisses qu'elles renferment ne nous semble pas pouvoir être confirmée par la comparaison avec d'autres contextes ethnographiques (on peut savoir, au mieux, que ce type de comportement existe ailleurs). Le goût nous semble être un concept qui nécessite d'être précisé et intégré à une réflexion plus globale, en tant qu'il peut être employé dans un sens social (puisque le goût s'apprend et qu'il est une

139 La pratique de fracturation des phalanges est plus particulièrement attestée pour le Magdalénien, et jusque pendant l'Azilien (Costamagno et Rigaud 2014). On peut en déduire que cette fracturation des phalanges était moins systématique pendant le Solutréen, qui connaît paradoxalement une économie davantage spécialisée sur le renne et des conditions climatiques plus rudes liées au maximum glaciaire.

140 Traduction : « Les humains préfèrent les graisses insaturées aux graisses saturées ».

valeur partagée par une communauté) comme dans un sens biologique lorsqu'il revêt la nuance d'une « palatabilité » universelle (Morin 2007). En définitive, sans un travail de définition rigoureux, le concept isolé de « goût » semble osciller sans cesse entre un arbitraire culturel et un universel naturel.

Enfin, puisque les archéozoologues actuels acceptent la possibilité d'une désarticulation trop importante en regard des buts à atteindre dans le Magdalénien (partie 4, 2.2.3. « Désarticulation »), ne pouvons-nous pas concevoir que d'autres pratiques bouchères, et la fracturation notamment, pourraient être liées à ce types de pratiques qui paraissent simultanément économiques et ritualisées ? En effet, la désarticulation est une étape nécessaire dans un procédé visant à récupérer la moelle enfermée dans les ossements, pour autant, il semble que cette pratique soit parfois d'une intensité et d'une minutie dépassant une logique rationnelle telle que nous la définissons. Si nous observons maintenant une fracturation très intense et exhaustive des ossements à cavité médullaire, qui paraît dépasser un comportement économique rationnel au Magdalénien, ne devons-nous pas envisager la possibilité d'une coloration rituelle de cette pratique, et nous intéresser à son éventuelle parenté avec ce qui a été proposé pour la désarticulation ? Le fait que les phalanges et les mandibules soient parmi les éléments anatomiques comprenant le plus faible contenu médullaire et qu'ils soient systématiquement fracturés sur certains sites, signe-t-il nécessairement des besoins physiologiques en graisse ponctuellement plus importants ? Est-ce réellement l'explication la plus simple et la plus cohérente ?

2.4.3.2. Une ritualisation dans l'intensité du traitement des carcasses

Il nous semble admis qu'un lien existe entre la nécessité de consommer de la graisse et de la moelle dans les régimes fortement carnés des peuples du froid, et les pratiques bouchères du Magdalénien visant à fracturer les ossements à cavité médullaire. Pour autant, l'énonciation de cette évidence ne nous suffit pas à expliquer les pratiques des populations plus en détail. Ceci, de la même manière que la reconnaissance du besoin de s'abriter n'est pas suffisante pour expliquer la complexité des pratiques architecturales développées par un peuple.

La pratique de la désarticulation comme de la fracturation sont vraisemblablement directement en lien avec le besoin de récupération de la graisse et de la moelle contenue dans les os : il faut désarticuler les os préalablement pour ensuite les fracturer. Cela ne suffit néanmoins pas à expliquer le systématisme, et l'intensité apparemment démesurés qui sont déployés par les populations lors de ces phases de boucherie. Ces pratiques, dans la mesure où elles sont intenses et minutieuses au-delà d'une logique économique, réclament des explications supplémentaires.

Cette considération d'une fracturation « aberrante » nous conduit à considérer sous un autre angle la minutie du prélèvement de la viande qui, elle aussi, semble relever d'une attention particulière. Il est probable que cette pratique visait à prélever des filets de viande en vue de séchage, de manière à constituer des réserves prévisionnelles (Soulhier et Morin 2016). Il est néanmoins à remarquer que c'est également une donnée qui vient confirmer la cohérence de la forme générale des pratiques de boucherie propre au Magdalénien moyen, en soulignant la très (trop?) grande intensité et minutie des procédés employés.

Une même conclusion pourrait être tirée de l'observation répétée de la fragmentation volontaire des épiphyses des os longs, sans que cette pratique ne trouve d'explication définitive et systématique dans un but alimentaire ou une utilisation comme combustible¹⁴¹.

Costamagno et David (2009, p.23) posent la question suivante :

«[...] le soin apporté à la boucherie et tout particulièrement à la phase de désarticulation ne pourrait-il pas s'inscrire, comme le propose Abe (2005), dans un cadre rituel, visant à spécifier, pourquoi pas, le respect porté à l'animal que l'on vient d'abattre ? »

Avec cette phrase, il nous semble que les auteurs suggèrent déjà la possibilité que ce « soin apporté à la boucherie » puisse déborder de la seule action de désarticuler les éléments squelettiques, pour embrasser d'autres activités de traitement de la carcasse. Ainsi, nous n'avons fait que préciser cette intuition en pointant certaines observations dont l'explication la plus simple n'est pas le respect d'une rentabilité économique.

Notre propos ici n'est pas d'opposer des pratiques rituelles à des pratiques relevant d'une optimisation économique. L'approche en terme de « ritualisation » (Russel 2011, p.53-54), nous semble plus opératoire. Car, plutôt que d'essayer de décider si une pratique donnée est rituelle ou non, il s'agit de se concentrer sur l'étendue de la ritualisation de chaque pratique. Les aspects rituels ne sont pas des activités indépendantes et séparées. Dans les contextes domestiques et ordinaires, la ritualisation est souvent détectée par une emphase spéciale dans les pratiques (Russel 2011).

Ce qui nous intéresse consiste plus particulièrement, d'un côté à saisir le degré de ritualisation des pratiques bouchères participant à l'économie des populations (qui semble ici relativement important), et d'un autre côté à définir les intentions qui pourraient être véhiculées par cette ritualisation.

141 L'intensité et la minutie des étapes de la boucherie (décharnement, désarticulation et fracturation) signent une particularité du Magdalénien. Pour autant, il existe des exceptions notoires avec notamment Fongaban (Kuntz *et al.* 2016) et Solutré (Turner 2002, 2003). L'investissement moindre constaté sur ces derniers sites pourrait être mis en relation avec la fonction des sites qui semblent être des sites d'abattage ou de boucherie primaire.

En définitive, plutôt que de nous limiter concevoir une « irrationalité du comportement » (en tant que constatation que l'intention observée n'est pas conforme à celle de l'Occident moderne) dans certaines modalités de la boucherie au Magdalénien moyen, nous considérons que ce qui doit être défini c'est l'intention qui pourrait présider à la « rationalité économique intentionnelle » (Godelier 1984) particulière que nous observons dans cette pratique.

2.4.4. Le respect envers l'animal lors de la boucherie : une caractéristique animiste ?

Il est à noter que lorsque Costamagno et David (2009) ou Kuntz et collaborateurs (2016) évoquent la possibilité d'une dimension rituelle de la désarticulation au Magdalénien, c'est en faisant précisément référence à la notion de « respect » qui serait porté à l'animal manipulé, sur la base d'observations ethnoarchéologiques concernant des peuples de la zone circumpolaire (les Evenk de Sibérie observés par Abe 2005 et les Nunamiut d'Alaska observés par Binford 1978).

Cette idée de respect dû aux animaux est en effet particulièrement fréquente dans la littérature ethnographique, et elle est rapportée par de nombreux auteurs, à propos de groupes présents dans diverses zones géographiques éloignées les unes des autres.

Pour Descola (2005, p.35), « dans la plupart des sociétés où la chasse joue un rôle important, c'est en témoignant du respect aux animaux que l'on s'assure de leur connivence : il faut éviter le gâchis, tuer proprement et sans souffrances inutiles, traiter avec dignité les os et la dépouille, ne pas céder aux tartarinades ni même évoquer trop clairement le sort réservé aux proies ».

Ingold indique que chez les Cree du Canada (Ingold 2011a, p.50), « on traite mal un animal si l'on manque d'observer les procédés adéquats, respectueux, au cours du découpage, de la consommation et de la répartition des os, ou si l'on cause une souffrance, une douleur excessive lors de la mise à mort ». L'idée centrale qui dicte cette attitude de respect envers le gibier chez les Mistassini Cree est que ces animaux sont considérés par eux comme des personnes à part entière (Tanner 1979, p.130).

Les Chhipewyan et autres Athapaskans septentrionaux prennent soin de ne pas offenser le gibier en évitant de le mettre en contact avec des femmes pendant leurs périodes de menstruation, d'utiliser des méthodes impropres d'abattage et de traitement des carcasses, de le gaspiller, de laisser les chiens se nourrir directement des restes (Sharp 1988 cité par Russel 2011, p.54).

Dans le groupe Evenk de Sibérie étudié par Abe (2005), un soin particulier est accordé à la désarticulation complète de la carcasse, les os sont conservés aussi intacts que possible, et les éléments

squelettiques sont déposés dans une zone consacrée, l'ensemble de ces actions étant réalisé avec l'intention de montrer un respect rituel pour l'animal chassé (Abe 2005, p.191).

A propos des peuples chasseurs de la taïga, Hamayon (1990, p.391) indique que l'attitude du chasseur demande de la retenue, il ne doit pas fanfaronner, et le triomphalisme est très mal vu. Il faut même éviter de chasser avec un envieux ou un rebelle. Un certain respect est souhaitable lors de la chasse, comme lors du traitement de la carcasse, car la chasse est conçue comme une rencontre entre deux personnes.

Chez les Achuar d'Amazonie, un rituel veut que lors de la première chasse d'un jeune chasseur, celui-ci ne consomme pas sa première proie, au risque de briser un lien fragile qui vient de s'installer entre chasseur et gibier. Il s'agit là d'une délicatesse, d'une « politesse » dont l'objet est d'entretenir des relations sociales (Descola 2005, p.35).

Dans tous ces cas que nous avons recensés, le respect est lié à l'idée d'entretien de bonnes relations entre personnes humaines et « personnes animales ». Par ailleurs, il semble que ces relations respectueuses trouvent leur origine dans le but d'installer ou de maintenir une « circulation » des ressources carnées entre humains et animaux.

Car en effet, en Sibérie par exemple, le gibier est supposé s'offrir au chasseur, et en retour le chasseur doit bien traiter sa proie et la carcasse (Hamayon 1990). Le respect des procédés adéquats laisse espérer au chasseur que les animaux seront conciliants avec lui lors du prochain épisode de chasse. Chez les Cree du Canada également, la chasse d'aujourd'hui dépend des relations personnelles élaborées et suivies avec des puissances animales au cours des chasses antérieures (Ingold 2000). Un mythe des indiens Mistassini indique que les os bien traités se recouvrent de nouveau de chair pour redevenir gibier (Tanner 1979, p.180). Chez les indiens Navajo, un rituel est respecté lors de l'abattage du premier cerf au cours d'un épisode de chasse. Un objet est placé sur la tête de l'animal et une prière est prononcée. Ce rituel est supposé encourager le cerf à revenir lors de chasses futures, se souvenant des traitements respectueux qui lui ont été prodigués (Nelson 1997 cité par Russel 2011, p.54).

Hamayon explique que « la chasse est partout conçue sur le modèle de l'alliance au sens large, ou PRENDRE implique DONNER, sans préjuger des variétés d'expression de ce principe » (Hamayon 1990, p. 393)

En Sibérie, c'est un « contrat » qui semble organiser l'interaction entre humains et animaux chassés sous la forme de l'échange. Nous avons vu cependant que pour Bird-David, le don est supposé inconditionnel chez les chasseurs-cueilleurs, et qu'il n'est pas dicté par un contrat d'échange, même

tacite (voir partie 2, 1.3. « Un animisme social »). Il peut donc paraître contradictoire de se sentir obligé d'entretenir une relation d'échange dans la mesure où les chasseurs-cueilleurs conçoivent leur environnement comme foncièrement « donateur » (Bird-David 1990). Plutôt qu'une entente entre deux parties, les relations sociales qui unissent humains et animaux dans certains contextes se rapprochent effectivement de celles qu'entretiennent les membres d'une même famille. Dans ce contexte, la chasse n'est pas l'échec d'une relation de contrôle ou de capture comme le présente souvent la vision occidentale moderne, « c'est plutôt une tentative, au plus haut point réussie, pour attirer les animaux vivant dans l'environnement du chasseur, à l'intérieur de la sphère familiale de l'être social, et pour établir une base de travail afin d'avoir des relations mutuelles et une vie commune » (Ingold 2011a, p.55).

La relation qui fait de l'animal un proche dans la chasse, un autrui, peut aussi, à l'opposé de l'idée de « don inconditionnel » observé par Bird-David ou Ingold, prendre la coloration d'une pure prédation dans certains collectifs, cette prédation étant alors assimilée à un phénomène de destruction productive. Dans certaines communautés d'Amazonie notamment, la prédation peut ainsi se rapporter à une disposition à incorporer l'altérité (humaine ou non humaine, par la chasse ou le cannibalisme) au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi (Viveiros de Castro 1992 ; Descola 2005). Cette opération de prédation diffère donc diamétralement de l'idée de don inconditionnel et se distingue également de l'idée d'échange tacite ou contractuel. En effet, alors que l'échange implique une réciprocité, le don et la prédation sont unilatéraux.

Toutefois, ces diverses modalités entrent dans un même type de relation pour Descola (2005)(voir partie 2, 2.3. « Les modes de relation »). En effet, toutes ces relations sont réversibles, transitives, et suggèrent la possibilité d'une circulation et d'une égalité des statuts entre les agents. **Echanger, donner, prendre** entrent ainsi dans une même catégorie et se distinguent de **produire, contrôler, transmettre** qui supposent une hiérarchie et une intransitivité des relations (Descola 2005)¹⁴².

Le type transitif des relations concernant la chasse et la consommation du gibier est subordonné à certaines prédispositions en matière d'identification. En effet, comme nous l'avons évoqué à travers

142 Pour Ingold, une des différences fondamentales entre les chasseurs-cueilleurs et les pasteurs réside précisément dans la relation entretenue avec les animaux. Alors que le berger conçoit une relation de domination (hiérarchique) vis-à-vis de ses bêtes, le chasseur conçoit une relation de confiance (équitativaire) avec le gibier (Ingold 2000). Descola remarque que dans les différents territoires de la Sibérie, le mode de relation dans différents domaines varie effectivement avec la pratique de l'élevage ou l'exclusivité de la chasse.

divers exemples, ce type de relation présuppose nécessairement des statuts équivalents entre humains et animaux chassés. S'il est important de montrer du respect à l'animal, c'est parce qu'il est notre égal (une personne), et qu'il peut donc également refuser de nouer des relations cordiales réciproques (voire qu'il peut retourner la relation de prédation envers le chasseur). Par ailleurs, le fonctionnement général du monde doit être conçu de manière à permettre une circulation entre les agents. S'il est important de montrer du respect à l'animal après sa mort, c'est parce que cette action a un effet sur les autres agents (le gibier futur par exemple). Dans ces conditions, il est tout à fait compréhensible que ce type de relation soit plus particulièrement représenté dans le mode d'identification animiste, qui conçoit une continuité des intériorités entre les existants (on y recense des personnes humaines et non-humaines de statuts équivalents), dans lequel on confère une importance particulière à la chaîne trophique (chacun occupe une place définie en fonction de qui il mange et de par qui il est mangé), et dans lequel on prétend qu'il existe un mouvement permanent de recyclage des tissus et des fluides (la même substance circule entre tous les existants et c'est leur forme qui les distinguent entre eux) (Descola 2005).

Ingold (Ingold 2000, p.113) définit l'animisme circumpolaire comme un réseau complexe d'interdépendances réciproques basé sur le don et le prélèvement de substance, et reliant humains, animaux et autres formes de vie. Dans cette perspective, l'existence est suspendue dans un flot, et les formes n'y sont pas permanentes ou pré-ordonnées : portés par le courant, les êtres se rencontrent, fusionnent et se divisent à nouveau, chacun prenant avec soi quelque chose de l'autre (Ingold 2000, p.113). Ainsi, l'abattage et la consommation du gibier ne se réduit pas à un approvisionnement, c'est un renouvellement du monde (« *it is world-renewing* ») (Ingold 2000, p.114).

Une ritualisation dans les pratiques est donc fréquente pour permettre la lubrification de cette chaîne qui opère un mouvement circulaire entre des existants équistatutaires. Ainsi, on comprend mieux pourquoi le traitement adéquat de la dépouille revêt une grande importance. Chez les chasseurs de la taïga :

Il a par ailleurs souvent été remarqué dans des contextes ethnographiques de sociétés de chasseurs que le rapport au gibier et à sa capture trouvait un parallèle avec l'idée de conquête féminine, recouvrant des relations transitives comparables de don, prédation et échange. Chez les peuples de chasseurs de la taïga (tougouses, samoyèdes, Xant, Mansi), on trouve un parallèle évident entre chasse et système matrimonial (Hamayon 1990). La chasse des grands cervidés (rennes, élans...) implique un rapport d'alliance avec l'esprit de la forêt qui est par ailleurs présenté comme un donneur de femmes, un beau père (Hamayon 1990, Descola 2005). « En copulant dans ses rêves avec les filles de celui-ci, le chasseur consomme cette alliance et gagne le droit de recevoir les bienfaits de son beau-père. » (Descola 2005, p.39). En Amazonie, chez les Achuars, alors que la chasse est conçue sous le signe d'une prédation généralisée, on observe des raptés de femmes entre communautés voisines (Descola 2005).

« la vie continue tant que les os subsistent, de sorte qu'en disposant sur de petits échafaudages en forêt le squelette intact de l'animal, son crâne, et parfois ses organes génitaux, on s'assure que son âme retournera au stock commun à son espèce et qu'elle donnera ainsi naissance à un autre individu. Dans la mesure où l'enveloppe corporelle n'est que pure apparence, un vêtement transitoire qui se reconstitue à partir de l'armature osseuse, le chasseur ne détruit pas le gibier, mais se contente de prélever sa chair pour la consommer. Avant d'être déposé en forêt, du reste, le crâne de l'animal aura été amené à la maison et installé à la place d'honneur. En présence des parents et voisins invités pour la circonstance, on organise une fête en l'honneur de son âme, ponctuée de remerciements cérémonieux et d'invitation à retourner chez ses congénères afin de les inciter à rendre visite à leur tour aux humains. »

(Descola 2005, p.40)

Toutefois, si l'application de procédés adéquats pendant la boucherie peut-être incontournable, ce n'est pas nécessairement dans le sens d'un respect envers l'animal plutôt que d'une tromperie envers celui-ci. Tromperie et respect peuvent même se combiner dans la pratique bouchère des collectifs animistes. Alors qu'Abe (2005) explique que la boucherie et ses modalités relèvent d'un traitement respectueux envers l'animal, elle observe également :

« The back of both eyes of meat animals were stabbed at butchery, so the animal could not see how it was being butchered. »¹⁴³

(Abe 2005, p.216)

Une relation sociale proche, de personne à personne, s'observe entre chasseur et gibier, et prend la forme d'une relation transitive permettant la circulation des ressources carnées. L'entretien de cette relation passe le plus souvent par une forme de respect envers l'animal, mais cela ne semble être que l'une des variations qu'offre un système de fonctionnement plus vaste.

La relation de proximité entretenue par les chasseurs (animistes) vis-à-vis de leurs proies n'est ainsi pas à comprendre dans le sens d'une béate « harmonie avec la nature ». C'est une relation qui occasionne au contraire une anxiété et des soupçons chroniques entre organismes-personnes équivalents (Ingold 2000). Et, pour Hamayon par exemple (1990, p.389), « la hantise de la vengeance animale plane sur le chasseur, qui jamais ne semble chasser à l'aise ».

Le mode d'identification animiste génère ainsi régulièrement des modalités bouchères ritualisées, occasionnant des pratiques fluctuant entre respect et manipulation de la « personne » subissant la boucherie, qui reste un proche quoi qu'il en soit.

143 Traduction : « L'arrière des yeux du gibier était percé à l'aide d'un couteau, de sorte que l'animal ne puisse pas voir de quelle manière il était traité lors de la boucherie. »

Les procédés visant à la « gestion de la circulation des substances du gibier », sont particulièrement représentés dans l'animisme en raison de questions métaphysiques propres à ce régime. Une des questions centrales dans l'animisme est effectivement de savoir ce qui subsiste de la subjectivité humaine sous le corps de l'animal ou de la plante qui est mangé (Descola 2005). Le maintien de la vie humaine devant passer par la consommation de « personnes non-humaines », la question se pose effectivement de savoir qui va l'emporter entre les deux corps :

« Si les animaux sont des personnes, en effet, les manger relève d'une forme de cannibalisme que seul l'échange permanent des substances et des principes spirituels entre les principaux acteurs permet, dans une certaine mesure, d'atténuer. »

(Descola 2005, p.37)

Il semble exister diverses méthodes pour faire face au problème. On observe des pratiques impliquant des incantations pour « décontaminer » la dépouille (chez les Makuna), des contreparties qui peuvent être offertes aux animaux ou aux entités qui les gèrent (chez les Desana), ou encore des pratiques qui visent à désobjectiver la nourriture, à la « chosifier » en éliminant en elle ce qui rappelle d'où elle provient (Descola 2005). La boucherie, en tant que moment de transformation de la matière d'un « autre qui doit devenir nous-même » se situe bien évidemment au cœur de ces questions.

Les procédés adéquats lors de l'abattage, de la boucherie, etc. doivent donc être respectés pour deux raisons majeures : favoriser le retour de l'intériorité du gibier vers un continuum qui est un « stock » d'individus potentiellement disponibles dans les chasses futures (donc entretenir des relations cordiales avec les espèces animales dont dépend le chasseur), et parvenir à rendre la chair comestible en la dégageant de toute intériorité animale. Dans tous les cas, il s'agit avant tout de littéralement transformer l'animal, de le faire changer de « forme », puisque c'est cette forme qui lui confère une subjectivité. L'emphase lors de la boucherie, la ritualisation, nous semble être un moyen privilégié de souligner cette action visant à « dépersonnifier l'animal ».

Il nous a été nécessaire de comparer directement la désarticulation intense observée au Magdalénien et la désarticulation intense recensée chez les Evenk ou les Nunamiut pour pouvoir commencer à envisager une possible intention commune de ces deux gestes. Pour autant, la stricte analogie des gestes n'est pas une méthode qui nous paraît nécessaire ou suffisante pour saisir des intentions véhiculées par des pratiques, et nous aimerions proposer une base plus large de l'ordre du « lien de parenté » d'une ritualisation pour appréhender les modalités bouchères du Magdalénien.

Une affirmation de Leroi-Gourhan nous permet d'illustrer notre remarque. L'auteur indique qu'il « serait particulièrement réconfortant d'avoir des éléments positifs dans ce domaine (les dépôts

d'ossements par tas ou dans des cavités), puisqu'il est avéré que chez les Esquimaux de l'Alaska et dans plusieurs groupes indiens, on évitait de briser les os du gibier et qu'on les groupait en tas pour assurer la perpétuation des espèces vivantes » (Leroi-Gourhan 1986, p.15). Or, « l'expérience des fouilles d'Arcy-sur-Cure, où pendant dix-sept ans pas un fragment d'os n'a été sorti sans être localisé topographiquement, fait sentir la difficulté d'une démonstration positive » (Leroi-Gourhan 1986, p.17-18).

Les termes de la comparaison que propose ici Leroi-Gourhan sont ceux de la recherche d'une analogie parfaite du geste pour prouver une intention commune. Or, de même que nous remettons en cause l'idée selon laquelle deux gestes identiques signent une stricte communauté d'intentions (la ritualisation de la boucherie n'implique pas toujours les notions de respect, par exemple), nous soutenons que des gestes apparentés sans être pour autant identiques peuvent se rapporter à un même type d'intention. Il nous semble ainsi qu'en nous attachant à un degré plus élémentaire dans le comparatisme, en mobilisant les modes d'identification proposés par Descola en l'occurrence, nous pouvons constituer des catégories à même d'englober des gestes proches en termes d'intentions sans être strictement identiques.

Dans cette perspective, le soin apporté à l'intégrité des os lors de la boucherie (associée pour Leroi-Gourhan à la pratique de dépôts), comme à l'inverse le soin apporté à la destruction systématique de l'os lors de la boucherie, nous semblent donc pouvoir relever d'un même type d'intention propre à un régime dans lequel les chasseurs et les proies sont tributaires de relations transitives, et dans lequel les substances nécessaires à la vie sont réputées pouvoir circuler (le traitement particulier des os étant une manière de participer à la circulation des substances).

En ce qui concerne le Magdalénien, il ne nous semble pas que l'on puisse avec certitude imputer la notion de respect, plutôt que de tromperie ou d'appropriation autoritaire de l'animal par exemple, à la pratique de désarticulation. Il nous semble toutefois que cette pratique témoigne d'une préoccupation qui pourrait s'apparenter à première vue à celles qui sont caractéristiques des modalités de boucherie dans les collectifs animistes.

En définitive, les modalités de boucherie du Magdalénien moyen trouvent une forte cohésion dans l'intensité et la minutie des procédés de traitement de la carcasse. Or, ces modalités employées paraissent relever d'une certaine ritualisation. Ces pratiques pourraient véhiculer l'intention de transformer l'animal de manière ostensible comme cela s'observe dans de nombreux contextes ethnographiques animistes.

Si une interprétation devait être esquissée à propos des pratiques de boucherie du Magdalénien moyen, et c'est là une hypothèse qui s'avance peut-être un peu trop au regard des informations actuelles, il nous semble que la pratique de la désarticulation, si on l'associe au prélèvement minutieux et systématique de la viande sur les os et de la fracturation quasi-exhaustive des éléments squelettiques de la carcasse, pourrait participer à une volonté de dissoudre l'animal pour le « désubjectiser » par un processus intense de fragmentation - que cette intention soit associée à une attitude respectueuse ou à une tromperie envers l'animal.

Par ailleurs, l'attention particulière accordée au crâne de l'animal abattu est sensible dans le choix de son transport jusqu'aux sites résidentiels, et pourrait venir confirmer l'intention d'agir sur la subjectivité de l'animal (dans la mesure où la tête fait souvent référence à l'intentionnalité animale, comme nous l'avons vu dans la figuration pariétale du Magdalénien moyen, partie 4, 1.4.1.4. « Tête et acéphalie »).

La dimension inter-individuelle est primordiale lors de la chasse dans les collectifs animistes. Testart (2016), oppose les « religions totémistes » aux « religions à interaction avec les animaux ». Et selon lui, les modalités de chasse des sociétés de type B (que nous appelons animistes) se différencient dans la mesure où « le gibier appartient à l'un ou l'autre des chasseurs ou de ceux qui ont contribué de façon décisive à la prise de l'animal. C'est, selon les cas, le premier à l'avoir vu et signalé, ou le premier à l'avoir touché, ou encore le propriétaire de la flèche considérée comme déterminante pour le succès de la chasse » (Testart 2012, p.250). Nous pourrions reconsidérer cette affirmation en y introduisant la nuance que celui qui décide du sort de l'individu animal abattu est précisément l'individu qui a noué le premier une relation avec lui (selon diverses modalités qui varient selon les contextes).

Hamayon (1990, p.295) nous apprend par ailleurs que chez les chasseurs de la taïga, « seule est valorisée la chasse active, impliquant une poursuite de l'animal avec meurtre à l'arc ou au fusil, aux dépens de diverses formes passives, piégeage, postage à l'affût, trappe ». Cette constatation nous paraît confirmer l'importance de la relation individuelle entre le chasseur et le gibier dans l'animisme. Pour autant, dans divers contextes animistes, la pratique existe de chasses collectives avec un abattage en masse (chez les Inuit par exemple) (Binford 1978). Ces abattages en masse pourraient avoir un statut particulier, constituant peut-être aussi une catégorie inférieure sur le plan des valeurs. Pour Abe, une même ritualisation (« *animal ceremonialism* ») est partagée par l'ensemble des groupes de chasseurs circumpolaires, mais, alors que les Inuit font preuve d'exceptions culturelles en tolérant les abattages de masse, le transport complet des carcasses est toujours nécessaire chez les Evenks (Abe 2005, p.96-97).

En ce qui concerne le Magdalénien moyen, quelques sites semblent également se rapporter à des abattage de masse (Fongaban, Solutré) (Kuntz *et al.* 2016, et Turner 2002, 2003). Ces sites montrent des modalités de boucherie moins appliquées et cadrent davantage avec une logique de rentabilité économique. Le nombre important des animaux abattus doit être traité de manière plus rapide et aller dans le sens d'une optimisation. Il est également intéressant de considérer que le traitement boucher est moins respectueux des procédés qui règlent les rapports entre le chasseur et la proie lorsque l'engagement individuel est moins important lors de la chasse (l'abattage de masse étant nécessairement plus anonyme). Ainsi, le changement de la relation lors de la chasse pourrait concorder avec un changement dans la pratique de la boucherie. Le fait qu'une relation soit proche ou distendue avec la proie lors de la chasse pourrait déterminer d'une certaine façon les égards qui seront ensuite montrés à l'animal tué¹⁴⁴.

2.4.5. Le sacrifice animal et l'analogisme

La ritualisation de la boucherie qui s'observe dans l'analogisme peut revêtir différentes formes, mais celle qui nous semble être la plus caractéristique et la plus fréquente est la pratique des sacrifices d'animaux. En effet, ceux-ci sont fréquents dans l'analogisme alors même qu'ils sont inexistant dans le totémisme comme dans l'animisme (Descola 2005). Pour Descola, cette absence de sacrifices dans certains régimes ontologiques ne peut pas être mis en lien avec l'absence de domestication. En effet, le sacrifice humain resterait possible même sans la pratique de la domestication animale, or il n'est pas attesté dans l'animisme et le totémisme. De la même manière, le sacrifice d'un animal sauvage qui pourrait être apprivoisé pour l'occasion n'est pas observé. Bien qu'il existe des mises à mort d'animaux élevés dans certains contextes animistes, celles-ci ne peuvent pas être assimilées à des offrandes.

En Amazonie, les Cashibo apprivoisent un tapir et le consomment ensuite en le pleurant comme s'il s'agissait d'un humain (Descola 2005). Dans le bassin de l'Amour en Sibérie, un ourson est élevé puis consommé rituellement au cours d'une « fête de l'ours ». Il ne s'agit pas de sacrifice à proprement parler

144 Il nous semble que dans l'animisme, une certaine souplesse peut donc être observée dans la chasse et les activités annexes, en raison d'un engagement individuel plus ou moins important. Dans le totémisme en revanche, la boucherie n'est jamais un opportunisme, elle paraît toujours dictée par des règles établies (voir partie 4, 2.4.7. « Totémisme et modalités de la boucherie »). L'existence d'abattage de masse est recensé dans les pratiques des aborigènes australiens (Gould 1967, il cite aussi Finlayson 1935), mais nous n'avons pas pu trouver d'indications sur le fait que ces abattages de masse puissent faire varier ou non les modalités de la boucherie.

dans ces sociétés animiques puisque « l'ours, ou le tapir, n'est pas une victime consacrée à une divinité que l'on souhaite se concilier ; aucun bienfait n'est attendu au terme de la cérémonie, en particulier aucun changement d'état chez ceux qui ont élevé l'animal ou qui l'ont tué ; enfin, l'animal ne peut être remplacé dans la fête par un substitut, y compris de la même espèce » (Descola 2005, p.318).

L'ours et le tapir sont traités comme des personnes et tués avec considération. Ils ne jouent pas de rôle vis-à-vis d'une puissance transcendante et ne constituent pas des passerelles établies entre des entités.

La question qui se pose désormais à nous est de savoir si la pratique du sacrifice peut être perceptible dans l'analyse des assemblages osseux. La mise au jour de méthodes ponctuelles et différenciées d'abattage d'animaux captifs pourrait constituer le meilleur indice d'une pratique du sacrifice (bien que cet indice ne soit ni nécessaire ni suffisant à prouver un sacrifice, puisque des abattages ritualisés existent par exemple dans l'animisme). En ce qui concerne le Magdalénien moyen, les vestiges osseux ne nous donnent de toutes façons pas accès à des connaissances très précises concernant les méthodes d'abattage, et il n'est pas possible de savoir si ces méthodes sont variables dans certains contextes.

Une accumulation de quartiers d'animaux (plus vraisemblablement consommables, mais pas nécessairement) dans une zone précise pourrait éventuellement signer une pratique de sacrifice, d'autant plus si les ossements étudiés ne montrent pas de traces de consommation (ou des traces différentes de la consommation habituelle). Enfin, des preuves que la zone de dépôt a pu être choisie en raison de sa qualité de lieu privilégié pour entrer en communication avec le divin (une connexion physique avec un autel par exemple) constituent un argument supplémentaire, ce dernier étant plus caractéristique.

Les pratiques documentées à l'abri Duruthy (Birouste *et al.* 2016, Birouste *et al.* sous presse, voir partie 4, 4.6.2. « Un dépôt osseux à l'abri Duruthy ») montrent quelques éléments qui pourraient aller dans le sens d'un sacrifice : il existe une accumulation d'éléments squelettiques identiques notamment, et une connexion avec des statuettes qui ont pu être assimilées à des divinités animales¹⁴⁵. En revanche, les éléments squelettiques accumulés (des incisives et des fragments de mandibule) ne constituent pas des parties consommables. Et, dans un style classique du Magdalénien, les statuettes qui sont des figurations réalistes et uniques semblent davantage faire référence à des individus animaux qu'à des divinités intégrées à un panthéon prédéfini (partie 5, 1. « Les formes et les subjectivités »).

145 Pour Arambourou, il ne s'agit effectivement pas de la figuration « d'un cheval », mais de la figuration « Du Cheval » (Arambourou 1962).

Certains dépôts dans des grottes attribués au Magdalénien moyen, parfois en lien direct avec une iconographie pariétale (voir partie 4, 4.6.2. « Les dépôts osseux dans les grottes »), ont pu être interprétés comme étant des offrandes¹⁴⁶. Ces dépôts osseux réalisés dans les grottes pourraient donc avoir pour but de communiquer avec des divinités figurées sur les parois. Il nous semble toutefois que les animaux figurés dans les grottes semblent davantage relever d'individus animaux divers et singularisés que de divinités définies (partie 4, 1.4.1. « Des unités cohérentes »). Il serait donc impropre dans ce cas d'évoquer des sacrifices dédiés à des divinités précises que l'on souhaiterait se concilier, en se basant sur le matériel archéologique actuellement à notre disposition. En effet, l'« adresse » à une entité précise, bien qu'elle ne puisse pas être exclue sur la base de ce que nous observons des pratiques de dépôt du Magdalénien moyen, n'est pas non plus confirmée par l'analyse des vestiges. Par ailleurs, il est à noter que les ossements déposés dans les grottes sont clairement des déchets ou des restes issus d'une boucherie préalable. Or, si ces fragments osseux ont déjà subi un prélèvement des filets, une désarticulation et une fracturation intense les ayant démunis de tout intérêt alimentaire ou technique, s'ils sont des « rebuts », comment pourrions-nous les assimiler à des offrandes ? Tous les objets (outils en silex, fragments de bois animal travaillés, ossements...) déposés dans les grottes ont préalablement été intégrés à une chaîne opératoire classique attestant de leur utilisation par les populations (à l'exclusion peut-être des grandes lames n'ayant pas été utilisées (Angevin et Langlais 2009) et des contours découpés de Labastide n'ayant pas été portés (Fritz et Simonnet 1996), mais dont on ne sait pas s'ils sont déposés, stockés ou cachés dans ces lieux). Ces objets n'ont apparemment pas été produits dans le but d'un rituel, mais ont été remobilisés plus tard dans cette perspective. Les animaux dont les ossements ont été déposés dans les grottes ne semblent donc pas avoir subi de traitement particulier. S'il s'agit donc effectivement de dépôts rituels, on ne peut pas dire qu'il s'agisse de sacrifices, et vraisemblablement pas d'offrandes. Ainsi, les rares indices dans les vestiges du Magdalénien moyen qui pourraient être compatibles avec une pratique du sacrifice d'animaux ne constituent pas des éléments qui sont véritablement caractéristiques de cette pratique.

Si les aspects rituels observés dans les modalités de boucherie du Magdalénien moyen par l'archéozoologie ne paraissent pas réellement incompatibles avec les fondements du mode d'identification analogique, il nous semble néanmoins qu'elles laissent entrevoir un type de relation transitive entre le chasseur et son gibier plutôt qu'une utilisation de l'animal comme objet

146 Il est par exemple signalé, à propos des insertions d'objets dans les parois, qu'« on peut envisager pour ces banals outils, ou rebuts du quotidien, un rôle d'offrande. » (Bégouën *et al.* 2009, p.343)

intermédiaire pour atteindre une puissance transcendante comme dans l'analogisme. Aucun indice ne vient donc appuyer la thèse de l'analogisme dans les modalités de boucherie au Magdalénien moyen.

2.4.6. *Naturalisme et modalités de la boucherie*

Les aspects rituels semblent inexistantes dans la chasse, comme dans la boucherie naturaliste. Les exemples d'abattages rituels que nous connaissons dans les sociétés occidentales actuelles sont généralement à rapporter à des religions s'inscrivant dans un mode d'identification analogiste (Islam et Judaïsme, notamment). Cette absence du rituel dans l'abattage et la boucherie des animaux s'explique par les présupposés qui fondent le mode d'identification naturaliste, puisque l'intériorité n'y est généralement attribuée qu'à l'humanité (Descola 2005). Ainsi, le naturalisme connaît un amoindrissement des relations entre humains et non-humains (Descola 2005), et l'exploitation industrielle a pu réduire l'animal à l'état d'objet, ou de pure matérialité au moment de la boucherie en s'appuyant sur des bases théoriques préexistantes (Ingold 2000).

Ces considérations concernent plus particulièrement le traitement boucher des animaux d'élevage, et parfois la chasse du gibier sauvage. La relation observable entre humains et animaux familiers dans les contextes des sociétés occidentales actuelles semble en revanche relever d'un autre ordre. Ainsi, les animaux familiers peuvent plus facilement être assimilés à des sujets contredisant les fondements du naturalisme : ils peuvent faire l'objet de sépultures sur le modèle de celles habituellement consacrées aux humains (Baratay 2003), et nous observons que leur consommation alimentaire est strictement taboue. Avec la modernité, la « sarcophagie », la propension à manger de la viande sous la forme d'une substance non identifiable en tant qu'animal, progresse largement face à la « zoophagie », la consommation d'un animal identifiable (Fischler 1990). La sarcophagie pourrait s'apparenter à un mouvement de négation de l'animalité de la viande. Ainsi, jusqu'à aujourd'hui, l'animal est devenu de plus en plus sujet dans la famille (on lui attribue un « prénom »), et de plus en plus objet dans l'agro-alimentaire.

Cette difficulté à contempler un animal dans l'assiette pourrait toutefois trouver son origine dans l'écart qui se réduit entre humain et animal dans les conceptions occidentales (dans les sciences, dans le Droit, etc.), et dans un besoin ressenti d'occulter l'abattage et la consommation de l'animal. L'accroissement du végétarisme (et du véganisme), comme la prise en compte de la souffrance animale (voir le récent article de Loi L214) pourraient, paradoxalement, constituer d'autres indices d'une même remise en cause de certains soubassements du naturalisme dans les sociétés occidentales.

Nous ne souhaitons néanmoins pas développer davantage ces quelques réflexions sur la relation à l'animal et au traitement de sa carcasse dans le naturalisme, et nous préférons renvoyer le lecteur vers des spécialistes du sujet.

En définitive, nous pouvons affirmer que la ritualisation que nous observons dans la gestion des carcasses animales au Magdalénien moyen : la désarticulation qui semble « trop » poussée (tout comme possiblement le prélèvement des filets et la fracturation), le transport préférentiel des crânes sur les sites résidentiels sans fondements économiques, et la pratique du dépôt des restes de boucherie dans les grottes à proximité des ornements sont clairement incompatibles avec un mode d'identification naturaliste.

2.4.7. Totémisme et modalités de la boucherie

En ce qui concerne le totémisme australien, la chasse et les activités de boucherie qui en découlent semblent particulièrement encadrées par les règles de la parenté.

Testart nous apprend que « le chasseur aborigène australien rapporte lui-même son gibier mais, dans bien des descriptions, il le dépose aux pieds d'un ancien et s'en détourne. [...] des données convergentes montrent que ce n'était pas lui qui distribuait son gibier : les beaux-parents, les affins ont des droits prioritaires sur les prises. Il n'en est même pas le principal bénéficiaire : il sera souvent servi le dernier et n'aura que des restes » (Testart 2012, p.214). Ainsi, « les ayants droits sont définis en dehors du déroulement même de la chasse » (Testart 2012, p.251)

Nous trouvons une confirmation de ce fonctionnement dans une étude à visée ethnoarchéologique concernant des Ngatatjara, des Pitjantjatjara et quelques Pintupi du Désert de l'Ouest en Australie (Gould 1968). Les observations de Gould montrent que la première phase de division de la carcasse se fait principalement au profit de la belle-famille de celui qui a abattu l'animal. C'est d'abord le beau-père et ses frères, puis les beaux-frères qui ont la priorité sur le choix des pièces. C'est ensuite au tour des frères du chasseur de choisir, d'abord l'aîné (*kuta*), puis les frères plus jeunes (*malanypa*). Si l'épisode de chasse compte peu de participants, ces parents peuvent prendre plusieurs morceaux.

« After relatives belonging to these categories have chosen their portions, the spearman may take whatever remains. [...] If a large party has been hunting together, the spearman may not get any

*meat at all other than the innards. However, by virtue of his kinship ties to the other men, the spearman is entitled to share in the distribution of game killed by someone else in the party*¹⁴⁷»

(Gould 1968, p.55)

Testart précise que les modalités de partage sont différentes entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades de type A et de type B (Testart 2012), classement des sociétés humaines qui semble se superposer en partie au classement des sociétés entre animisme ou totémisme ontologique par Descola. Ainsi, selon Testart (2012, p.250), contrairement au fonctionnement rigide lié aux règles de parenté dans les sociétés totémistes (de type A), c'est le chasseur qui est propriétaire du gibier et qui est responsable de la distribution des parts de chacun dans les sociétés animistes (de type B).

Gould remarque que les modalités générales de partage qui sont à l'œuvre dans la division du gibier chez les populations de chasseurs australiens qu'il a étudié s'étendent également à de nombreux autres domaines (Gould 1968, p.55). Il semble effectivement que lorsque l'on tente d'appréhender le système totémique de manière globale, sans isoler *a priori* un domaine économique, certaines lois de fonctionnement générales paraissent se rapporter au cosmos dans son ensemble. En effet, bien que les rapports de parenté notamment définissent l'usage légitime et normal du territoire et de ses ressources (Godelier 1984), des règles générales qui englobent entre autres ces rapports de parenté trouvent leur origine dans des conceptions plus vastes. Car en effet, le collectif qu'implique l'ontologie totémique ne se limite pas à une division en institutions claniques humaines (Descola 2005) au sein desquelles présideraient les seuls rapports de parenté. Dans cette perspective, si la chasse est effectivement dépendante de la parenté et de divers réseaux sociaux (mythiques, familiaux, territoriaux, etc.), elle dépend également de conceptions plus vastes qui se rapportent à des classes totémiques. Il faut garder à l'esprit que, dans le totémisme, les entités véritablement reconnues comme étant des sujets sont les êtres du Rêve, infusés dans des entités très diverses (Descola 2005). Ainsi, les humains et leurs rapports ne constituent pas la mesure de toutes choses dans le totémisme. Dans l'Australie aborigène, les humains sont en réalité des sujets par dérivation ou par procuration, en tant qu'il sont les incarnations des âmes-enfants (Descola 2005) (voir partie 2, 2.2.2. « Le totémisme »). En ce qui concerne les animaux, ils ne sont pas considérés comme des personnes ou des sujets : ils sont attirés à un totem et ne peuvent pas se reproduire avec des espèces différentes (alors que les humains peuvent s'apparier avec les humains d'un

147 Traduction : « Après que les parents appartenant à ces catégories aient choisi leurs portions, le chasseur [*the spearman*], donc plus précisément le lanceur] pourra prendre ce qui reste. [...] Si un groupe important participe à la chasse, le lanceur peut n'obtenir aucune viande à l'exception des tripes. Néanmoins, en vertu de la parenté qui le lie aux autres participants, il pourra bénéficier d'une part lors de la distribution de la carcasse d'un gibier tué par une autre personne au cours de la chasse ».

autre totem). L'individu animal est donc avant tout l'émanation d'une classe totémique. En cette qualité, il doit être traité d'une manière convenue, adéquate avec son statut, et donc d'une manière qui est préexistante à sa personne et qui fait référence à son espèce¹⁴⁸.

C'est dans cette perspective que la chasse dans le totémisme est liée à la préexistence d'un ordre des choses, et ne se limite pas à une relation directe avec un animal (Ingold 2000). Si la chasse et la boucherie se plient à des lois prédéfinies, c'est donc en vertu d'un fonctionnement global selon des classes totémiques, qui préside aux rapports des différents existants (humains et non-humains), et ce n'est pas imputable aux seuls rapports de parenté au sein de clans homogènes d'humains. Au-delà d'une importance de la parenté humaine, c'est la cosmologie dans son ensemble qui instaure les règles de la chasse et de ses activités annexes.

« The relation between human and animal is subsumed by the relation of both to the ancestral powers of which they are the living incarnations. ¹⁴⁹ »

(Ingold 2000, p.113)

Ainsi, lorsque Testart explique que le chasseur n'est pas celui qui distribue la viande, il faut avoir conscience que ce n'est pas, non plus, une autre personne qui décide de cette distribution et de l'attribution des parts à chacun. Le beau-frère, le beau-père ou une autre relation encore, accède à tel ou tel morceau en sa qualité de parent bénéficiaire, mais il ne décide pas des morceaux à attribuer aux autres, car le découpage et la distribution sont prédéfinis, et il ne dispose donc pas d'un pouvoir plus important que le chasseur dans ce processus. Quand viendra son tour d'abattre l'animal, la part qui lui reviendra sera calculée selon le même procédé.

Descola (2005) souligne que, dans le totémisme, l'importance de l'échange en tant que schème de relation permet de relier divers ensembles qui sont séparés de fait par la distribution mythique des existants. La répartition des parts de gibier semble relever de cette préoccupation. La notion de transmission, et donc de hiérarchie et d'irréversibilité que semble impliquer les règles de parenté entre les individus, sont davantage de l'ordre de l'actualisation régulière des règles instaurées par les êtres du Rêve (règles qui sont toujours vivaces dans le présent), plutôt que des inégalités de fait entre personnes ayant des statuts foncièrement distincts.

148 Pour Russel (2011, p.25, p.169), dans les contextes totémistes, les espèces animales sont traitées comme des entités unitaires plutôt que comme des groupes d'individus, et les chasseurs font généralement référence aux humains comme étant des individus et aux animaux comme étant des espèces.

149 Traduction : « La relation entre un humain et un animal est subsumée par la relation que chacun d'entre eux entretient avec les pouvoirs ancestraux dont ils sont les incarnations vivantes. »

Il nous semble que la boucherie et ses règles de découpe et de partage se rapportent à la reproduction d'un monde lui-même pré-découpé. Pour illustrer les faits, nous nous intéresserons aux modalités de boucherie proprement dites telles qu'elles sont décrites par Gould (1968). Cette boucherie se réalise toujours en deux phases : dans un premier temps, une découpe en grands morceaux est mise en œuvre par le chasseur et ses compagnons peu après la mise à mort et la cuisson de l'animal, et dans un deuxième temps, les quartiers sont re-divisés au camp entre les personnes présentes¹⁵⁰.

La première division qui est opérée en quartiers ne dépend pas du nombre de personnes présentes, mais elle est intrinsèque à l'espèce animale concernée (Gould 1968, p.54). Lors de la boucherie d'un kangourou par exemple, l'animal est systématiquement découpé en neuf portions prédéfinies et nommées, sans qu'il n'y ait de lien avec le nombre de personnes qui vont ensuite se partager la viande (Gould 1968, p.54).

Les quartiers sont les suivants (figure 38):

« [...] *kata* (head and neck), *witapi* (back), *karpa* (in two halves, each with a rib section and forefeet attached), *tjunta* (two pieces, each consisting of a leg and thigh), *yangkalpa* (a large "U"-shaped piece of rump meat, cut into two halves), and *wipu* (tail). The hind feet (*tiina*) are cut off before cooking and thrown away »¹⁵¹.

(Gould 1968, p.54)

En ce qui concerne l'émeu, il sera toujours partagé en quatre portions prédéfinies :

« [...] *kultu* (foresection, including head, neck, and breast), *karilpa* (hindsection, including tail, which is rich in fat), and *tjunta* (two pieces, each consisting of a large leg and thigh)¹⁵². »

(Gould 1968, p.54)

Testart (2012, p.251) indique que « les ayants droits sont définis en dehors du déroulement même de la chasse ». En définitive, ce sont non seulement les ayants droits, mais la découpe et le nombre de morceaux qui sont définis en dehors du déroulement de la chasse et du nombre de participants. Les procédés présidant à la découpe lors de la boucherie, tout comme la part qui doit être attribuée à chacun, préexistent à l'événement spécifique de la rencontre des deux individus que sont le chasseur et

150 La cuisson est un préalable systématique à la segmentation (cf *infra*).

151 Traduction : « *kata* (la tête et le cou), *witapi* (le dos), *karpa* (en deux moitiés, chacune avec sa partie des côtes et le membre antérieur attachés), *tjunta* (deux morceaux, chacun constitué d'une jambe et une cuisse), *yangkalpa* (un grand morceau de viande en U prélevé dans la viande de la croupe, et coupé en deux moitiés), et *wipu* (la queue). Les pieds (*tiina*) sont sectionnées avant cuisson et rejetés ».

152 Traduction : « *kultu* (la partie avant, comprenant la tête, le cou et la poitrine), *karilpa* (la partie arrière, comprenant la queue, riche en graisse), et *tjunta* (deux morceaux, chacun constitué d'une grande jambe et sa cuisse) ; »

sa proie. Dans le totémisme, ces procédés se rapportent à des gestes précis, définis par une opération mythique qui est à la fois antérieure et qu'il est nécessaire de réactualiser sans cesse.

Par ailleurs, la chaîne opératoire de boucherie semble très largement subordonnée à cette nécessité de partager l'animal selon le procédé adéquat, en un nombre de part défini et immuable. En effet, le gibier est toujours cuit selon le même procédé avant la découpe en quartiers (Gould 1968, p.50), et ceci quelle que soit l'espèce concernée, probablement pour faciliter un partage convenable de l'animal.

Le gibier est rôti directement sur les braises jusqu'au refroidissement de celles-ci (pendant environ 40 à 50 minutes) quelle que soit la taille de l'animal. Dans ces conditions, le gibier de petite taille est davantage cuit que le gibier de grande taille (Gould 1968, p.50). La cuisson est relativement légère à l'extérieur, et l'intérieur est largement cru (Gould 1968, p.53). Cette opération de cuisson et de première découpe se fait généralement bien avant l'arrivée au camp (sauf si le gibier est abattu en proximité directe du camp). De sorte que lorsque la viande est consommée au camp, elle se trouve être à la fois quasiment crue et froide.

Cette cuisson ne semble pas en lien avec le goût des populations, puisque le procédé de cuisson est fixe pour toutes les proies et dans tous les contextes et qu'il prime sur les modalités de la consommation (la viande peut-être crue ou cuite et froide ou chaude en fonction de circonstances qui ne sont pas laissées à l'appréciation des consommateurs). Enfin, la cuisson de l'animal qui est opérée sans ôter la peau empêche la réalisation postérieure d'industrie à base de fourrure ou de cuir. Lorsque la remarque est faite par Gould (1968) de l'intérêt d'une cuisson dans ces conditions, la réponse qui est donnée par les aborigènes est celle de la facilitation de la division de la carcasse qui doit suivre. La découpe des morceaux suivant les modalités requises semble en effet plus facile à mettre en œuvre sur la peau rendue tendre et le corps raidi par une légère cuisson préalable (Gould 1968, p.53) :

« Roasting stiffens the whole carcass and makes the skin weak and easy to cut »¹⁵³.

(Gould 1968, p.53)

L'animal est donc rôti de manière homogène sur son enveloppe superficielle, et le corps est traité comme une entité complète prête à être divisée. Cette division paraît dans ces conditions être l'objectif primordial de la boucherie.

Cette façon de découper l'animal en divers éléments prédéfinis nous rappelle par ailleurs les procédés de la figuration totémiste. Ingold, dans un chapitre consacré à la figuration des animaux

153 Traduction : « Le rôtissage durcit toute la carcasse et rend la peau fragile et facile à couper ».

(Ingold 2000, « *Totemism, animism and the depiction of animals* », p111-131), présente la peinture aborigène d'un kangourou qui constitue à la fois une planche de « boucherie mythique » d'un ancêtre de la forme d'un kangourou exposant comment doit être distribuée la viande de ce gibier, et qui constitue à la fois une façon de représenter le paysage (figure 39). Il est intéressant d'observer la correspondance de cette figuration mythique avec le schéma réalisé par Gould sur la base de ses observations ethnoarchéologiques (figures 38 et 39).¹⁵⁴

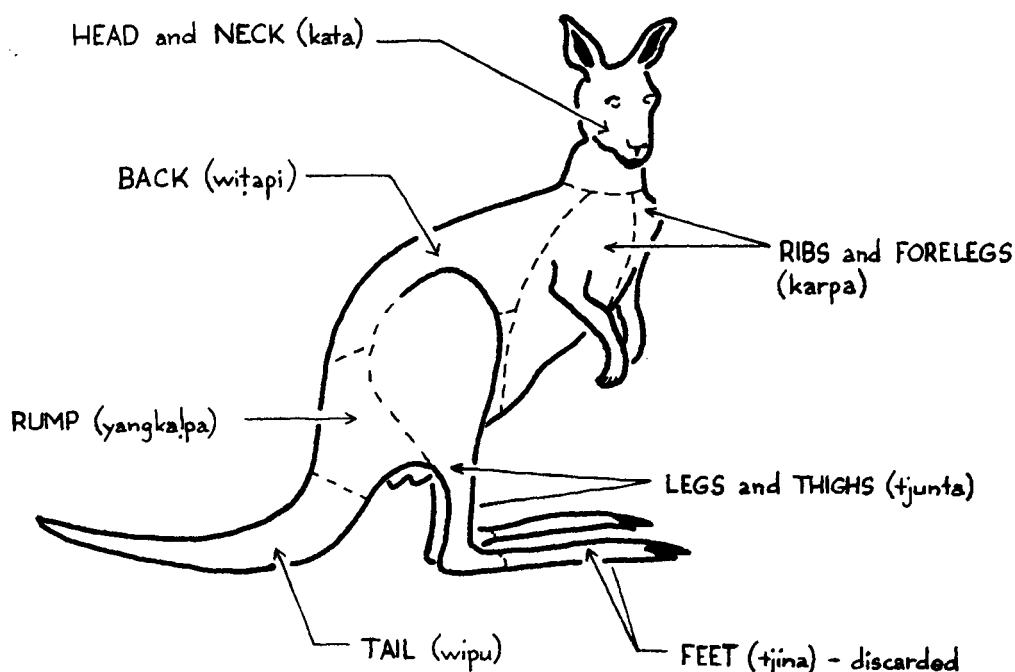


Figure 38 – Conventions de segmentation dans la boucherie des kangourous (Gould 1968), sur la base d'observations ethnoarchéologiques de populations aborigènes du désert de l'ouest australien.

154 Il existe dans la figuration australienne, des peintures concernant la boucherie qui peuvent être profanes ou sacrées, qui peuvent concerner le gibier et donc être des planches didactiques, ou concerner les êtres du Rêve et figurer l'instauration des modalités de découpe héritées d'un temps mythique (Descola 2005). Ces deux types de figuration ne montrent que peu de différences dans la mesure où elles se rapportent à des animaux de formes identiques (voir partie 2, 2.2.2. « Le totémisme »).



Figure 39 – Peinture représentant la planche de boucherie mythique du kangourou (*antilopine kangaroo*), avec un esprit *mimih* (Namerredje Guymala, dans Ingold 2000).

Dans les conceptions aborigènes, les êtres émergent du paysage pour vivre puis il y sont réintégrés. Les notions de paysage, de figuration et de traitement des espèces sont donc souvent imbriquées. Gould (1968), confirme ces liens pour les communautés qu'il a étudiées. Il évoque en effet (Gould 1968, p.47) un lieu appelé *Mitika*, qui fait référence à un animal du nom même de *Mitika* (le rat-kangourou, *Bettongia penicillata*) que l'on chasse préférentiellement dans cette zone précise. Dans cette zone se trouvent des peintures rupestres représentant des empreintes de ce même *Mitika*, se rapportant probablement au passage d'un ancêtre mythique.

En général, les figures totémiques ont une forme picturale établie. Le même animal est toujours représenté selon les mêmes modalités. Il ne se situe pas dans une scène narrative, car l'animal n'est pas dans le monde, il est un monde (Ingold 2000). Il n'y a rien au-delà de son contour fixe. On note de ce fait une importance des indications qui sont à l'intérieur du corps : le style X-ray, la présence d'outils, diverses indications concernant l'animal, etc. De façon analogue, il existe dans la boucherie une manière établie de dépecer l'animal. Celui-ci est toujours découpé selon les mêmes modalités. L'animal est également conçu comme un monde clos, son enveloppe de peau n'est pas prélevée, préservant son intégrité jusqu'à sa division en quartiers prédéfinis, qui sont également une manière de partager le monde.

Il nous semble que la boucherie et ses modalités constituent un domaine particulièrement signifiant dans le régime ontologique totémiste. La question se pose cependant de la signature archéologique de telles pratiques. En effet, si la première phase de dépeçage en grands quartiers pourrait être caractérisée par des marques d'une grande régularité, la deuxième phase de découpe et de distribution à l'intérieur du camp vient probablement brouiller cette première vision. Par ailleurs, nous manquons d'informations quant au traitement ultime des ossements des animaux consommés. Nous noterons toutefois que rien dans les modalités de la boucherie observées pour le Magdalénien moyen (prélèvement des filets crus, désarticulation et fragmentation intenses, intérêt pour les crânes et dépôt des restes osseux issus de la boucherie) ne suggère directement des procédés inspirés par un totémisme ontologique, ou des procédés existants dans des contextes totémistes. Que ce soit dans les techniques de la boucherie ou dans le transport, les différences de traitement entre les espèces semblent notamment plutôt minimales pour le Magdalénien moyen.

2.4.8. Les objectifs divergents du schéma opératoire de traitement boucher des aborigènes australiens et des populations du Magdalénien moyen

Comparons la chaîne opératoire de traitement boucher caractéristique du totémisme australien, et les modalités de boucherie connues dans le Magdalénien moyen :

Dans la boucherie des aborigènes australiens, c'est l'objectif d'une première division en grands quartiers prédéfinis pour chaque espèce qui oriente l'ensemble des opérations, ceci pour des raisons liées à la cosmologie. La cuisson (très normative) dans la peau de l'animal est un moyen d'accéder plus aisément à cet objectif. Le transport des carcasses jusqu'au campement est également subordonné à ce premier objectif, puisque chaque bénéficiaire désigné par son lien de parenté se voit attribuer un morceau et doit le ramener jusqu'au camp pour y réaliser une deuxième phase de partage.

Dans le Magdalénien moyen, c'est l'extraction de graisse et de moelle (probablement consommée crue) qui semble être l'objectif directeur. Cette extraction implique un schéma en diverses étapes successives (le même pour tous les grands gibiers) : le dépouillement de l'animal, le décharnement minutieux, la désarticulation poussée des éléments anatomiques, et la fracturation quasi-systématique des os (certaines de ces étapes paraissent montrer un degré relativement important de ritualisation). Notre présentation est bien évidemment un résumé schématique qui ne prend pas le temps de décrire l'éviscération, l'extraction des tendons, le prélèvement de la cervelle, de la langue, des sabots etc. qui sont documentés au Magdalénien moyen. Il ressort néanmoins du schéma général magdalénien une déconstruction intense et progressive de la carcasse, de l'enveloppe extérieure vers l'intérieur le plus profond de l'animal, qui ne s'accorde pas avec la nécessité d'un partage préalable en grands quartiers établis. Cette pratique semble donc difficilement compatible avec le modèle de boucherie totémiste observé en Australie. En revanche, dans la chaîne opératoire de traitement boucher du Magdalénien moyen, apparaissent des procédés, des manières de faire, qui montrent clairement des analogies avec les pratiques animistes.

En effet, les pratiques rituelles de boucherie observées au Magdalénien moyen ne s'attachent pas en premier lieu à des procédés rigides concernant des distinctions préexistantes entre des catégories d'existants (les espèces en tant qu'elles représentent les classes totémiques auxquelles elles se rapportent) mais à des modifications générales de la forme de ces existants. Or, dans l'animisme, lorsqu'il y a une ritualisation dans la boucherie, il semble qu'elle s'observe précisément avant tout dans l'intention de « dépersonnaliser » ostensiblement un gibier-personne en lui ôtant sa forme et sa subjectivité, ceci dans le but de permettre à sa substance d'intégrer une autre forme et à son intériorité de regagner un

continuum global des intériorités ¹⁵⁵(pour autant, des traitements particuliers à chaque espèce peuvent être observés, voir par exemple Abe 2005, p.215).

La boucherie totémiste paraît être l'occasion de confirmer ou de réactualiser le partage inhérent au monde. Puisque l'animal est un monde, son partage doit suivre de grands principes établis et aboutir en quartiers qui eux-mêmes seront distribués selon un ordre fixé permettant un échange entre divers partis en présence. La boucherie du totémisme pratique un partage du monde soumis à de grands principes préexistants, à l'instar des mythes fondateurs de l'Australie aborigène qui voient la division d'un continuum selon des classes totémiques.

La boucherie animiste, quant à elle, est basée sur l'idée de circulation d'un flux de la substance par le don, la prédation ou l'échange. Les procédés adéquats doivent être respectés lors de la boucherie pour permettre de désolidariser la subjectivité de l'individu de son enveloppe charnelle, et de renvoyer l'intériorité du gibier vers un réservoir depuis lequel le gibier pourra éventuellement reprendre forme. Car, c'est la forme bien plus que la substance qui détermine la subjectivité et l'intentionnalité dans l'animisme. Le démontage des formes jusqu'à l'accession à la « substantifique moelle » qui constitue l'objectif premier de la boucherie au Magdalénien moyen s'accorde ainsi particulièrement bien avec les intentions caractéristiques de la boucherie animiste. La boucherie de l'animisme déconstruit des centres d'intentionnalités autonomes pour les refondre dans un continuum duquel ressurgiront des formes qui vont se particulariser, comme lors du premier partage du monde dans les mythes fondateurs animistes.

Alors que le monde totémiste est essentialiste, le monde animiste est basé sur le dialogue et l'interaction entre existants (Ingold 2000, p.114). En effet, « dans un système animiste [...] la chasse affecte la circulation de la force vitale entre humains et animaux et contribue ainsi directement à la régénération du monde vivant auquel les deux participent. Les animaux offrent quelque chose de leur potentialité et de leur substance aux êtres humains pour qu'ils puissent vivre, et les humains, en retour, respectent le traitement adéquat des animaux morts, assurant ainsi la libération de leur force vitale et par conséquent leur réincarnation ultérieure » (Ingold 2000, p.114).

Précisons que nous sommes conscients que notre opposition entre les modalités bouchères totémistes et animistes dépend largement d'une opposition entre les pratiques observées en Australie, et

155 Il a été remarqué que les crânes des ongulés étaient généralement parmi les éléments fréquemment transportés sur les sites résidentiels, sans que cela n'ait de lien avec un comportement économique rationnel. Cela pourrait confirmer une pratique centrée sur la notion de subjectivité de l'animal. Par ailleurs, les ossements issus de la boucherie font parfois l'objet de dépôts dans les grottes. Cette pratique semble suggérer l'idée de « recyclage » ritualisé des ossements après leur utilisation dans l'alimentation.

celles observées dans les zones circumpolaires. Or, cela pourrait occasionner certains biais dans la mesure où, d'une part, les climats et les environnements y sont très distincts, et d'autre part, les connaissances des pratiques bouchères sont inégales dans les divers contextes ethnographiques.

Les différences dans la composition du régime alimentaire des aborigènes australiens et des peuples de chasseurs dans des environnements froids, pourraient ainsi constituer un déterminant non négligeable dans les pratiques bouchères. Nous avons déjà évoqué la nécessité d'une consommation importante de moelle et graisse lorsque le régime alimentaire est très carné dans les milieux froids. En Australie en revanche, la consommation de viande semble ne pas dépasser 50 % du régime alimentaire des aborigènes (Gould 1968, p.41). Il nous serait donc particulièrement utile de pouvoir pondérer nos conclusions par l'analyse ethnoarchéologiques de modalités bouchères de groupes animistes qui ne soient pas dans un contexte de climat froid. Ceci dans le but d'observer plus précisément, non pas s'ils consomment la moelle et la graisse, mais si leurs procédés lors de la boucherie véhiculent également l'intention de transformer une personne en substance. Il nous semble néanmoins que les exemples que nous avons extraits de la littérature ethnologique répondent en partie à ce questionnement par l'affirmative.

*

Nous avons observé à travers les traces laissées sur les ossements animaux dans les assemblages attribués au Magdalénien moyen un ensemble de pratiques de boucherie qui sont caractéristiques d'un mode d'identification animiste. En revanche, ces traces paraissent incompatibles ou peu caractéristiques des modes d'identification analogiste, naturaliste ou totémiste.

La minutie et l'intensité du décharnement, de la désarticulation et de la fracturation des ossements au Magdalénien moyen pourraient véhiculer l'intention de modifier la forme de l'animal pour lui

enlever sa subjectivité. Ceci paraît d'autant plus vraisemblable que les crânes des animaux semblent être parmi les éléments les plus valorisés par les chasseurs dans la mesure où ils sont préférentiellement ramenés sur les sites résidentiels. Or, de la même manière que la tête est particulièrement importante dans la figuration des individus au Magdalénien moyen, sa mobilisation lors des modalités bouchères pourrait relever d'une préoccupation pour l'individu que constitue le gibier abattu. Par ailleurs, quelques indices nous laissent envisager que cet investissement dans la boucherie pourrait être proportionnel à l'investissement personnel du chasseur lors de la chasse. En définitive, l'analyse comparée des buts recherchés dans la boucherie animiste ou totémiste nous laisse peu de doutes quant à la coloration plus probablement animiste des modalités de la boucherie du Magdalénien moyen.

III – Le traitement des corps humains

« Mourir est le nord de la viande »

Bernard Noël, *Présent de papier – trois lettres verticales*, 2009.

Il pourrait paraître hors-sujet de discuter du traitement des corps humains au sein d'une étude consacrée à la relation entre humains et animaux au Magdalénien moyen. La prise en compte de ces pratiques se situe pourtant au cœur de notre problématique, puisque la distinction de statut entre ossements humains et animaux dépend précisément de l'ontologie, et de la manière de concevoir, classer et juger les différents existants. La manière de traiter les cadavres humains, et sa comparaison avec le traitement des carcasses animales, peut ainsi nous apporter des informations sur un système plus vaste dans lequel est incluse la relation des humains aux animaux.

Toutes les sociétés ont à gérer la matérialité des corps vivants et, « le traitement des cadavres constitue un cas particulier du problème plus général de la gestion des déchets » (Leclerc 1990, p.15). Cette gestion des déchets se traduit par l'abandon, la destruction ou l'évacuation des cadavres (Leclerc 1990). Cette affirmation est indéniable, mais il serait délicat de présumer *a priori* de l'utilité ou de l'inutilité de certains ossements, car le statut de déchet, tout comme la manière de les traiter, sont relatifs. La distinction entre ce qui relève du déchet ou de la relique n'est pas universelle. Toutes les sociétés doivent gérer des déchets, s'alimenter, se reproduire etc., pour autant, les formes sont diverses de systèmes de parenté, de cuisine ou de pratiques funéraires.

Ainsi, le traitement des cadavres est une pratique dont certains développements sont matériels mais qui ne constitue pas une institution indépendante des autres pratiques sociales et, « la mort fait l'objet d'une production d'un imaginaire social et culturel que prolonge un ensemble de rites et de pratiques symboliques institutionnalisées par lesquelles la mort se retrouve socialisée et adaptée à la société qui la pense et la vit » (Vernant 1985). De ce fait, les modalités funéraires véhiculent nécessairement des intentions. Or, ces intentions pourraient peut-être nous apporter des indications en terme de mode d'identification.

Il nous paraît intéressant dans un premier temps de questionner le traitement des ossements humains au Magdalénien moyen tel qu'il est rapporté par les archéologues spécialistes de la question. Nous tenterons ensuite de réaliser un état des lieux de la question dans différentes ontologies et cerner les pratiques du Magdalénien moyen en termes de mode d'identification.

3.1. Etat des lieux du traitement des corps humains au Magdalénien moyen

Il existe relativement peu de découvertes récentes à signaler dans les pratiques funéraires pour la période concernée, or la documentation est souvent incertaine lorsqu'elle provient de fouilles anciennes (Henry-Gambier 2014). Nous nous baserons ici largement sur les travaux de synthèse récents de Dominique Henry-Gambier et de Jörg Orschiedt.

Pour le Magdalénien dans son ensemble et à l'échelle européenne, moins d'une dizaine de sites ont livré des squelettes plus ou moins complets, et les fragments de crânes, de mandibules et les dents isolées dominent l'échantillon anthropologique magdalénien (Henry-Gambier 2014). Les restes osseux et dentaires semblent peu représentatifs des populations d'origine (Henry-Gambier 2014).

3.1.1. Les sépultures primaires

« Une sépulture primaire correspond au dépôt d'un cadavre dans un lieu définitif » (Henry-Gambier 2014, p.53). La question de la sépulture est à première vue particulièrement intéressante pour notre

étude, puisqu'elle est, d'une manière très claire, la preuve matérielle d'une intention. En effet, « une sépulture n'est pas un vestige accidentel. Sa mise en place est délibérée ; les restes humains n'y ont pas été abandonnés mais déposés : on a voulu, explicitement, accomplir les gestes funéraires dont nous voyons les traces » (Leclerc 1990, p.14).

L'attribution culturelle des sépultures est toutefois un exercice délicat, et il est particulièrement complexe de les associer avec certitude à des couches archéologiques au sein de séquences qu'elles peuvent perturber par leur confection. Par ailleurs, la datation absolue des ossements humains n'est pas fréquente en raison de leur fragilité et de leur rareté (Barshay-Szmidt *et al.* 2016).

Quelques sépultures primaires indiscutables attribuées au Magdalénien sont toutefois recensées :

Saint-Germain-la-Rivière (Gironde), Laugerie-Basse (Dordogne), et Lafaye (Tarn et Garonne) ont fait l'objet de datations et d'études relativement récentes (Gambier *et al.* 2000). L'individu de Chancelade a été récemment ajouté à cet ensemble (Henry-Gambier 2014 ; Henry-Gambier *in* Barshay-Szmidt *et al.* 2016). La sépulture de El Miron (Cantabrie) devrait également y être associée (Straus *et al.* 2011). Enfin, il est probable que la sépulture de Cap-Blanc (Dordogne), dont la publication n'est que partielle, soit elle aussi contemporaine du Magdalénien (Henry-Gambier 2014 ; Henry-Gambier *in* Barshay-Szmidt *et al.* 2016). Ces sépultures primaires seraient donc actuellement au nombre de six. Les datations obtenues à Saint-Germain-la-Rivière, Chancelade, Laugerie-Basse, Lafaye, Cap-Blanc, se situent à la croisée du Magdalénien inférieur et du Magdalénien moyen ancien, entre 19 500 et 18 000 Cal BP, et il demeure délicat de décider de leur attribution avec certitude (Henry-Gambier *in* Barshay-Szmidt *et al.* 2016).

En ce qui concerne les deux squelettes très fragmentaires signalés à Duruthy (Lartet et Chaplain-Duparc 1874), ils pourraient correspondre à deux sépultures primaires individuelles, Sorde 1 et Sorde 3, éventuellement contemporaines et attribuées au Magdalénien moyen. L'hypothèse actuellement la plus probable est celle de « deux dépôts intentionnels (peut-être deux sépultures primaires ?) perturbés naturellement par la chute de blocs de voûte » (Henry-Gambier 2006, p.73).

Les quelques sépultures primaires mentionnées pour le Magdalénien moyen montrent quelques points communs, toutefois assez limités (Henry-Gambier 2006, 2014):

Toutes proviennent d'abris et sont situées dans le sud-ouest de la France. Le corps, lorsque sa position a été observée, est toujours en position fléchie sur le côté gauche (Cap Blanc, Chancelade, Lafaye, Saint-Germain-la-Rivière). Les causes du décès ne sont jamais élucidées. « A Cap Blanc, des pierres sont mentionnées. A Saint-Germain-la-Rivière, une fosse étayée par des dalles est décrite. Dans les autres sites, l'existence d'une fosse est très incertaine. Toutefois, dans tous les cas il s'agit de

véritables inhumations » (Henry-Gambier 2014, p.55). A Laugerie-Basse, le défunt est inhumé habillé de vêtements ornés de coquillages (des cyprées, disposées par deux). A Saint-Germain-la-Rivière, des coquillages et des canines de cerfs gravées se trouvaient à hauteur de thorax. A El Miron, la relation n'est pas connue entre les parures et le corps. Très souvent, l'ocre est attesté par des traces rouges abondantes sur les os (Laugerie-Basse, Chancelade, Saint-Germain-la-Rivière, El Miron). Dans la totalité des cas, le dépôt d'offrandes funéraires (faune, outils, armes...) est indémontrable faute d'enregistrement rigoureux des données de terrain.

Quatre des défunts sont des femmes adultes (Cap Blanc, Chancelade, Lafaye, Saint-Germain-la-Rivière). Le défunt de Laugerie-Basse est un homme. Le sexe de l'adulte d'El Miron et de l'enfant de l'abri Lafaye sont indéterminés (Henry-Gambier 2014).

Le seul enfant est celui de l'abri Lafaye âgé de trois ans au plus, qui avait été déposé à côté d'une femme (Gambier *et al.* 2000). Il s'agit vraisemblablement d'une sépulture primaire double secondairement remaniée (Gambier 1990). L'enfant de la Madeleine, quant à lui, relève sans doute d'une sépulture azilienne ou laborienne et non magdalénienne (Gambier *et al.* 2000, Henry-Gambier 2014).

Quelques rares sépultures primaires sont connues pour le Paléolithique supérieur, excepté pour l'Aurignacien et le Solutréen, et il ne semble pas exister de spécificité marquante du Magdalénien moyen. Par ailleurs, les indices d'évolution sont ténus voire inconsistants entre Magdalénien moyen et Magdalénien supérieur (Pétillon *et al.* Magdatis 2016, Barshay-Szmidt Magdatis 2016).

Le nombre très restreint de sépultures primaires attribuables au Magdalénien moyen plaide en faveur d'une sélection des personnes inhumées (Henry-Gambier 2006, p.73)¹⁵⁶. Nous ignorons toutefois quels pouvaient être ces critères de sélection. L'âge ou le sexe ne semble pas pouvoir être retenu au regard de l'hétérogénéité du corpus qui est pourtant très réduit (un homme, quatre femmes, et deux indéterminés dont un enfant).

Le critère du statut social a été avancé en raison des parures exceptionnelles qui peuvent être associées à des corps, dans les sépultures de Saint-Germain-la-Rivière (Vanhaeren et D'Errico 2003) ou de Duruthy (Chauvière 2001), par exemple. Il a été proposé que la riche parure retrouvée associée à la défunte de Saint-Germain-la-Rivière « pourrait marquer l'appartenance de cette femme à un groupe social privilégié » (Vanhaeren et D'Errico 2003, p.195), faisant du statut social un critère possible de sélection des personnes à inhumér. Ce critère ne semble toutefois pas satisfaisant, car la richesse dans la

156 Ceci, notamment lorsque l'on compare ce nombre restreint avec le nombre plus important de restes humains épars.

tombe n'est pas forcément le reflet de la richesse du défunt (Testart 2012, p.229). Testart (2012) rapporte (et cite Mowat 1953, p.176-177) l'exemple des Ihalmiut, les « Eskimo caribous », qui pratiquent des dépôts funéraires répétés et impliquant un long temps de travail, mais n'ayant pas d'autres significations que des témoignages d'affection.

D'avantage qu'un geste soulignant nécessairement le statut exceptionnel d'une personne ou d'une sépulture, les quelques parures complexes retrouvées associées aux défunts prennent place avant tout « dans une société que nous connaissons, par ailleurs, par des milliers d'objets de parure d'ivoire retrouvés dans les habitations qui prouvent un usage habituel et très pratique de la parure » (Taborin 2004, p.197). Il est également à noter que les coquillages présents dans les sépultures « ont d'abord été portés durant la vie, leur état d'usure le prouve largement : il ne s'agit que très rarement d'une parure funéraire. » (Taborin 2004, p.71). Il semble probable que « les cadavres n'avaient pas été dépouillés de leurs parure et sans doute pas de leurs vêtements dans la mesure où certains de ces ornements faisaient partie intégrante du costume » (Sacchi 2003, p.111). Il est observable par ailleurs que les parures découvertes dans les sépultures ne sont pas standardisées et reflètent ainsi difficilement des statuts sociaux. Pour Testart (2012), celles-ci sont plus probablement liées à des classes d'âges ou elles sont distinctes entre chaque individu. Les parures retrouvées dans les sépultures pourraient être le produit de plusieurs générations d'accumulation et de réinterprétations des éléments comme le montre l'hétérogénéité des différentes pièces du « collier » de Duruthy (Chauvière 2001). Ainsi, les parures exceptionnelles, découvertes dans des états de conservation privilégiés associées à des défunts dans des sépultures, pourraient d'abord refléter la richesse et la variété de la parure Magdalénienne, sans que cela ne signe nécessairement de claires hiérarchies sociales.

En définitive, pour le Magdalénien, il est délicat de discuter des critères qui présidaient à la sélection des rares individus dont le corps a été déposé dans une sépulture.

« Les hypothèses en faveur d'une sélection sur le sexe, l'âge au décès, l'appartenance à un groupe social particulier ou sur le contexte du décès ne sont pas invraisemblables mais, avec au plus six exemples insuffisamment documentés, il est imprudent de conclure. »

(Henry-Gambier 2014, p.57)

3.1.2. Les ossements épars

La rareté des sépultures pendant le Magdalénien suggère l'existence d'autres pratiques funéraires contemporaines (Henry-Gambier 2006, Testart 2012...).

Ce sont en réalité les os fragmentaires et/ou isolés et les dents qui constituent l'essentiel de l'échantillon anthropologique magdalénien. De nombreux vestiges d'adultes et d'enfants sont effectivement trouvés en position détritique dans les niveaux archéologiques, et certains portent des traces qui impliquent une intervention sur le cadavre. Il est possible que ces comportements constituent une alternative à la sépulture primaire (Gambier 1996). S'il est envisageable que certains de ces vestiges trouvés en position détritique puissent résulter du remaniement de sépultures primaires, des modifications anthropiques sur certains os impliquent une intervention sur le cadavre « frais ».

Françoise Le Mort et Dominique Gambier (1992) signalent que 232 individus étaient connus en France pour le Magdalénien dont seuls neuf (soit 5,6%)¹⁵⁷ étaient « vraisemblablement inhumés ou représentés par une part importante du squelette ». Les éléments osseux issus des autres individus théoriques se répartissent en deux ensembles, numériquement presque équivalents :

« 90 (40%) ont fait l'objet d'un traitement particulier et 125 (54%), très fragmentaires, ne présentent aucune trace intentionnelle apparente. »

(Le Mort et gambier 1992, p.29)

La sépulture est donc loin d'être le geste le plus fréquent, la « norme », dans le traitement des carcasses humaines, puisque plus de 90 % des individus théoriques du Magdalénien sont représentés par des restes fragmentaires et des éléments squelettiques isolés, provenant d'autres contextes que sépulcraux. Il n'existe pas de preuves de prélèvement volontaire de certains os sur les squelettes des sépultures, qui pourraient constituer « l'explication en négatif » de la présence de ces ossements épars. Il s'agit d'une pratique qui ne semble pas en rapport avec les sépultures.

Si toute époque livre, peu ou prou, des restes humains hors sépulture, il est rare d'atteindre pareilles proportions. Dans l'Épigravettien d'Italie, en partie contemporain du Magdalénien, on connaît à l'inverse, « une majorité de squelettes proprement inhumés, une cinquantaine sur un total d'environ 60 : près de 85 % » (Crubézy *et al.* 2000, p.62-63). De plus, à l'inverse de leurs contemporains de l'Italie épigravettienne, les sépultures magdaléniennes n'ont pas livré d'objets d'accompagnement qui méritent à coup sûr le qualificatif de mobilier funéraire (Henry-Gambier 2006, p.73).

Ces remarques soulignent le choix positionnel, le contraste culturel existant entre les deux complexes voisins (bien que le peu de sépultures magdaléniennes et l'ancienneté fréquente de leur fouille soient à prendre en compte dans cette comparaison)¹⁵⁸.

157 Bien que ces chiffres pourraient être à réévaluer actuellement, ils donnent une bonne image des proportions à envisager.

On trouve ces ossements humains disséminés dans les sites d'habitat. Il n'existe que peu d'informations sur d'éventuelles associations de ces ossements avec d'autres vestiges, et ils sont donc considérés comme étant des rejets, généralement retrouvés dans les mêmes zones que les ossements d'animaux, sur les sols d'occupation.

Il est difficile de déterminer une possible sélection des individus pour ces éléments disparates, on sait qu'ils concernent des enfants, de la naissance à l'adolescence, et des adultes des deux sexes (Orschiedt 2013). Le sexe est toutefois impossible à déterminer avec certitude sans la présence des os du bassin.

Certain de ces restes révèlent des traces de manipulation intentionnelle, pour la plupart des stries de découpe. Les traces les plus nombreuses sont celles qui indiquent le prélèvement des chairs, et la grande majorité de ces traces se trouvent sur le crâne et les mandibules. La prégnance des restes crâniens (dont dentaires) semble par ailleurs évidente, et, étant donnée la bonne conservation des éléments osseux présents dans certains des sites concernés, une conservation différentielle de ces éléments en raison de facteurs taphonomiques peut être exclue. L'hypothèse d'une sélection délibérée paraît donc à retenir (Orschiedt 2013).

Ces pratiques concernant le traitement des morts semblent connaître une relative stabilité durant l'ensemble du Magdalénien et dans toutes les zones géographiques concernées par cette culture (Pétillon *et al.* 2016 ; Barshay-Szmidt *et al.* 2016).

Dans les Pyrénées, 321 fragments anatomiques humains disparates provenant de 15 sites attribués au Magdalénien moyen ou supérieur sont signalés, qui correspondent à un NMI de 81 individus théoriques (Gambier 1996). Parmi ceux-ci, il a été dénombré 68 % d'adultes et 32 % de juvéniles (avec un âge dentaire entre 1 et 15 ans). Le sexe, ainsi que la cause de la mort, ne sont pas déterminables.

« La région la mieux représentée est la région céphalique. Les os du squelette postcrânien sont rares quelle que soit la classe d'âge. »

(Gambier 1996, p.268)

Sur quelques sites, cette sur-représentation des crânes est clairement intentionnelle, mais elle pourrait également être accentuée par des conditions taphonomiques et un probable ramassage sélectif pour les sites anciens (Gambier 1996).

A Isturitz, les fouilles menées par Passemard et Saint-Périer ont permis la découverte d'un important assemblage de restes humains composé d'adultes et d'individus immatures dans la Grande Salle. Des

158 Ces remarques confirment également la nécessité d'écarter l'explication évolutionniste qui verrait dans la sépulture un progrès évident du primitif vers la modernité – si cela était encore nécessaire.

datations radiocarbone directes indiquent que la plupart de ces ossements sont attribuables au Magdalénien moyen (Henry-Gambier *et al.* 2013). Un élément daté du Magdalénien supérieur (Henry-Gambier *et al.* 2013) semble confirmer la permanence de ce type de pratique au-delà du Magdalénien moyen. Plus de 80 % de l'assemblage est constitué d'éléments fragmentaires issus du crâne et de la mandibule. Des modifications intentionnelles indiquent un traitement des corps qui atteste de pratiques de décharnement, désarticulation, fracturation intentionnelle, ainsi que du façonnage et de la gravure (figurative et géométrique) (Henry-Gambier 1990-1991).

« La localisation et les caractéristiques des stries témoignent d'un processus de décharnement actif avec séparation du squelette céphalique du tronc, désarticulation de la mandibule et parfois d'autres parties du cadavre.»

(Gambier 1996, p.270)

Tous les âges sont représentés (avec 31 adultes, 12 adolescents et enfants), et « l'étude des caractères discrets ne permet pas de prouver des relations de parenté « étroites » entre les individus. » (Gambier 1996, p.270).

Des restes fragmentaires représentant de 24 à 54 individus ont été mis au jour dans la grotte du Placard (Charente). Ces vestiges sont issus des niveaux archéologiques correspondant au Badegoulien ou au Magdalénien inférieur, mais l'absence de datations directes empêche une attribution culturelle précise. On y observe une très large dominance des crânes, avec seulement 14 % d'éléments post-crâniens, qui concernent des adultes comme des enfants (Le Mort et Gambier 1991). La découverte d'éléments post-crâniens humains lors de fouilles récentes, ainsi que leur identification dans l'assemblage des ossements animaux soulève des doutes quant au dépôt exclusif d'éléments crâniens sur le site (Henry-Gambier et Fauchoux 2012). La quasi-totalité des fragments crâniens et des mandibules montrent des stries de découpe et des traces de fracturation volontaire sur os frais. Un prélèvement systématique des muscles et de la peau sont observables (Le Mort et Gambier 1991), et cinq « coupes crâniennes » ont été manufacturées (Bello *et al.* 2011).

38 restes crâniens et post-crâniens issus du contexte Magdalénien supérieur à Brillenhölle en Allemagne montrent des traces de désarticulation, de décharnement et un « nettoyage » minutieux des tissus mous, probablement peu de temps après la mort, et antérieur au dépôt des ossements (Orschiedt 2013). On dénombre une fréquence de 64 % de stries sur les restes humains pour un moyenne évaluée de 21 % à 26 % sur des assemblages osseux animaux bien conservés selon l'auteur (Orschiedt 2013). Il en déduit que « la majorité des stries de découpe sur les restes humains ne résultent pas d'un traitement boucher « normal », mais d'un décharnement considérablement plus intense et minutieux » (Orschiedt 2013, p.123).

La fréquence des stries de découpe sur les ossements humains issus du Magdalénien a été interprétée comme l'indice d'un possible cannibalisme. Bien que les preuves d'enlèvement de la chair ne prouvent pas nécessairement la consommation de cette chair (des exemples ethnographiques montrent que cette pratique peut également être une forme poussée de « toilette funèbre », Crubézy *et al.* 2000), l'hypothèse de pratiques cannibales semble de plus en plus partagée par les spécialistes. Les questions d'un cannibalisme alimentaire ou rituel (et d'un exo-cannibalisme ou endo-cannibalisme) restent en discussion parmi les chercheurs.

« Certains auteurs, vu la rareté des sépultures primaires magdaléniennes y compris au Magdalénien moyen, interprètent ces restes comme résultant de pratiques funéraires autres que l'inhumation primaire avec ou sans épisodes de cannibalisme et/ou de comportements impliquant un culte des ancêtres avec conservation de relique (Henry-Gambier et Fauchoux 2012 ; Orschiedt 2013). D'autres auteurs, en référence aux données ethnographiques, selon lesquelles ce type de pratiques serait réservé aux ennemis, considèrent qu'elles sont la preuve de relations guerrières entre groupes avec chasse aux têtes par exemple (Boulestin 2012). »

(Henry-Gambier 2014, p.56)

Enfin, de la même manière que les dents animales perforées sont courantes dans la parure corporelle du Magdalénien (Taborin 2004) (voir partie 4, 4.4. « Les formes recueillies dans la parure corporelle »), il existe quelques exemples de dents humaines perforées ou de pendeloques réalisées à partir d'éléments squelettiques humains dans le Magdalénien : deux incisives, trois canines et une prémolaire avec des perforations sont issues du Magdalénien supérieur ou final de la grotte de Bédeilhac (Ariège) (Le Mort 1985). Le Magdalénien de Saint-Germain-la-Rivière a également fourni une deuxième prémolaire supérieure qui était perforée à l'extrémité de la racine (Le Mort 1985).

Le crâne, sur-représenté dans ces ossements humains épars, semble faire l'objet d'une attention particulière¹⁵⁹. Par exemple, « à Isturitz, les Magdaléniens ont indiscutablement pratiqué le décharnement et la découpe de cadavres d'adultes et d'enfants et conservé tout ou partie de la région céphalique, le reste du corps étant détruit abandonné ou enfoui en dehors de l'habitat fouillé. Ils ont en outre façonné et/ou gravé les parietaux de quatre adultes » (Gambier 1996, p.274). Un façonnage d'os de la tête osseuse ou de crânes s'observent à la grotte d'Isturitz, Enlène, le Morin, Gough's cave, Brillenhöle, Masycka, etc. (Henry-Gambier 2014). Bégouën *et al.* (1936) signalent un mandibule striée

159 Selon Orschiedt (2013, p.126) « *the human body as well as the human remains in general and especially the skull had a significant importance during the Magdalenian* ». Traduction : « le corps humain tout comme les restes humains en général, et particulièrement le crâne, avaient une grande importance pendant le Magdalénien ».

et ocrée à Enlène issue des niveaux magdaléniens. Cette pièce montre des traces de décharnement et de façonnage. A Lortet, une portion d'hémimandibule droite d'enfant, montre des stries de décarnisation (selon Heim 1986, cité par Gambier 1996) et, à Gourdan, une mandibule humaine travaillée semble avoir été perdue (Piette 1891, cité par Gambier 1996). Ainsi, « la forte représentation des os de la voûte, le façonnage de certains plaident en faveur d'un intérêt particulier pour le crâne, d'une valeur qui lui était attachée. » (Gambier 1996, p.274).

*

En résumé, un nombre restreint de sépultures primaires est attribuable au Magdalénien moyen. Pour autant, ces sépultures paraissent relativement hétérogènes. Ces quelques sépultures concernent des hommes, des femmes et un enfant, et les critères de sélection sont inconnus. Les défunts sont parés, et l'inhumation accompagnée d'un dépôt d'ocre. Ces objets de parure qui accompagnent les défunts paraissent liés à leur vie quotidienne, et ne semblent pas véhiculer un prestige social particulier. Le dépôt d'offrandes funéraires n'est assuré dans aucun cas. Par ailleurs, la sépulture n'est pas le traitement le plus fréquent pour les carcasses humaines, et la très grande majorité des individus théoriques du Magdalénien sont représentés par des restes fragmentaires et des éléments squelettiques isolés, ne provenant pas de contextes sépulcraux. Certains de ces restes révèlent des traces de manipulation intentionnelle, qui indiquent un traitement boucher (prélèvement des chairs, désarticulation, etc.). La grande majorité de ces traces se trouvent sur le crâne et les mandibules, qui font l'objet d'une attention particulière (façonnages, perforation, intensité de la boucherie, etc.), et qui sont par ailleurs des éléments anatomiques souvent sur-représentés dans les gisements. Ce traitement appliqué aux corps humains serait plus intense que celui qui concerne la boucherie des animaux.

3.2. Modes d'identification et gestion du corps des défunts

La question se pose d'éventuels traitements du corps humain qui seraient caractéristiques de différents modes d'identification. Les préoccupations sont toutefois largement divergentes entre archéologie et ethnographie concernant les pratiques funéraires (Testart 2012), et les informations matérielles précises à propos du traitement des corps humains s'avèrent relativement rares dans l'ethnographie. Or, ce sont précisément ces pratiques matérielles, que nous pourrions envisager de comparer aux traces qui s'observent sur les ossements humains du Magdalénien moyen et qui pourraient nous aiguiller dans notre recherche.

3.2.1. *Naturalisme et gestion du corps humain mort*

En ce qui concerne les pratiques funéraires existant dans le naturalisme, nous ne développerons pas longuement un exposé qui paraîtrait banal, dans la mesure où les lecteurs de ce travail ont vraisemblablement été sensibilisés à cette question dans leur expérience personnelle.

La pratique qui semble de très loin la plus répandue dans le naturalisme est celle qui consiste à faire disparaître le corps mort de la vue des vivants. Que ce soit par l'inhumation ou la crémation, le corps doit être « extrait du monde ». Toutes les formes de corps humains morts sont extraites du social, et seule la science, et notamment la médecine (parfois également la justice par l'intermédiaire de la médecine légale) se réserve la possibilité d'accéder à des corps ou des éléments de corps humains morts. La physicalité du corps du défunt est donc taboue, alors que son intériorité doit être conservée par les vivants sous différentes formes. Ce qui est partagé par les vivants de l'intériorité du défunt est avant tout lié à la mémoire. En premier lieu, ce sont les objets mais aussi les propriétés immatérielles du défunt qui sont transmises en héritage à sa descendance (des droits et des devoirs).

Par ailleurs, le portrait, en tant que témoin de l'intériorité (Descola 2010b), est une figuration du défunt acceptable dans le naturalisme (et des photographies peuvent éventuellement orner des sépultures dans des cimetières, et demeurer en possession des proches). L'épithaphe fonctionne également comme la condensation posthume d'une intériorité, un résumé de la personnalité qui doit rester dans la mémoire des vivants.

Un lieu précis est choisi pour recevoir les restes des défunts, et c'est généralement un lieu dont le fonctionnement est collectif (c'est le cas notamment des cimetières et des *colombarium*). Cet aspect

collectif n'est toutefois pas indispensable puisque la dispersion des cendres est également un moyen accepté de faire disparaître le corps. Dans ce dernier cas, même si la disparition du corps semble totale, le défunt est généralement rattaché, au moins symboliquement, à un lieu ou un paysage permettant de « ranger le mort dans la mémoire » à une place précise. Nous remarquons que le refus des lieux destinés au recueillement n'existe que dans les cas de pratiques qui sont assimilées par nos sociétés à des « crimes contre l'humanité » (charniers, génocides, « disparitions », etc.). Dans un mouvement inverse, ce sont donc des « lieux de mémoire » physiques qui permettent de commémorer ces événements tragiques.

La comparaison rapide de ces quelques pratiques funéraires avec celles qui sont recensées au Magdalénien nous suffit à constater qu'elles sont diamétralement opposées : alors que dans le Magdalénien moyen les restes de corps humains sont majoritairement manipulés et demeurent à la vue de tous, dans les sociétés naturalistes, le corps mort est systématiquement évincé (et l'intériorité est conservée par les vivants).

3.2.2. Analogisme et gestion du corps humain mort

Dans l'analogisme, l'héritage matériel et immatériel est particulièrement important entre les morts et les vivants. C'est un mode de relation intransitif qui règle des rapports « verticaux » entre les ancêtres et les vivants. C'est notamment par le biais de la filiation que s'opère la transmission, mais aussi par une emprise des morts sur les vivants (Descola 2005) (voir partie 2, 2.2.4. « L'analogisme »).

La présence d'un culte des ancêtres semble ainsi particulièrement représentative de l'analogisme. Hamayon (1990) oppose par exemple deux groupes d'Evenks, d'un côté ceux qui pratiquent la chasse, et de l'autre ceux qui pratiquent l'élevage. Pour Descola (2005), ces deux groupes se distinguent par leur mode d'identification, et le type de relation qu'ils mobilisent dans divers domaines pratiques. Hamayon observe qu'un chamanisme est pratiqué par les chasseurs, mais que c'est un culte des ancêtres qui s'observe chez les éleveurs. Ainsi, chez ces derniers, les relations sont « non d'alliance mais de filiation, non horizontale mais verticale, non de réciprocité, mais de subordination » (Hamayon 1990, p.634).

Le culte unidirectionnel des ancêtres en Afrique de l'Ouest est également particulièrement représentatif de cette situation. Dans ce contexte, rien n'échappe à la juridiction des morts, et une dette est systématiquement contractée par les vivants à l'égard des morts. Ainsi, le culte est ainsi moins un

honneur rendu, un hommage, qu'une tentative de réconciliation avec des morts (Descola 2005). C'est un culte unidirectionnel.

La mort en Chine, montre traditionnellement la pratique d'un culte des ancêtres. Dans les régions du Sud-Est du pays, ce culte s'observe notamment sous la forme de l'existence concrète de temples lignagers. Il faut s'assurer la bienveillance des morts par des dons, et le culte des ancêtres est encadré par des lois étatiques instituées (Thoraval 2014).

Dans ce contexte, on postule par ailleurs une pluralité des âmes dans chaque corps¹⁶⁰. Ces âmes se divisent en deux types : de nature yang et de nature yin. On compte généralement 3 âmes de nature yang (lumineuses et légères) et 7 âmes de nature yin (sombres et lourdes). La mort provoque la séparation de ces éléments, et le rituel funéraire consiste à trouver une place pour ces diverses âmes. Les âmes yang trouvent résidence dans le temple lignager ou l'autel domestique. Quant aux âmes yin, elles restent accrochées au cadavre et disparaissent du souvenir des vivants (sauf si un problème provoque l'apparition d'âmes errantes). Les âmes yang sont donc dirigées vers un temple de résidence. En revanche, la pratique ne montre pas forcément de correspondance entre le lieu de l'inhumation du corps et la localisation des temples lignagers. Les restes du défunt peuvent, par ailleurs, trouver leur place définitive dans un cimetière collectif ou dans un lieu défini par un spécialiste de la géomancie (Thoraval 2014).

En Inde, la mort est liée à une conception hiérarchique de l'univers (Galey 2014), qui est caractéristique de l'analogisme. Le meilleur lieu pour mourir est sa propre demeure qui est assimilée à un microcosme de l'univers. Le meilleur moment est défini par l'astrologie, donc par la correspondance de la biographie et du trajet des corps célestes. Enfin, une conduite vertueuse et un respect des rites traditionnels durant la vie implique une meilleure place dans la roue des futures renaissances (jusqu'à s'en émanciper)(Galey 2014). Ces pratiques montrent une profonde homologie entre le corps et le cosmos, qui est particulièrement fréquente dans le mode d'identification analogiste (Descola 2005). Et, « à la différence de notre conception occidentale de l'individu qui nous fait agir et percevoir comme si nous étions chacun des entités singulières autonomes et absolues, les systèmes hindous ne s'éprouvent et n'agissent que par les relations qu'ils développent avec d'autres et les relient en en faisant à la fois des parties interdépendantes d'un tout – la famille, la lignée, la sous-caste, les autres castes – et des entités

160 La multiplication et la combinaison des principes qui président à l'intériorité des existants est fréquente dans l'analogisme, et on compte par exemple 32 âmes pour chaque individu humain chez les thaïs bouddhistes (Formoso 2014). Ce fonctionnement fait écho à la multiplication des signes disparates et aux réseaux de sens qui permettent de structurer les mondiations analogistes.

composées d'éléments partageant et échangeant des substances organiques, matérielles avec d'autres personnes insistant sur la nature fluide, plurielle et ouverte de la personne. » (Galey 2014, p.264).

Plus concrètement, la préparation du cadavre est ensuite réalisée par les épouses de la maison et le cortège est composé sur la base des liens de parenté. Un prêtre est chargé de l'incinération, permettant d'éviter l'apparition d'un spectre. Les cendres sont recueillies dans une urne et immergées plus tard dans une rivière. Finalement, « les os à demi calcinés sont également ramassés pour être inhumés derrière la maison, là même où sont enterrés les placentas des nouveaux-nés. » (Galey 2014, p.256)¹⁶¹.

Ces quelques exemples nous montrent que les traits les plus caractéristiques de l'analogisme trouvent certains développements dans les pratiques funéraires des sociétés concernées par ce mode d'identification (l'homologie entre un macrocosme et un microcosme, la multiplication des unités composant les existants, les complexes réseaux de sens permettant de structurer le monde, le mode de relation transitif entre ancêtres et vivants, etc.).

Certaines modalités liées à des pratiques analogistes, et notamment liées à un culte des ancêtres, pourraient laisser des traces archéologiques : une ritualisation importante et récurrente dans la gestion des corps, une conservation de certains éléments conçus comme des reliques, une concentration des ossements dans des lieux précis, une re-mobilisation régulière des ossements, etc. Pour autant, ces traces ne semblent ni systématiques dans un culte des ancêtres ni exclusives à un culte des ancêtres¹⁶². Ainsi, à moins de fonctionner à la fois à la manière d'un faisceau de présomptions caractéristique et en étant incompatibles avec des intentions issues d'autres modes d'identifications, ces traces laissées ne seraient ni nécessaires ni suffisantes à déterminer une ontologie analogiste.

La très grande variété du traitement matériel des morts au sein des contextes analogistes nous laisse également peu d'espoir quant à la définition d'un mode d'identification sur la base de l'analyse des traces techniques laissées sur les ossements. Car en effet, en contexte analogiste s'observent la crémation, l'inhumation, la conservation des ossements d'ancêtres, et même un endo-cannibalisme (une toilette funèbre particulièrement poussée peut signer un hommage rendu au mort dans le cadre

161 Des sacrifices humains permettant de se concilier des entités divines, et fonctionnant sur le même modèle que les sacrifices animaux (partie 4, 2.4.5. « Le sacrifice animal et l'analogisme ») sont une possibilité non négligeable dans l'analogisme (ils existent chez les Incas, dans l'Égypte des Pharaons, etc.).

162 Ainsi, le culte des ancêtres en Chine ne laisse pas de traces archéologiques évidentes puisque les temples lignagers n'abritent que les âmes et non les corps, par exemple. Par ailleurs, les traces archéologiques évoquées peuvent également se rapporter à d'autres modes d'identification, voir *infra*.

d'un culte des ancêtres). Les ossements peuvent être déposés dans des lieux collectifs ou dans des lieux individuels et isolés.

En définitive, nous remarquons qu'en ce qui concerne le Magdalénien moyen, rien n'indique clairement l'existence d'intentions attribuables à un mode d'identification analogiste, mais rien ne permet d'exclure *a priori* cette possibilité. La présence d'une ritualisation du traitement des ossements humains sensible dans la minutie et l'intensité des pratiques de boucherie, la sélection préférentielle de certains éléments anatomiques sur les sites résidentiels et la conservation (et la suspension probable) de certains fragments de corps (dents, crânes, mandibules qui sont parfois perforés) pourraient s'accorder avec un culte des ancêtres, sans pour autant en être particulièrement caractéristique.

3.2.3. Totémisme et gestion du corps humain mort

Dans le totémisme australien, autant la cosmologie semble pouvoir s'accorder sur la nature et le devenir général des défunts, autant la pratique et le traitement effectif du corps mort semblent extrêmement variables et inégalement documentés.

Nous prendrons l'exemple des Ngaatjatjarra qui constituent un groupe dialectal issu du bloc culturel des aborigènes présents dans le désert de l'ouest, en Australie, pour aborder le sens accordé à la mort dans le totémisme (en nous appuyant très largement sur les travaux de Dousset 2014). Dans le cycle de reproduction humaine conçu par ces populations, d'un côté, les femmes transmettent leur sang menstruel à l'enfant à naître, qui constituera sa chair indispensable ; et de l'autre, les hommes transmettent leur sang à tous les enfants indifférenciés et de manière indirecte, par l'intermédiaire des figures mythiques pour lesquelles ils possèdent l'autorité rituelle. Ainsi, le corps des femmes est complémentaire du savoir-faire des hommes.

Les rites masculins de multiplication des espèces ont pour objet de réinjecter certaines substances nécessaires au circuit global de reproduction des humains et des espèces naturelles. Chaque fils initié ouvre périodiquement ses cicatrices pour faire couler son sang (venu de sa mère) afin d'alimenter les pierres sacrées en lien avec les figures mythiques pour lesquelles il est responsable. Ce sang et ces pierres revigorés par l'action rituelle masculine, reproduisent l'espèce naturelle associée au mythe et permettront aux esprits-enfants (ou « âmes-enfants » chez certains auteurs) que ces héros mythiques ont laissé sur terre lors de leur passage de pénétrer une femme enceinte afin d'y animer l'individu qui est en train d'être fabriqué par son sang menstruel. Les esprits-enfants, les héros mythiques qui en sont à

l'origine, et les espèces naturelles qui y sont associées constituent le totem de conception de l'individu (celui-ci peut parler à la première personne quand il évoque ce héros mythique et ses péripéties).

Une deuxième facette de l'esprit humain réside dans la personnalité propre de l'individu (le lieu des émotions). Cette personnalité est acquise d'un autre et reproduite dans un individu. C'est un grand-père ou une grand-mère classificatoire (jamais biologique) qui transmet sa personnalité. Il raconte l'intégralité de sa vie à un nouveau né, lui transmet son nom, ses droits et ses obligations.

C'est la combinaison du totem et de la personnalité qui font la spécificité des personnes. La mort est la disparition de la personnalité. Elle subsiste cependant chez un autre s'il y a eu une transmission à un nouveau-né. L'esprit totémique, quant à lui, retourne dans le stock des esprits disponibles. Après la mort, le nom du mort et ses possessions deviennent tabous pour prévenir les risques de difficultés dans la séparation du corps et de l'esprit ancestral. Les tabous touchent également les homonymes du défunt qui perdent temporairement leur nom (Dousset 2014).

Cette description précise et documentée nous semble très caractéristique d'un totémisme ontologique défini par Descola (2005) (voir partie 2, 2.2.2. « Le totémisme »). En ce qui concerne l'impact matériel des pratiques funéraires, les traces semblent quant à elles particulièrement ténues et discrètes. Elles sont difficiles à saisir par la seule archéologie puisque, « jadis, le corps était enterré rapidement. Aucun cimetière ni marque spécifique n'accompagnait la sépulture. Le défunt était enterré dans une dune ou près d'un rocher qui de ce fait devenait un site, un lieu identifié dans le continuum de l'espace » (Dousset 2014, p.401). Le site de l'inhumation devenait un élément de la cartographie. Ce lieu de sépulture d'un homme, en tant qu'il est aussi l'incarnation d'un héros mythique, entrait ainsi dans le corpus mythique, et son emplacement était transmis aux quelques générations suivantes. Il existait en effet une mémoire socio-géographique à transmettre, et celle-ci a tendance à se perdre avec la christianisation des funérailles et l'utilisation des cimetières (Dousset 2014).

Il nous apparaît que si la plupart des groupes aborigènes semblent partager des conceptions proches à quelques variantes près dans la mesure où un même totémisme ontologique les réunit, les pratiques funéraires concrètes peuvent prendre différentes formes. Nous avons ainsi pu recenser (de manière non exhaustive) :

- des sépultures primaires individuelles dispersées (Dousset 2014 ; Mathews 1909) parfois accompagnées par des dépôts et parfois liées à des structures. Alors que Dousset (2014) signale l'utilisation de marqueurs topographiques naturels, Testart (2012, p.233) signale que les Aborigènes australiens pouvaient dresser des pierres, quoique de petit format, et élever pour leurs grands hommes

des tumulus de taille modeste. Les morts pouvaient aussi être orientés dans une direction particulière à chaque clan, comme chez les Wotjobaluk (Lévi-Strauss 1990, p.76).

– des cimetières regroupant de nombreux individus (Testart 2012, p.233), et des sites de sépulture collective, à l'intérieur de grottes notamment (Monney 2015, p.510).

– la pratique de la momification permettant la conservation du corps au sein du groupe (Elkin 1967). Selon Testart (2012, p.206), dans tout le Queensland, les aborigènes australiens connaissent parfaitement les techniques de dessiccation et d'éviscération aux fins de momification puisqu'ils les pratiquent pour leurs morts qu'ils transportent avec eux parfois pendant des mois¹⁶³.

– le prélèvement d'éléments anatomiques sur le défunt (de « reliques ») qui vont être conservés par les vivants.

« Peut-être transportaient-ils les cadavres avec eux, peut-être faisaient-ils des reliques que les endeuillés emportaient avec eux, [...] comme font par exemple les Aborigènes australiens qui gardent des mois une main de leur parent suspendue en collier autour du cou (...) ».

(Testart 2012, p.232)

– un exo-cannibalisme :

« On peut considérer comme une forme particulière le lacet de strangulation des Australiens : le meurtrier se glissait de nuit dans le camp ennemi auprès d'un dormeur, la pointe d'os de kangourou était passée doucement sous le cou, puis dans la boucle. Il ne restait alors qu'à serrer brusquement pour empêcher la victime de crier et à la charger sur l'épaule pour l'entraîner dans un lieu écarté, où le meurtrier pouvait paisiblement extraire la graisse des reins, qui était consommée cérémonialement par la suite. »

(Leroi-Gourhan 1945, p.83)

– Un endo-cannibalisme « funéraire » serait également sporadiquement pratiqué en Australie (Testart 2012, p.232).

Dans ces conditions, il nous semble difficile de faire apparaître des incompatibilités entre certains traitements des morts et un totémisme ontologique. Car en effet, c'est un très vaste éventail de traitement des corps humains qui existent dans l'Australie aborigène.

163 A propos de pratiques du nord et de l'est du Queensland et à la Nouvelle-Galles du Sud, dans la région drainée par le Murray et le Darling : « Une incision est pratiquée par laquelle on retire tous les organes internes, et le cadavre, après avoir été bourré, ficelé et, d'ordinaire, peint, est séché soit en le tenant au-dessus d'un feu, soit en l'exposant au soleil ; c'est alors qu'on l'enveloppe et qu'on le lie pour en faire une espèce de paquet, la « momie », que les proches du défunt transportent à la ronde jusqu'à ce que leur peine se soit un peu atténuée et que la vengeance ait été accomplie ». (Elkin 1967, p.401)

La préoccupation funéraire la plus caractéristique d'un totémisme ontologique semble être la volonté de rapprocher le défunt de son totem de conception pour que la part totémique de l'individu regagne un stock. En revanche, cette intention peut revêtir diverses formes matérielles. L'inscription du défunt dans une cartographie mythique du paysage paraît être l'éventualité qui occasionne le plus de traces archéologiques (des sépultures individuelles ou collectives), mais elle n'est pas systématique.

Quelques points communs sont observables entre les pratiques funéraires de l'Australie aborigène et le Magdalénien moyen : le non-systématisme d'une pratique unique, la possibilité du cannibalisme, la conservation éventuelle d'éléments humains, et l'inhumation en sépulture mais sans structure importante.

Les seules divergences entre l'Australie aborigène et le Magdalénien moyen que nous voyons sur un plan matériel concernent la présence ponctuelle, au Magdalénien, de sépultures dans des lieux d'habitation, et la conservation des ossements humains qui se trouvent au contact direct des populations vivantes. Néanmoins, les sites d'habitation du Magdalénien moyen dans lesquels ont été découvertes des sépultures auraient pu être abandonnés par le groupe ou devenir tabous pendant les périodes suivant directement l'inhumation, sans que des traces archéologiques puissent le confirmer. Par ailleurs, la momification et la conservation d'éléments anatomiques humains attestés dans le contexte australien suggèrent également une cohabitation entre le défunt et les vivants.

Ainsi, les traces se rapportant au traitement des corps humains au Magdalénien moyen ne semblent, à première vue, pas être de nature à prouver ou au contraire à éliminer la possibilité d'un totémisme ontologique.

3.2.4. Animisme et gestion du corps humain mort

3.2.4.1. La circulation des chairs

La mort, dans l'animisme, est tout d'abord l'occasion d'un « retour de la chair » dans un continuum des substances et des énergies. Pour les Inuit par exemple, il est nécessaire d'obtenir du gibier pour produire des humains, car les humains se nourrissent de la substance du gibier. Et d'une manière analogue, il faut des humains pour produire certains animaux. C'est dans cette perspective que les restes des défunts sont abandonnés aux prédateurs. Ils sont exposés sur une plateforme éloignée des habitations afin d'être mangés. Il s'agit là d'une manière de « rendre » la viande (Descola 2005, p.36-

37). Car en effet, dans l'animisme, tout existant se définit en premier lieu par sa position dans un réseau de rapports proche de la chaîne trophique, dans lequel il est systématiquement prédateur pour les uns et proie pour les autres. Ainsi, « le sujet animique ne peut être sûr que d'une chose : il mange et sera mangé » (Descola 2005, p.397). Le moment funéraire est donc une des occasions privilégiées de souligner cet état du monde. Ainsi, les exemples sont nombreux dans les collectifs animistes d'abandon et de prélèvement des chairs pour les réinjecter dans un « cycle énergétique », dans un flux général.

Chez les Baruya (en Mélanésie), deux possibilités existent dans le traitement des cadavres, soit on les enterre, soit on les expose sur une plate-forme où leurs chairs vont se décomposer (Godelier 2014b). La décomposition des corps humains, par l'intermédiaire d'un « jus » qu'ils vont excréter, va profiter à la croissance de taros, plantés à dessein sous les défunts, « ainsi les morts participent d'un cycle de la vie qui va des humains aux plantes et des plantes aux humains » (Godelier 2014b, p.360).

Si ce « recyclage » des chairs humaines se fait le plus souvent par l'intermédiaire des prédateurs naturels du corps humain mort (les animaux charognards, les insectes nécrophages, etc.), il peut aussi s'opérer par l'intermédiaire de plantes comestibles pour l'homme (comme le taro chez les Baruya) ou dans le cadre d'un endo-cannibalisme. En effet, « dans quelques rares sociétés d'Amazonie ou de Nouvelle-Guinée [...], le mort est incinéré et ses cendres sont mélangées à une pâte faite de bananes écrasées ou d'autres ingrédients. Le mort est alors ingéré par les membres de sa parenté qui lui offrent leur corps comme sépulture[...] » (Godelier 2014a, p.24-25).

Cette circulation des chairs est permise par l'équivalence des statuts entre existants dans l'animisme, et par un type de relation transitif (Descola 2005). Une diversité des modalités de relation (toutes transitives) existe néanmoins dans l'animisme (Descola 2005), et cette circulation semble pouvoir s'opérer par la prédation (cannibalisme), le don (les animaux dévorent le cadavre) ou l'échange (le corps humain est donné aux animaux en échange d'un retour sous forme de gibier, par exemple).

Dans cette perspective, le lien avec la manière de procéder avec les carcasses animales issues de la chasse est évident (partie 4, 2.4.4. « Le respect envers l'animal lors de la boucherie : une caractéristique animiste ? »). Les individus animaux doivent être traités d'une manière conforme pour abandonner leur corps superficiel et perpétuer une circulation générale des substances. Il en est de même des individus humains, car les existants humains et non-humains partagent le même statut de « personnes », en vertu d'une intériorité humaine commune qu'ils partagent (Descola 2005).

3.2.4.2. La disparition de l'individu et de sa subjectivité

Pour les Tikuna d'Amazonie, « quand un animal est tué, le chasseur n'atteint qu'une « apparence » » (Goulard 2014, p.319). L'animal enlève sa peau et retrouve alors un aspect humain, puisque tous les existants sont des humains. La différence entre les existants est celle de la forme des corps : certains existants ont conservé l'apparence humaine, d'autres, comme les animaux par exemple, l'ont perdue pour diverses raisons (Goulard 2014, p.316-317). Ainsi, « le corps est comme une cape sans principe vital » (Goulard 2014, p.329) . Si la physicalité dans l'animisme est ce qui détermine la subjectivité, une fois le corps désolidarisé de l'intériorité humaine, il semble nécessaire de procéder à son « recyclage » rapide. La matérialité du défunt doit être transformée d'une manière conforme. Le corps étant la forme qui détermine le point de vue et l'intentionnalité, une dégradation du corps qui ne serait pas maîtrisée par la communauté pourrait mener à l'apparition de nouveaux existants, des spectres ou des entités non souhaitables.

Assez généralement dans l'animisme, la période suivant la mort d'un humain est dangereuse. La disparition de la subjectivité et de l'intentionnalité de l'individu doit se faire rapidement. S'il arrive souvent que le cadavre du défunt demeure en lien direct avec le monde des vivants, la « neutralisation » de son corps est en revanche un moment délicat qui requiert certains procédés (et les accidents de manipulation occasionnent l'apparition d'existants malfaisants).

Chez les Tikuna, alors que les morts sont enterrés à proximité (dans leur terrain de culture ou au centre de la maison collective pour les défunts prestigieux), les sites sont ensuite évités, et on n'évoque pas et ne nomme jamais le disparu (Goulard 2014). De la même manière, chez les Mirana d'Amazonie, après la mort, on évite les lieux d'habitation du défunt et le lieu du décès. On ne prononce plus le nom du défunt, comme on ne prononce jamais le nom d'une espèce qu'on est en train de chasser (Karadimas 2014). Et, « tant que la chair et le sang ne sont pas entièrement décomposés et dévorés par les larves des insectes nécrophages, le spectre continuera d'errer en quête d'un proche » (Karadimas 2014, p.341).

Chez les Baruya, il est interdit de prononcer le nom du mort pendant deux générations. Ensuite, il est possible de l'attribuer à quelqu'un d'autre.

La disparition de la subjectivité à partir du moment de la mort semble être souhaitable pour le défunt lui-même. Et, dans les anciennes pratiques anthropophages des Mirana, le guerrier doit mourir au loin et être mangé par ses ennemis pour espérer devenir immortel. Car, la consommation des chairs du défunt permet l'anonymisation nécessaire pour accéder à l'immortalité en devenant une étoile.

L'anonymat est gage d'immortalité, « comme les étoiles n'ont pas de noms et sont immortelles » (Karadimas 2014).

En Amazonie, l'idée d'ancêtre est incongrue et les morts récents doivent disparaître le plus vite possible de la mémoire. Il n'existe que très peu de généalogie, et pas de transmission des possessions d'une génération à l'autre. Lorsqu'on observe un héritage, il s'agit d'attributs plutôt symboliques comme des noms, des chants, des mythes, le droit de porter ou fabriquer certaines parures, etc. (Descola 2005). Cela est probablement une caractéristique du régime animique en général¹⁶⁴. Ingold critique par ailleurs l'emploi du modèle généalogique arborescent comme rapport des indigènes à eux-mêmes. Selon lui, l'image du rhizome de Deleuze et Guattari est bien plus appropriée (Ingold 2000, p. 140-146). Le modèle qui doit être retenu est relationnel plutôt que construit comme une arborescence historique. Le monde et ses règles sont définis par les relations entre entités corporelles contemporaines. Les morts ne disparaissent toutefois pas forcément, mais deviennent des « morts » n'ayant plus de participation à leur ancienne vie, et intégrant une communauté différente. Ils peuvent constituer une tribu-espèce, dont le statut est égal à celui des autres tribu-espèces (voir partie 2, 2.4. « Des collectifs »). Ainsi, chez les Baruya, «les morts aiment à se rassembler et on dit qu'ils vivent dans des villages sous la terre mais aussi pour certains dans les étoiles. Ils y mènent une existence très semblable à celle des humains » (Godelier 2014b, p.361).

Dans la nécessité de faire disparaître rapidement la subjectivité de l'individu après sa mort (et les pratiques funéraires qui y sont associées), nous trouvons une nouvelle fois de nombreux échos avec ce qui s'observe dans les modalités bouchères concernant les animaux dans l'animisme. En effet, comme pour les individus humains, des procédés permettent lors de la boucherie de neutraliser le corps et de le désolidariser d'une subjectivité. Dans un cas, l'opération concerne alors plus précisément la décontamination du gibier en vue de l'ingestion alimentaire (pour éviter que la subjectivité de l'animal, ou une entité dérivant de celle-ci, ne soit malfaisante envers le consommateur), et dans l'autre cas il s'agit d'éviter la création d'un spectre qui pourrait être malfaisant, dérivant de la subjectivité de l'humain mort.

164 Si chez les aborigènes australiens un tabou sur le défunt et son nom sont respectés après la mort, d'une part la perpétuation de la localisation de sa sépulture est primordiale dans la conception collective du paysage, d'autre part sa personnalité est actualisée par un nouveau-né choisi par lui-même avant sa mort, et enfin le même caractère totémique qui l'avait en partie constitué est également réactualisé dans les générations futures (Dousset 2014).

3.2.4.3. *L'incorporation physique d'un point de vue externe par l'appropriation du corps de l'autre*

Dans l'animisme, le monde est conçu comme un réseau de relations intersubjectives. La place occupée par un existant y est déterminée par sa physicalité (Descola 2005). S'approprier le corps d'un autre et l'incorporer physiquement par la consommation alimentaire délivre la capacité d'accéder à un point de vue externe. Le cannibalisme est le moyen le plus courant d'accéder à ce point de vue externe, et c'est un trait assez typique de l'animisme (Descola 2005).

Viveiros de Castro décrit un mécanisme d'altérité constituante, un « cogito cannibale », dans l'anthropophagie rituelle des Tupi-Guarani (Viveiros de Castro 2009). Celle-ci n'est pas analysée comme l'absorption narcissique de qualités ou d'attributs chez l'autre, ni comme une opération de mise à distance de l'autre. Il s'agit plutôt d'une tentative de devenir autre en incorporant la position que l'ennemi occupe par rapport à moi, car « c'est celui que je mange qui définit qui je suis ». Ainsi, « on ne peut faire du soi qu'en assimilant de façon concrète des personnes et des corps étrangers [...], comme indicateurs du regard extérieur qu'ils portent sur moi en raison de leur provenance » (Descola 2005, p.352).

Ce sont des humains appartenant à des tribus différentes qui pratiquent cet exo-cannibalisme. Mais, cette pratique concerne aussi les espèces animales, dans la mesure où elles sont assimilées dans l'animisme à des personnes issues de tribu-espèces différentes. Il existe donc un lien direct entre la chasse et le cannibalisme dans l'animisme, car les deux pratiques se basent sur les mêmes assises conceptuelles du présupposé d'un système (proche de la chaîne trophique en écologie) permettant la circulation générale des substances entre des existants équistatutaires. Et, puisque la place de chacun est définie par celui qu'on mange et celui qui nous mange, le cannibalisme (et ses variantes plus ou moins métaphoriques) permet assez souvent de découper entre les tribus animales comme humaines des « zones d'identité et d'altérité » (Descola 2005, p.395). Ainsi, « chaque variété d'humains se perçoit avec une corporéité *sui generis* et constitue ainsi une sorte d'espèce indépendante, si bien que manger un ennemi n'est pas à strictement parler de l'anthropophagie (ou de l'allelophagie) puisque, tout comme la personne animale dont on fait un gibier, la victime procède d'une tribu voisine qui se distingue par ses attributs physiques. Non que l'ennemi soit ravalé au rang de l'inhumain - le monde entier est empreint d'humanité - , mais c'est un humain d'un type particulier et qui diffère de son prédateur de la même façon qu'une personne-tapir diffère du chasseur qui le traque, par son corps et non par sa « culture » » (Descola 2005, p.396). Dans cette perspective, l'âme des membres des tribus voisines en fait des sujets tout comme moi, mais leur corps les objective comme différents de moi : il

est orné, peint, tatoué d'une autre façon ; avec une langue différente ; les armes, outils et ustensiles qui le prolongent sont distincts des miens (tout comme la forme des crocs, des becs, des serres varie chez les animaux).

L'animisme conçoit donc la possibilité d'agir sur autrui en s'appropriant ses états du corps. Cela peut être en le mangeant, mais le plus souvent c'est en prélevant sur lui des éléments générateurs d'identité : la tête notamment, des membres, un scalp, etc. (Descola 2005).

Ainsi, chez les Jivaro, la « chasse aux têtes » est un moyen d'acquérir chez autrui la perpétuation du soi. La réduction de la tête conserve la physionomie et l'individualité de l'autre dans le but de l'utiliser à son profit : la tête de l'autre devient le principe de production d'un enfant à naître pour soi.

Les têtes réduites des Jivaro sont à concevoir comme des « condensés d'identité ». Pour autant, elles ne constituent pas « l'effigie miniature d'une personne particulière, mais l'expression formelle d'une singularité existentielle pure » (Descola 2005, p.465). En effet, l'identité individuelle chez les Jivaro est moins contenue dans les traits de la figure que dans certains attributs sociaux (le nom, les peintures faciales, les parures, etc.). Or, la tête réduite n'est jamais appelée par le nom de la personne, et sa face est noircie pour enlever les peintures. Il s'agit donc d'une volonté de dépersonnalisation de l'élément anatomique menant jusqu'au point où cette tête réduite est appelée « embryon » et devient la possibilité de création d'un enfant pour soi. Pour que cette circulation puisse se réaliser correctement, il convient que la victime ne soit ni trop proche ni trop lointaine, et il s'agit toujours d'un Jivaro, mais d'un autre groupe (Descola 2005).

De manière analogue, « chez les Marind-Anim de Nouvelle-Guinée, il convient de couper une tête pour chaque enfant mâle, car le « nom de tête » doit être hérité d'une victime décapitée. Cette dernière ne peut être choisie que dans un groupe parlant la même langue. Même situation chez les Asmat ou le nom de l'initié doit être « pris » au moment de son initiation à un ennemi décapité. La liaison entre la tête coupée et la fécondité est confirmée par les pratiques de la plupart des tribus papoues. La distinction entre les siens et les autres (les ennemis) peut ainsi se fondre dans une vraie consubstantialité, ce qui remet en question la connotation habituelle du concept d'ennemi » (Gallay 2012, p.8).

Cette situation, fréquente dans l'animisme, vient également nuancer l'idée d'un endo-cannibalisme qui s'opposerait intrinsèquement à un exo-cannibalisme, puisque pour « subir » le cannibalisme, la tribu visée doit précisément être extérieure à la mienne (exo-cannibalisme) mais intégrée à mon collectif (endo-cannibalisme).

Chez les Baruya, un cannibalisme est pratiqué contre les ennemis, et des reliques prélevées sur les cadavres des proches sont conservées comme parure corporelle (Godelier 2014b). Ainsi, l'appropriation du corps de l'autre s'observe à la fois dans la prédation violente de l'autre, comme dans le cadre d'une « pratique funéraire »¹⁶⁵.

Par ailleurs, s'accaparer le corps d'un autre n'est pas réservé aux humains, et les non-humains s'intègre à ce fonctionnement global. Et, au-delà des prédateurs animaux, on trouve également de nombreux exemples d'esprits maléfiques, ou de maladies, qui sont les prédateurs potentiels des humains et des autres existants au sein de cette chaîne trophique étendue.

Chez les Tikuna, par exemple, la maladie est toujours conçue comme un acte de prédation (Goulard 2014). Chez les Mirana, on observe la généralisation d'une véritable idéologie du parasitisme (Karadimas 2014). La maladie y est conçue comme la création d'un nouvel animal aux dépens de l'humain, par incubation. Le « Maître des animaux » serait responsable de la mobilisation d'un corps humain au moyen duquel il pourrait parvenir à la création d'un animal. Ainsi, « l'être qui s'échappe de la personne vaincue considère la dépouille humaine comme un corps qui l'avait nourri et engendré » (Karadimas 2014, p.340).

De la même manière que l'humain d'une tribu doit s'accaparer le corps des existants des autres tribus (humains et animaux), il peut être la cible d'une prédation de la part d'autres tribus (humains, animaux prédateurs, esprits, maladies, etc.).

La gestion du corps humain mort dans les collectifs animistes souligne certains traits de ce mode d'identification : le retour de la chair dans un continuum des substances, la disparition souhaitée de la subjectivité et de l'intentionnalité avec le corps, et l'appropriation d'un point de vue externe par l'utilisation du corps d'un autre.

Nous remarquons que dans l'animisme, le traitement du corps humain mort se rapproche beaucoup de la conception globale du traitement boucher des animaux. Ceci semble évident dans la mesure où les existants partagent un même statut et sont supposés être pourvus d'une même intériorité de type humain. La chasse, les modalités bouchères, les pratiques funéraires, et le cas échéant le cannibalisme,

165 « Avant les funérailles, l'épouse du défunt avait fait prélever les doigts du mort pour les sécher et les porter ensuite en collier sur sa poitrine au milieu des autres parures du deuil. » (Godelier 2014b, p.360)

« après le décès de son épouse, Imamwé, le maître chamane, attendit que son cadavre soit décomposé pour recueillir la mâchoire inférieure de la défunte qu'il porta ensuite en sautoir sous son bras gauche. » (Godelier 2014b, p.360)

présentent ainsi des traits communs et véhiculent des intentions proches dans la mesure où ils sont intégrés à un même système général de circulation des flux entre des agents équivalents.

*

Le traitement des corps humains qui s'observe au Magdalénien moyen semble à première vue compatible avec un certain nombre de pratiques caractéristiques du modèle animiste. On y recense ainsi une composante cannibale probable, une conservation des ossements au sein de la sphère des vivants, une importance particulière attribuée au crâne, et une modification d'éléments squelettiques humains pour la parure corporelle notamment. Il est cependant délicat de trancher clairement entre l'un ou l'autre des modes d'identification sur la seule base des modalités de traitement des corps humains.

En effet, si chaque geste funéraire que nous avons pris en exemple semble prendre une place cohérente dans le contexte général de chaque société, sans la connaissance préalable de ce contexte, il nous semble difficile de présager des intentions qui sous-tendent ces gestes. Inhumation, crémation, sépulture primaire, cannibalisme, manipulation des ossements *post mortem*, etc. ne se rattachent ainsi pas directement à l'un des modes d'identification en étant exclusif des autres. Hormis dans le naturalisme, on les rencontre dans tous les types d'ontologie. Ces diverses pratiques traversent les différents modes d'identification, et, si certaines sont plus caractéristiques de l'un ou l'autre, elles ne suffisent pas à éliminer les autres possibilités.

Toutefois, avant de déclarer que l'étude du traitement des corps humains constitue une impasse pour tenter de saisir un mode d'identification, nous souhaiterions explorer une ultime voie de recherche. En effet, dans la mesure où la boucherie animale et le traitement des corps humains montrent systématiquement, ou extrêmement fréquemment, des correspondances en contexte

animiste, nous aimerions tenter de comparer ces deux domaines pour le Magdalénien moyen. Ceci non seulement car ces correspondances semblent particulièrement caractéristiques du mode d'identification animiste, mais aussi parce qu'elles semblent incompatibles ou peu probables avec les autres modes d'identification.

3.3. Une approche plus étendue des opérations bouchères du Magdalénien

3.3.1. Traitement des corps humains et traitement boucher des animaux au Magdalénien

La manière la plus régulièrement employée par les préhistoriens pour diagnostiquer une anthropophagie est la comparaison entre les techniques de boucherie appliquées aux restes animaux dont on peut raisonnablement supposer qu'ils ont été consommés, et le traitement appliqué aux restes humains (voir par exemple Villa *et al.* 1986 ; Defleur *et al.* 1999 ; Andrews et Fernandez-Yalvo 2003 ; Carbonell *et al.* 2010 ; etc.).

La question se pose alors généralement de définir le type de cannibalisme à l'œuvre dans ce qui est observé. S'agit-il d'un cannibalisme purement nutritionnel (une économie de subsistance ou un moyen ponctuel de survie) ? Ou, s'agit-il d'un cannibalisme rituel, ayant un but symbolique ? ¹⁶⁶

Si les techniques appliquées au gibier sont les mêmes que celles qui sont appliquées aux humains, alors il s'agirait d'un cannibalisme nutritionnel. Si à l'inverse les techniques employées sont différentes entre humains et animaux, alors il s'agirait d'un cannibalisme rituel.

Ces critères de comparaison sont par exemple mobilisés par Gambier (1990-1991) ou Orschiedt (2013) pour discuter d'un cannibalisme magdalénien, puisque différentes observations issues d'assemblages du Magdalénien *sensu lato* (Brillenhole, Gough's cave, Le Placard, Maszycka, Isturitz...) suggèrent en effet un traitement boucher des corps humains.

166 Les deux pouvant être liés à un endo-cannibalisme ou un exo-cannibalisme qui concerne la relation entre le mangeur et le mangé, et leurs appartenances sociales respectives. Dans cette perspective, on peut supposer chasser les autres humains pour des raisons nutritionnelles ou rituelles, et on peut manger les membres de sa tribu pour des raisons nutritionnelles ou rituelles.

Le traitement appliqué aux corps humains au Magdalénien montre une proximité avec le traitement boucher des animaux consommés par les mêmes populations, puisqu'on y observe le dépouillement, le prélèvement des filets, la désarticulation et la fracturation des ossements. De plus, une même répartition spatiale est observée sur les sols d'habitation. Toutefois, en ce qui concerne le traitement des ossements humains, un investissement technique plus poussé et une représentation particulière des ossements ne correspondrait pas à une logique de rentabilité économique. En effet, selon Orschiedt (2013), le cannibalisme du Magdalénien est rituel plutôt qu'alimentaire en raison de l'observation de pratiques bouchères particulièrement intenses et minutieuses, qui sont, par ailleurs, principalement portées sur le crâne et les mandibules (sur-représentés dans les sites)¹⁶⁷.

Pour Henry-Gambier également, « la situation détritique des os, la fragmentation des crânes, les stries de décarnisation s'accordent avec l'anthropophagie. Mais les arguments (techniques de boucherie analogues pour l'homme et les animaux et traitement identique des déchets humains et animaux...) développés par P. Villa *et al.* (1986, 1988) en faveur du cannibalisme alimentaire à Fontbregoua (Var) ne s'appliquent pas à Isturitz (Gambier 1990-1991) » (Gambier 1996, p.274).

Pour entrer plus profondément dans ce débat, il nous semble important de clarifier quelques points. Il nous semble tout d'abord évident que les deux catégories du cannibalisme économique ou rituel rejouent l'opposition entre nature et culture.

En effet, d'un côté, certains préhistoriens soutiennent que la consommation de chair humaine est d'abord compréhensible par la rentabilité énergétique. Ainsi, «il est en réalité difficile d'établir, sur la base des preuves dont on dispose, que le cannibalisme ait nécessairement eut des motifs rituels. Certains cas sont plus convaincants que d'autres, mais pouvaient simplement répondre à une logique économique : de la viande fournissant des protéines et des calories à qui la consommait » (Anati 1999, p.68).

D'un autre côté, certains considèrent que le cannibalisme est intrinsèquement un phénomène d'ordre religieux :

167 Une hypothèse soulève également la possibilité d'un traitement rituel qui serait mêlé à une utilisation nutritionnelle, impliquant une distinction d'éléments squelettiques aux valeurs rituelles plus ou moins importantes.

« *The scenario of a mixed form of nutritional and ritual cannibalism remains questionable with the head treated ritually, being preserved more completely and intensively defleshed and the rest of the body that was being consumed* ». (Orschiedt 2013, p.125). Traduction : « La possibilité d'une forme mixte de cannibalisme nutritionnel et rituel reste envisageable avec la tête traitée rituellement, davantage préservée dans son intégrité et intensément décharnée, et une consommation du reste du corps ».

« Il faudrait parler ici du cannibalisme, mais c'est, en fait, un phénomène étranger à l'alimentation et les manifestations religieuses peuvent seules revendiquer la majorité des cas. Tout au plus peut-on dire que la pratique du cannibalisme religieux se teinte, comme chez les Tupi-Guarani d'Amérique tropicale ou les chasseurs de tête micronésiens, d'une réelle gourmandise. La seule forme réellement alimentaire est le cannibalisme de famine : c'est un accident qui survient n'importe où, sur le radeau des naufragés ou dans la ville assiégée ; il est seulement plus fréquent chez quelques peuples à l'approvisionnement précaire et les Eskimos qui ont dû se résoudre à cette extrémité en parlent avec la même horreur que des Européens. »

(Leroi-Gourhan 1945, p.171-172)

En ce qui concerne le Magdalénien, nous remarquons effectivement, d'un côté que le cannibalisme est forcément en partie alimentaire puisqu'il consiste précisément à ingérer du corps humain, et que c'est selon des modalités proches de la boucherie animale que se déroulent ces schémas de boucherie humaine.

Et d'un autre côté, toujours pour le Magdalénien, il semble évident qu'il ne s'agit pas d'un cannibalisme de famine, puisqu'il s'agit d'une pratique régulière montrant une certaine ritualisation (Orschiedt 2013).

En revanche, la discussion semble comme empêchée ou limitée par un naturalisme strict et un anthropocentrisme généralisé, dans la mesure où la comparaison entre boucherie humaine et boucherie animale présuppose un rôle exclusivement économique et nutritif de la consommation animale. En effet, si les humains sont traités comme des animaux, alors cela supposerait un cannibalisme purement nutritif ; et si les humains sont traités différemment, alors ce serait la preuve d'un rituel symbolique qui s'attacherait à « dénaturiser » le corps humain, à l'extraire d'une logique alimentaire qui présiderait aux « rapports naturels » pour le faire entrer dans une sphère réservée aux humains.

Or, pendant le Magdalénien moyen, nous avons vu que les modalités bouchères appliquées aux animaux ne sont précisément pas réductibles à une logique de rentabilité énergétique. En effet, cette boucherie montre une grande intensité et une grande minutie qui paraissent exagérées au vu des buts à atteindre, et le transport des éléments crâniens des grands ongulés sur les sites d'habitation ne paraît pas non plus répondre à un but purement économique. Ainsi, dans le cas du Magdalénien, ni la boucherie animale, ni la boucherie humaine ne semblent répondre à une stricte logique de rentabilité. De plus, il est particulièrement étonnant de s'apercevoir que les arguments permettant de prouver la ritualisation des pratiques bouchères, dans le cas des humains, comme dans le cas des animaux, sont basés sur les mêmes observations : « une emphase dans l'intensité et la minutie des gestes combinée à une sur-représentation des crânes ».

Ainsi, à l'instar de notre manière de procéder pour appréhender la boucherie des carcasses animales (partie 4, 2.4. « La boucherie et les modes d'identification »), il nous semble profitable de refuser la dichotomie entre alimentaire ou rituel en lui substituant plutôt l'idée d'une « ritualisation » plus ou moins importante des pratiques, et en nous concentrant sur les intentions véhiculées par cette ritualisation.

Sur cette base, il nous semble que la différence de traitement entre les carcasses animales et humaines au Magdalénien moyen pourrait donc être perçue comme une différence de degré et non pas comme une différence de nature. En effet, les observations pointent des pratiques respectant les mêmes caractéristiques, et se différencient plus particulièrement dans l'intensité. Lorsqu'il s'agit de cadavres humains, la ritualisation, existante dans la boucherie classique, montre une emphase particulière, un « approfondissement » des mêmes gestes. Ainsi, l'identité des modalités de boucherie concernant humains et non-humains pourrait souligner une possible équivalence de statut entre ces existants, mais qui ne serait pas à comprendre dans le sens d'un monisme matérialiste qui écraserait les existants sous la seule caractéristique matérialiste d'une « appartenance à la nature »¹⁶⁸.

Pour comprendre les liens entre la boucherie des carcasses animales et le traitement des ossements humains au Magdalénien moyen, le couple oppositif nature-culture tel qu'il est articulé dans le naturalisme nous semble inopérant. Car en effet, les liens de sens manifestes entre ces deux domaines ne semblent pas se baser sur un naturalisme : le traitement des corps humains au Magdalénien n'est pas nécessairement basé sur l'idée que l'humain est un être à part dans le monde, et le traitement des corps animaux au Magdalénien n'est pas nécessairement basé sur l'idée que la consommation animale est strictement économique-nutritive¹⁶⁹.

Et en effet, il faut garder à l'esprit que certains peuples voient dans l'alimentation carnivore « une forme à peine atténuée de cannibalisme. Ils humanisent la relation entre le chasseur (ou le pêcheur) et sa proie en la concevant sur le modèle d'une relation de parenté entre des alliés par le mariage ou, plus directement encore, entre des conjoints (assimilation facilitée par celle que toutes les langues du monde, et même les nôtres dans des expressions argotiques, font entre l'acte de manger et l'acte de copuler). La chasse et la pêche apparaissent ainsi comme un genre d'endo-cannibalisme » (Lévi-Strauss

168 La discussion autour du cannibalisme et de la boucherie des animaux est parasitée par des schémas conceptuels et des jugements préexistants qui sont liés au mode d'identification naturaliste. Et par exemple, il nous semble qu'il est probablement plus évident pour un naturaliste de concevoir un humain qui mange de la viande humaine en cas de nécessité alimentaire absolue (en vertu d'un possible rattachement du corps humain à un monisme naturaliste) que de concevoir un humain qui mange des animaux chaque jour en tenant compte de l'intériorité de ces derniers.

2001, p.9). En effet, la frontière de l'humanité est relative et dépend des dispositions ontologiques. Ainsi, le traitement équivalent des restes humains et animaux ne présuppose pas dans l'animisme une déshumanisation de l'humain, car il implique au préalable une humanisation des animaux. Dans l'animisme, qui conçoit l'humanité de personnes humaines et non-humaines, le cannibalisme, lorsqu'il est recensé, apparaît comme étant en continuité conceptuelle avec la chasse.

Cette continuité entre la boucherie des animaux et celle des humains semble précisément s'observer dans le cas du Magdalénien moyen, puisque des pratiques alimentaires comparables s'observent aux dépens des animaux comme des humains. La distinction principale étant une intensification de la ritualisation en ce qui concerne les humains¹⁷⁰.

Ainsi, c'est la prise en compte des non-humains qui permet de nous renseigner plus précisément sur les intentions véhiculées dans le traitement des ossements humains. Ces intentions, dans le cas des non-humains comme des humains, pourraient concerner un travail sur la transformation du corps pour agir sur la subjectivité. Cela est notamment manifeste lorsque la transformation s'attache à des crânes (la tête étant par ailleurs une préoccupation importante dans la figuration et se rapportant à l'idée de subjectivité et d'intentionnalité). La modification des traits du visage pourrait signer la volonté d'ôter une subjectivité (comme le montrent par exemple les « chasse aux têtes » dans l'animisme)¹⁷¹. Que cette pratique prenne plus précisément place dans un exo-cannibalisme ou un endo-cannibalisme, qu'elle reflète un outrage ou un honneur, nous semble toutefois encore difficile à départager.

L'absence de nettes distinctions dans les procédés appliqués aux différentes espèces, ainsi que la récurrence d'une modification intense et minutieuse des corps, donnent à penser qu'il pourrait exister

169 Le champ d'étude de l'archéozoologie se porte sur les « ossements animaux issus de sites archéologiques » (voir partie 1, 3.1. « L'analyse des restes osseux des animaux : l'archéozoologie »). Cela implique évidemment que l'archéozoologie ne se préoccupe pas des ossements humains. Nous observons ainsi que les ossements humains sont *a priori* distingués des ossements animaux par l'archéologie, alors même qu'existe une conception généralisée de l'appartenance de l'espèce humaine au monde animal, et qu'une continuité dans l'anatomie des différents mammifères est reconnue par la science. La distinction essentielle que nous faisons entre ossements humains et animaux ne trouve donc pas son origine dans des raisons matérielles intrinsèques aux vestiges. Il nous semble que cette distinction est dans une certaine mesure liée à un présupposé du naturalisme : les ossements animaux sont *a priori* conçus comme les indices d'une économie matérielle de subsistance, alors que les ossements humains se rapportent *a priori* à des phénomènes religieux et des rites.

170 Cette distinction entre humains et animaux n'est d'ailleurs pas nécessairement plus forte que d'autres discontinuités qui pourraient exister dans la pratique bouchère à propos des différentes espèces.

171 Pour Orschiedt (2013), une différence semble également apparaître entre le traitement du corps et celui de la tête lors de la manipulation du corps humain. Cette remarque pourrait trouver un écho avec notre hypothèse d'une différence de statut entre « le visage » et « le corps », voir partie 5, 1.2.1 et 1.2.2.

pour le Magdalénien moyen une équivalence dans les statuts des différents existants et une importance de la particularisation de chacun par sa forme physique. Cette interprétation constitue ainsi un argument de poids en faveur d'un animisme de ces populations.

3.3.2. *Des déchets ?*

Le traitement équivalent des restes humains et animaux a traditionnellement suggéré qu'il devaient être interprétés comme les déchets alimentaires d'un groupe humain, des « restes de repas ». Et il est effectivement indéniable que ce sont des éléments ayant subi l'ensemble de la chaîne opératoire de traitement boucher. Pour autant, peut-on en inférer que ces ossements étaient nécessairement considérés comme étant des « déchets » (Leclerc 1990, p.15) ?

Pour Leclerc, la « peur du mélange entre la vie et la mort » (Leclerc 1990, p.15) serait un sentiment universel qui pousserait les hommes à se défaire des cadavres, jusqu'à parvenir à une totale déshumanisation de ceux-ci et à leur accession à un statut de sédiment. Cette hypothèse d'un trait psychologique universel nous semble éventuellement possible, mais uniquement dans la mesure où l'on parviendrait à diluer le sens de ces termes jusqu'à une acception universelle, c'est à dire jusqu'à leur quasi-disparition, car ce sont des termes dont les définitions sont particulièrement chargés d'une métaphysique relative aux sociétés concernées. Ce qui possède une vie et ce qui n'en possède pas, comme ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, est une question d'ontologie. Ce qui doit être écarté des vies humaines et ce qui doit être conservé à porter de main, donc la distinction entre des déchets nuisibles et des objets utiles, nous semble également relatif. Il faut en effet reconnaître que la gestion des corps humains morts ne consiste pas universellement en une volonté d'éviction totale de ceux-ci du monde des humains vivants. Les populations évoluant au Magdalénien moyen vivaient quotidiennement environnées d'ossements animaux et humains. Si les ossements animaux sont à tous moments potentiellement remobilisés bruts comme supports d'expression graphique ou comme pendeloque, et s'ils peuvent être employés dans le cadre de certains rituels dans les grottes, ou même dans l'industrie, comment les assimiler à des déchets ayant perdu toute utilité ? De la même manière, il est difficile de savoir si les éléments squelettiques humains découverts sur les sols d'habitat sont des ossements dont on a voulu se débarrasser définitivement ou les déposer dans une proximité relative. Pendant le Magdalénien, le traitement des cadavres ne semble pas s'arrêter à l'inhumation du corps ou de certains éléments osseux pour les écarter des vivants, et à l'inverse, de nombreux restes humains sont intégrés à la sphère domestique, et notamment au domaine de la parure corporelle. Davantage que de

simples restes de repas, l'ensembles des ossements découverts sur les sols d'habitat suggèrent un statut paradoxal de ces objets, à mi-chemin entre celui de déchet et celui de stock.

Si le dépôt funéraire avéré est effectivement la preuve d'une intentionnalité (Leclerc 1990), l'absence de dépôts funéraires n'est pas pour autant la preuve du matérialisme d'une société face aux questions métaphysiques. En effet, l'absence d'abandon, de destruction ou d'évacuation des ossements, qui conduirait à la cohabitation des humains et de leurs restes de boucherie, pourrait également véhiculer une intention.

Dans la perspective d'un « recyclage » des substances et des énergies tel qu'on l'observe fréquemment dans l'animisme, il n'est pas évident que le principal déchet d'un défunt, dont il faudrait se débarrasser au plus vite sans le réutiliser, soit son corps plutôt que son âme ou son esprit. En effet, si dans le naturalisme, le corps humain mort doit être substitué à la vue, et l'esprit du défunt demeurer dans le souvenir de ses proches, dans l'animisme la tendance serait davantage à oublier la personnalité du défunt le plus rapidement possible et à cohabiter avec des éléments de son corps préalablement désobjectivé par un traitement adéquat (cannibalisme, techniques funéraires, etc.).

*

Un tour d'horizon du traitement des corps humains dans divers contextes ontologiques nous a conduit à penser que les pratiques funéraires ne se superposent pas de manière évidente à des modes d'identification. Ainsi, la seule étude des traces laissées sur les assemblages d'ossements humains attribués au Magdalénien moyen ne paraît pas en mesure de nous renseigner sur le mode d'identification dominant dans ce contexte.

En revanche, la comparaison entre les opérations appliquées aux corps humains et aux corps animaux nous a permis d'accéder à un point de vue plus clair sur la question. Au Magdalénien, la

répartition spatiale des ossements humains et animaux semble analogue, de même que le schéma global de la boucherie et la finalité alimentaire. Dans les deux cas, une emphase s'observe (au regard d'une logique de rentabilité économique) dans la minutie et l'intensité des techniques de boucherie et une sur-représentation des crânes dans les sites d'habitat. Le traitement des corps humains semble se distinguer toutefois par une exploitation encore plus intense, notamment en ce qui concerne les crânes, qui pourrait traduire une ritualisation d'autant plus importante.

Les intentions véhiculées par ces pratiques nous semblent ainsi pointer un équivalence relative entre les statuts des humains et des non-humains, combinée à une volonté de désobjectiver les individus par une transformation des formes. Il s'agit donc de caractéristiques particulièrement représentatives d'un mode d'identification animiste.

Cette comparaison du traitement des corps humains et animaux apporte également des arguments nous permettant de mettre en doute la compatibilité des gestes détectés sur la base des vestiges du Magdalénien moyen avec d'autres modes d'identification.

En ce qui concerne le mode d'identification naturaliste, nous avons vu que la manipulation et la conservation des éléments anatomiques de défunts parmi les vivants constituent un premier obstacle. De plus, la continuité observable pendant le Magdalénien entre les pratiques bouchères concernant les animaux et les humains, achève de nous convaincre d'écarter le mode d'identification naturaliste. Car en effet, le corps humain mort et le corps animal consommé possèdent des statuts généralement distincts dans le naturalisme, et lorsqu'ils sont assimilés (par la science, par exemple) c'est dans l'idée qu'ils sont de purs objets matériels dont le traitement ne requiert donc pas de ritualisation poussée.

Quant à la possibilité d'un culte des ancêtres, elle semble largement compromise. Car en effet, les restes humains attribués au Magdalénien moyen, fragments crâniens y compris, sont découverts en position détritique et mêlés aux ossements des animaux consommés, sur les sols d'occupations des vivants humains. Il ne semble donc pas exister de volonté apparente de conservation et de soin après réalisation du traitement « boucher », mais plutôt un abandon ou un rejet dans une proximité relative (mais potentiellement nécessaire). Si quelques éléments pourraient être assimilés à des trophées ou à des reliques, c'est de manière anecdotique. Par ailleurs, si certains éléments anatomiques humains peuvent être intégrés à la parure, c'est le cas également pour les éléments anatomiques équivalents issus d'animaux. Si un crâne humain peut-être manipulé et modifié, c'est également le cas en ce qui concerne les animaux (voir par exemple le dépôt de Duruthy concernant la modification de mandibules de chevaux, partie 4, 4.6.2. « Un dépôt osseux à l'abri Duruthy »). Rien ne suggère que les objets réalisés sur la base de restes humains aient eu un statut à part au sein de l'industrie et de la

pratique artistique magdalénienne, si ce n'est notre propre sensibilité face à un os provenant d'un humain. Par ailleurs, les gestes techniques appliqués aux restes humains, et notamment le prélèvement minutieux des tissus mous du visage et de la tête avant l'abandon des crânes s'accorde plus probablement avec l'idée de désobjectivation des individus et de destruction de l'identité qu'avec une intention de conserver l'identité des ancêtres. En effet, les modifications observables ne semblent pas être des préparations ayant pour but la conservation, et ne paraissent pas intégrées à un processus commémoratif. En définitive, le traitement des crânes observé au Magdalénien moyen ne montre aucun indice clair qui pourrait le rapprocher d'un culte des ancêtres caractéristique de l'analogisme.

Enfin, nous avons vu que dans le totémisme les pratiques bouchères paraissent attachées aux espèces dans la mesure où celles-ci se rapportent à des classes totémiques distinctes et à un ordre préexistant du monde qu'il est nécessaire de maintenir (partie 4, 2.4.7. « Totémisme et modalités de la boucherie »). Or, non seulement les procédés techniques de gestion des carcasses au Magdalénien semblent les mêmes entre les différentes espèces animales, mais ils s'étendent au traitement des corps humains (et ceci, sans que l'on ne trouve de nettes variations territoriales de ces pratiques, puisqu'elles sont observées depuis les Pyrénées jusqu'en Allemagne). Ce traitement voisin des corps morts de l'ensemble des existants (ou de ceux auxquels on attribue une intériorité) nous paraît donc également incompatible avec les présupposés d'un totémisme ontologique.

IV – Exposés concernant quelques catégories de vestiges choisis issus du Magdalénien moyen

« Fractionner l'incompréhensible en fragments plus compréhensibles. »
Arno Schmidt, *Scènes de la vie d'un faune*, 2011.

Dans la suite de ce travail, nous aimerions parvenir à caractériser du mieux possible l'ontologie vraisemblablement animiste du Magdalénien moyen, de manière à approcher au plus près les rapports existants entre humains et animaux dans ce contexte. Pour mener à bien cette entreprise, nous proposons d'ajouter à notre analyse un certain nombre de pratiques et objets attribués au Magdalénien moyen dont nous ferons un exposé préalable. Nous les avons choisis en premier lieu pour leur potentiel à offrir un prolongement et un élargissement aux discussions entamées dans les chapitres précédents, sachant qu'un certain nombre de ces catégories de vestiges sont très caractéristiques du matériel permettant de définir cette culture archéologique. Il s'agit toutefois d'une sélection, et de nombreux aspects de la culture matérielle du Magdalénien moyen ne seront pas traités ici.

En ce qui concerne plus particulièrement la figuration, ce sera l'occasion d'aborder d'autres pratiques que celles de l'art pariétal, de manière à offrir un complément aux éléments déjà abordés. Car, le développement important de l'art en dehors des grottes, sur des objets rattachés au quotidien, est une des caractéristiques importantes du Magdalénien. Autant l'art des grottes y apparaît comme une manifestation « extra-ordinaire », autant la plupart des manifestations de l'art mobilier pourraient se rapporter à un contexte ordinaire. Ainsi, « on argumenterait pareillement d'une spécificité des

représentations d'une église au quattrocento, dont les grands principes esthétiques sont pourtant les mêmes que ceux des tableaux destinés à orner les palais, mais la spécificité vient du contrôle exercé par l'Eglise sur ce qui peut et ce qui ne peut pas être représenté dans une église » (Testart 2012, p.256). L'art des grottes, en raison de sa probable dimension mythique, pourrait effectivement constituer l'écho d'un discours qui existe par ailleurs. Il pourrait en partie être l'illustration d'un énoncé par des moyens pictographiques et héraldiques (voir partie 4, 1.3.2. «La forme du mythe : le mythogramme est-il universel ? »). Si cela peut également être le cas pour les objets de l'art mobilier, sans doute est-ce moins généralisable à l'ensemble de cette vaste catégorie¹⁷².

Ainsi, si ces objets subissent un contrôle moindre, s'ils sont plus émancipés de la médiation d'un énoncé préexistant, leur causalité agissante (ce qu'ils véhiculent en termes d'agentivité) devrait être d'autant plus directement perceptible (voir Descola 2010b, p.17). Ainsi, l'étude d'objets ordinaires, connus et accessibles à un grand nombre de personnes au Magdalénien moyen, et ornés de figurations animalières, pourrait nous apporter un complément d'information précieux concernant les jugements instaurés et la forme de la relation entre humains et animaux.

La catégorie d'un « art mobilier » qui se définirait en négatif par son opposition à l'art pariétal est toutefois artificielle, et cette définition demeure floue en raison de la variété des expressions existantes. Ainsi, l'art mobilier devrait être préférentiellement abordé par diverses sous-catégories et types d'objets plutôt qu'en tant que globalité (Averbouh et Féruglio 2012).

C'est par ailleurs sans nous limiter aux supports d'expression figurative que nous aborderons les quelques catégories de vestiges du Magdalénien moyen que constituent les propulseurs ornés, les contours découpés en formes de silhouettes animales, les « formes recueillies » dans la parure corporelle, les ensembles de pierres gravées et de statuettes, et les dépôts osseux. L'étude de ces vestiges sera ainsi l'occasion de poser frontalement la question des liens qui pourraient exister entre la figuration d'animaux et les références aux animaux qui sont réalisées sur la base d'éléments squelettiques.

Comme nous l'avons réalisé dans les chapitres précédents, nous tenterons dans un premier temps de faire un « état des lieux » actuel des connaissances concernant ces catégories de vestiges, avant de nous risquer à une interprétation. A l'inverse de ce que nous avons pratiqué auparavant, il ne sera pas

172 Comme le remarque Yvette Taborin (2004, p.106), « on perçoit un monde de symboles qui expriment des idées mythologiques avec lesquelles les individus ont des rapports de familiarité différents : l'art des pendeloques corporelles, l'art des objets utilitaires d'usage domestique, l'art mobilier sur support d'os, de bois de cervidé et de pierre qui reste dans l'espace proche ; alors qu'au plus haut niveau de l'expression sacrée est l'art des grottes ».

toujours possible d'effectuer des comparaisons avec des pratiques équivalentes au sein d'autres modes d'identification, parce qu'il n'existe pas d'équivalent à chaque catégorie d'objet dans chacun des collectifs recensés dans le monde. Enfin, nos interprétations ne prendront pas la forme d'une discussion à propos de chaque classe de vestiges mais s'intégreront directement aux discussions de la partie 5, dont l'ambition est d'esquisser les premiers linéaments d'une ontologie du Magdalénien moyen, et qui prendront également appui sur ce que nous avons pu observer dans les chapitres précédents.

4.1. À propos des objets figuratifs en ronde-bosse

Nous ne développerons pas ici d'exposé concernant les objets figuratifs en ronde-bosse de l'art mobilier magdalénien, car de tels objets nous semblent particulièrement hétérogènes et difficiles à intégrer à une catégorie cohérente de vestiges. Ils peuvent en effet être réalisés sur diverses matières lithiques, sur de l'os, de l'ivoire ou du bois de cervidé, ils répondent à des thématiques variables, peuvent ou non orner des instruments, et ils entretiennent des liens variables avec les autres vestiges (il peut s'agir de pièces isolées ou au contraire d'ensembles de pièces) (Piette 1907, Delporte 1990). Pour autant, un nombre important d'objets figuratifs en ronde-bosse sont connus pour le Magdalénien (dont certains sont particulièrement célèbres : le cheval hennissant du Mas d'Azil, le bison se léchant de La Madeleine, le cheval en ronde-bosse de Lourdes, la tête d'ours de la grotte d'Isturitz, etc.), et nous ne nous interdirons pas d'évoquer ponctuellement certains de ces objets pour leurs qualités propres. Les statuettes du Mas d'Azil figurant des têtes de chevaux décharnées seront, par exemple, particulièrement utiles à notre recherche. Ces évocations se feront alors pour les pièces elles-mêmes plutôt qu'à travers une catégorie de vestiges. Par ailleurs, nous ferons référence à des objets figuratifs en ronde-bosse au moment d'aborder la catégorie des propulseurs et celle des ensembles de pierres gravées et/ou sculptées.

4.2. Les propulseurs ornés

Le propulseur est un « objet allongé, pris pour sa plus grande partie ou sa totalité sur une baguette de matière dure animale – bois de renne, os, ivoire – de longueur variable, dont une partie (distale) est pourvue d'un dispositif destiné à servir d'appui au talon de la hampe d'un projectile, et dont la partie opposée (proximale) présente des aménagements qui suggèrent un dispositif d'emmanchement ou d'attache » (Cattelain 1988, p.1).

Leroi-Gourhan (1965) distingue deux types principaux de propulseurs ornés. Dans un premier type, le crochet est constitué par le toupet d'une tête de cheval sculptée en bas-relief. Et, dans un second type, on trouve les formes « à l'animal à tête retournée » ou « à l'animal à tête coupée » ornées de figurations animalières qui « sont privées volontairement de tête ou ont le regard tourné vers leur queue qui porte le crochet » (Leroi-Gourhan 1965, p.50).

Pour Cattelain, en ce qui concerne le Paléolithique supérieur, il existerait 5 types de propulseurs (Cattelain 1988) pour 102 exemplaires (dont 16 complets et auxquels on peut éventuellement ajouter 14 pièces apparentées), après révision du corpus en 2005 (Cattelain 2005). Les types les plus fréquents pour le Magdalénien moyen (et par extension pour le Paléolithique en général), sont le type 3 et le type 4 (Cattelain 1988, 2005)¹⁷³. Ce sont également ceux qui nous intéresseront plus particulièrement en raison des figurations qu'ils portent. Ces deux types se superposent par ailleurs plus ou moins aux deux types distingués par Leroi-Gourhan (1965) que nous avons déjà évoqués¹⁷⁴.

Le type 3 se rapporte aux propulseurs mâles ornés d'une tête ou d'un avant-train de ruminant dont la figuration s'intègre à la forme générale. Le décor animal est généralement sculpté en bas-relief, quelques éléments (les oreilles et les cornes notamment) se détachent en léger champlevé, et les autres détails sont le plus souvent gravés. On observe une large dominance du cheval dans les représentations (80 %) et, lorsque c'est le cas, le crochet est le plus souvent formé par le toupet de la crinière (Cattelain 1988).

173 Le type 1, de morphologie androgyne, n'est représenté que par trois pièces dont une seulement (l'exemplaire d'Isturitz) montre un décor en ronde-bosse (Cattelain 1988). Le type 2 est un propulseur mâle dont l'ornementation, lorsqu'elle existe, est gravée et ne modifie pas la forme générale. La moitié de ces objets ne porte pas de décor, et lorsqu'ils portent un décor il est très généralement géométrique (un seul exemplaire est orné d'un cheval) (Cattelain 1988).

174 Le type 3 de Cattelain (1988) est également à peu près assimilable au « type du Courbet » de Delporte (1990, p.149).

Ce type compte 37 objets (Cattelain 2005). On observe sa présence sur une vaste étendue de territoire, et son homogénéité (décoration identique, organisée de la même manière, sur un même support) suggère « de grandes affinités culturelles entre les gisements d'origine » (Cattelain 2005, p.307-309). Ils sont plus abondants hors de la zone strictement pyrénéenne et se rapportent au Magdalénien moyen (Cattelain 2005).



Figure 40 – Propulseur de type 3 (fragmentaire) orné d'une tête de cheval, Isturitz (© RMN-Grand Palais, MAN).

Le type 4 se rapporte aux propulseurs mâles avec une ornementation sculptée en ronde-bosse qui se développe en saillie sur le fût subcylindrique de l'objet. Ce décor est généralement en « ronde-bosse aplatie » (ces objets semblent conçus pour être regardés de profil) et le crochet peut être intégré ou non à l'ornementation (c'est le cas dans les exemplaires dits de « faon à l'oiseau », par exemple). Les détails

internes (pelage, etc.) sont le plus souvent rendus par de la fine gravure (Cattelain 1988). On peut rattacher 31 objets et en apparenter 9 à ce type qui a donné les propulseurs les plus célèbres du Magdalénien (Cattelain 2005). 80 % de ces objets proviennent du massif pyrénéen et de ses contreforts. C'est un type très hétérogène. Contrairement au type 3, on y note l'absence quasi-totale du cheval dans les thèmes figurés et la présence de capridés, cervidés, oiseaux, mammouth, félin, poisson, humain, etc. Un petit groupe d'objets se singularise par sa thématique connue sous le nom de « faon à l'oiseau », qui pourrait en réalité figurer une parturition (Bandi 1988 ; Clottes 2001). Dans ce groupe, on recense quatre exemplaires disséminés le long de la chaîne pyrénéenne et quelques pièces apparentées qui étendent cette zone jusqu'à l'Aveyron (Plantade). Ce type 4 se rapporte pour la plupart des objets à un Magdalénien moyen et semble donc plus ou moins contemporain du type 3 (il lui est parfois associé dans les gisements). Ce type est souvent associé à des contours découpés du type tête d'herbivore et à des rondelles perforées décorées, dont la répartition est essentiellement pyrénéenne (Cattelain 2005).



A **B**
Figure 41 – Deux exemples de propulseurs de type 4. A : Le « faon aux oiseaux » du Mas-d'Azil (© RMN-Grand Palais / Gérard Blot). B : Le crochet de propulseur « aux bouquetins affrontés » d'Enlène (© MNHN / Jean-Christophe Domenech).

A propos des « propulseurs » paléolithiques en général, Leroi-Gourhan rappelle qu'« on a rapproché cet objet des plaques ou baguettes à crochet dont plusieurs peuples (Australiens, Néo-Guinéens, Esquimaux, Indiens des Etats-Unis, du Mexique, du Pérou) se servent ou se sont servis pour lancer les sagaies ou les harpons. Rien n'interdit donc de considérer les « crochets » comme des propulseurs, rien non plus dans les témoins archéologiques n'apporte la preuve directe de leur usage comme tels » (Leroi-Gourhan 1965, p.49).

Il semble toutefois qu'un certain nombre de données indiquent désormais une utilisation effective de ces objets (ou de certains d'entre eux au moins) en tant que propulseurs, car « l'existence, d'une part, de traces d'utilisation caractéristiques, telles qu'elles ont pu être observées sur des propulseurs ethnographiques, d'autre part, de réparations anciennes sur certains objets, confirment l'hypothèse selon laquelle ces pièces [...] sont bien des éléments de propulseurs » (Cattelain 1988, p.16)¹⁷⁵.

4.3. Les objets perforés en forme de contour animalier

Le Magdalénien moyen voit l'apparition d'un type d'objets perforés en forme de contour animalier que l'on nomme le plus souvent « contours découpés ». Ces contours découpés sont des productions artistiques qui participent aujourd'hui à la caractérisation de ce complexe chrono-culturel. Ce sont des objets retrouvés entre les Asturies à l'Ouest, l'Aude à l'Est et le Nord du bassin aquitain, avec une forte concentration dans les Pyrénées françaises. Les principaux sites ayant livré des contours découpés sont le Mas d'Azil, Isturitz, Labastide, ou encore Enlène, mais ces objets sont généralement présents dans les principaux sites des Pyrénées.

Il s'agit de représentations animales le plus souvent segmentaires, parmi lesquelles dominent les têtes d'herbivores, et plus particulièrement de chevaux, même si se rencontrent également des isards ou des bisons. Généralement dotées de perforations, ces pièces sont assimilées à des objets de parure, portés sur le corps ou cousus sur des vêtements. L'analyse stylistique menée par Buisson et collaborateurs (1996a) a révélé que ces figurations répondaient à de véritables canons de représentation. Leur

175 Le propulseur au mammoth de l'abri Montastruc à Bruniquel montre par exemple une réparation par remplacement du crochet d'origine (Cattelain 1988).

singularité typologique et leur normativité formelle (un code graphique stéréotypé souligne les détails anatomiques par des effets de pelage et musculature) en ont ainsi fait des marqueurs culturels régionaux (Buisson *et al.* 1996b).

Comme leur dénomination l'indique, ces objets se caractérisent par leur technique de fabrication, notamment étudiée par Claire Bellier (1991), ou encore Robert Simonnet et Carole Fritz (1996). Claire Bellier (1982) définit le contour découpé comme un « objet plat à faces parallèles ou sub-parallèles, généralement de petite taille, de section très mince, dont le contour épouse la silhouette d'un animal ou d'une de ses parties ». Ces supports ont généralement été réalisés dans des os plats dont la conformation est évocatrice de formes animales, et ont été peu transformés. Ils ont notamment fréquemment été façonnés dans le stylohyoïde de cheval, os évoquant naturellement la silhouette triangulaire d'une tête d'herbivore (Delporte 1990). Souvent appelé « os hyoïde » par simplification, le stylohyoïde est la pièce la plus longue de l'appareil hyoïdien. Les contours découpés sont généralement précisément conçus autour de l'angle styloïdien.

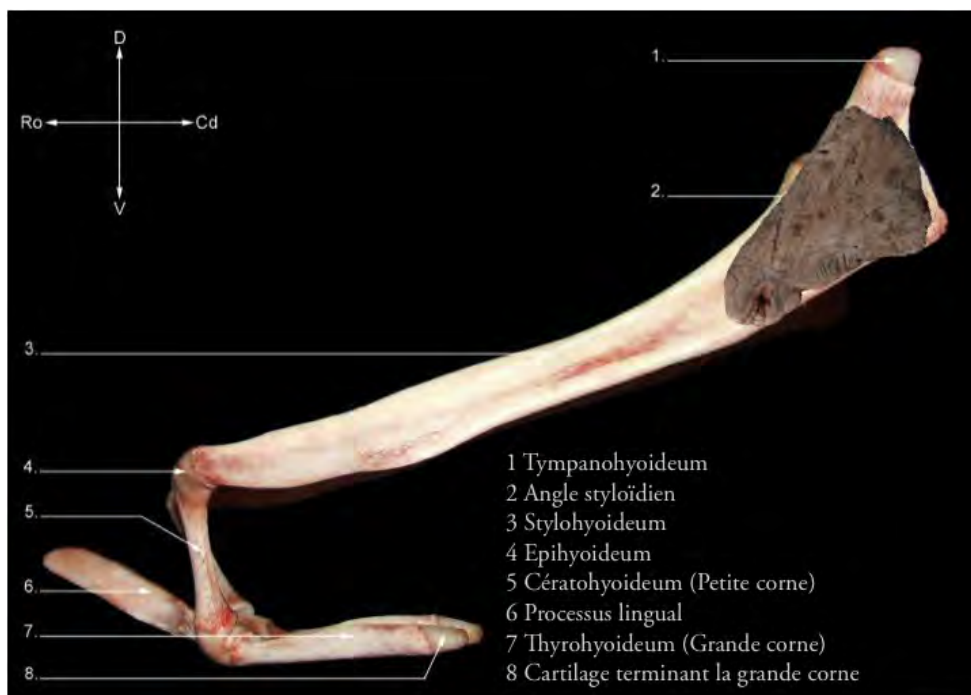


Figure 42 – Emplacement d'un contour découpé figurant une tête de cheval sur un stylohyoïde de cheval. D'après photographies de C. Bourdier et (<http://anatomie-cheval.net>).

Si le stylohyoïde le plus souvent utilisé pour confectionner ces contours découpés est celui du cheval, les stylohyoïdes de bovinés ont pu être utilisés également. Cattelain et Bellier (2014) signalent que, dans leur corpus, « 80 % des stylohyoïdes utilisés comme supports de témoins esthétiques

paléolithiques proviennent du cheval ». Ils signalent cependant deux cas de pièces façonnées sur os de boviné. Fritz et Simonnet (1996), proposent qu'une partie au moins des contours découpés de Labastide ait été réalisée sur os de boviné en raison de l'épaisseur des pièces.

Chaque animal possède deux stylohyoïdes, et ces deux os, celui de droite et celui de gauche, semblent avoir été indifféremment utilisés pour fabriquer des contours découpés. Ainsi, « l'artiste magdalénien [...] ne semble pas avoir attaché beaucoup d'importance à la latéralité » (Buisson *et al.*, 1996a). Plusieurs auteurs signalent que les deux faces de chaque objet sont traitées de manière identique (Delporte 1990 ; Cattelain et Bellier 2014).

Ces objets portent généralement deux perforations (sous l'oreille et sur la joue) pour permettre une suspension. Il existe quelques variantes dans la position des perforations (trou unique et œil percé, œil percé et naseaux, simple perforation en arrière de la joue, par exemple). Ces modalités dans les perforations laissent supposer que « la suspension ou l'attache cousue pouvait donc être en position verticale, museau vers le bas ou horizontale, le fil passant par les naseaux et l'œil » (Taborin 2004, p.118).

Une étude de la série de contours découpés de la grotte d'Enlène (Birouste et Bourdier, en préparation) montre qu'elle est principalement composée de représentations segmentaires de têtes de chevaux réalisées sur stylohyoïdes de chevaux, comme les autres grandes collections de contours découpés mises au jour dans les gisements pyrénéens. D'autres formules graphiques existent toutefois à Enlène, puisqu'au niveau de l'iconographie, on trouve d'autres espèces représentées (bouquetin, possible bison...) sur stylohyoïde de cheval. Cela confirme que l'utilisation du stylohyoïde de cheval peut ainsi, avec relativement peu de modifications, mener à la figuration d'une autre espèce, notamment le bouquetin ou les cervidés. Au niveau du support employé, on trouve quelques objets réalisés dans des stylohyoïdes de grand boviné et même certains dans d'autres types d'os (scapula ou côte, diaphyse, etc.) (Birouste et Bourdier, en préparation). Bien que le choix du support et de l'iconographie figurée ne soient donc pas strictement dictés, et puissent supporter des variantes minoritaires, la série témoigne bien de l'importance accordée au stylohyoïde, et plus particulièrement au stylohyoïde de cheval. Les restes fauniques issus d'une zone que nous avons délimitée dans la Salle du Fond montrent par ailleurs que les stylohyoïdes de chevaux ont été quasi-systématiquement exploités pour réaliser des contours découpés alors que ceux des bovinés n'ont suscités que peu d'intérêt, tandis que ceux des autres espèces ont été entièrement délaissés (Birouste et Bourdier, en préparation). Les contours découpés retrouvés témoignent d'une absence de sélection de la taille du

stylohyoïde de cheval et de son état de surface, puisque certains contours découpés ont été réalisés sur des stylohyoïdes de jeunes ou très jeunes chevaux.

Sans qu'il y ait donc de stricte correspondance, il existe ainsi une prédilection très affirmée dans les contours découpés, à Enlène, et dans la grande majorité des cas recensés, pour figurer le cheval dans un os précis issu d'un cheval.

4.4. Les « formes recueillies » dans la parure corporelle

La parure peut être départagée en éléments peu modifiés et dont l'origine est directement identifiable, et en éléments largement modifiés servant de supports matériels à des formes sculptées ou gravées. Ladier et Welté, dans un catalogue concernant la parure dans la vallée de l'Aveyron (1994), rangent ainsi systématiquement la parure en deux catégories qui sont d'un côté les « formes recueillies » et d'un autre les « formes imaginées ».

Dans les formes imaginées, apparaissent les objets visiblement manufacturés et dont le support d'origine est difficile à identifier, comme les perles, les rondelles et les pendeloques aux formes très transformées (rectangulaires, ovalaires, cylindriques, etc.), les « outils-parure », etc. Ces objets sont généralement obtenus aux dépens d'ossements animaux et de minéraux. La variabilité de la nature du support pour certains de ces artefacts, et l'absence de systématisme entre forme et matière, est une caractéristique montrant le peu de subordination de l'objet recherché au support d'origine.

Dans les formes recueillies et peu modifiées, apparaissent en premier lieu les dents, les ossements, les coquillages et le réemploi d'artefacts qui sont perforés et paraissent ainsi entrer dans le champ de la parure corporelle.

Dans cette catégorie s'observe l'importance de ce que nous pourrions nommer une « parure d'expédiant » sur base osseuse. De nombreux exemples existent en effet de simples supports osseux perforés qui paraissent banals (portant parfois des incisions parallèles). On recense des fragments de mandibules, de diaphyse, des phalanges, des métapodes, des sésamoïdes, etc. (il existe une collection très vaste de ces pièces à Enlène, par exemple). Leur perforation seule permet parfois de classer ce type d'objet dans la catégorie « parure » malgré leur aspect fruste (Taborin 2004, p.134).

Taborin (2004, p.23) signale que « l'utilisation de dents animales pour confectionner des colliers, des bracelets, ou pour monter de véritables mosaïques avec d'autres éléments de parure (coquillages, perles...) est universelle ». En cela, le Paléolithique supérieur dans son ensemble ne fait pas exception.

Pour cette période, « trois espèces dominent largement dans la parure en dents animales : les incisives de bovinés (bison et aurochs), les canines de renard et les canines résiduelles de cerfs (appelées croches ou craches). Les autres espèces n'ont pas cette sorte de permanence qui marque les trois espèces citées » (Taborin 2004, p.24).

Des interprétations divergentes proposent d'expliquer le choix de ces espèces, entre facilité d'acquisition des dents issues de ces espèces et importance symbolique de celles-ci (donc en opposant de manière classique une logique économique et une logique symbolique – voir partie 1). Pour Leroi-Gourhan par exemple, la dominance de ces trois espèces dans la parure à base de dents animales s'explique en partie par le fait que les canines de renard et les incisives de ruminants sont plus facilement obtenues que les canines de grands fauves (Leroi-Gourhan 1964a). Ainsi, la fonction de la parure corporelle diffère de celle de l'art pariétal, et « si les mobiles étaient uniquement religieux, les proportions pourraient être différentes » (Leroi-Gourhan 1986, p.29). En cela, Leroi-Gourhan, confère clairement à la parure corporelle une dimension plus « profane » qu'à l'art des grottes. La disponibilité des ressources est ainsi pour lui d'une importance prégnante dans le domaine. Il s'interroge toutefois sur la présence massive des canines de cerfs dans la parure, alors même que le cerf n'est pas dominant dans la faune durant cette période (sauf en Espagne). Car en effet, les croches sont estimées partout jusqu'au Magdalénien, et il en existe des imitations en os, stéatite, ivoire terrestre et marin (Chauvière 2011). Selon Leroi-Gourhan (1964a), le « symbole de virilité » attribué à ces objets dans de nombreuses cultures pourrait possiblement s'appliquer au Paléolithique supérieur, et s'assimiler aux « symboles mâles » qu'il voit également dans l'art pariétal¹⁷⁶.

La position de Taborin est celle du « symbolique », considérant que le choix humain en termes de parure « n'a pas de rapport avec la chasse nécessaire à la survie, donc avec des critères d'abondance et de facilité » (Taborin 2004, p.23). Les incisives de bovinés, les plus nombreuses en quantité globale, ne correspondent ainsi pas à l'apport cynégétique inégal de ce taxon en fonction des régions. L'auteur remarque également que « malgré la quasi-absence de cerfs à certaines époques très froides, leurs croches sont très recherchées » (Taborin 2004, p.27).

176 Nous remarquons que cette interprétation de Leroi-Gourhan frôle le comparatisme ethnographique pourtant décrié par lui-même.

D'une manière qui serait donc parallèle à celle de l'art pariétal, et sans favoriser les mêmes espèces que cette expression graphique, la parure à base de dents animales ne reflèterait « pas la vie quotidienne » (Taborin 2004, p.23). Bien que des critères matériels ou esthétiques des dents devaient entrer dans le choix des espèces animales (des problèmes de montage, un besoin de compositions harmonieuses, des difficultés de percer, une fragilité relative de la racine, etc.), « les artisans avaient des objectifs d'ordres symboliques et le technique devaient se plier à leur choix » (Taborin 2004, p.35).

A un niveau plus régional pendant le Magdalénien, on constate de la même manière que les dents animales montrent des variations dans les espèces, bien que sans rapport avec la faune locale (Taborin 2004, p.65).

Dans le Magdalénien du Périgord et Poitou-Charentes, la croche de cerf est la plus fréquente en répartition et en nombre d'exemplaires alors que le cerf est assez rare. Il semble que la croche soit précieuse si l'on en juge par son aspect usé, poli, ses perforations souvent cassées et réparées, et ses imitations en ivoire et os (La Marche, Les Fadets) (Taborin 2004). Les canines de renard sont nombreuses, tout comme les incisives de rennes et de petits bovidés (chamois, bouquetin). Les incisives de bovinés et de cheval semblent moins fréquentes. Des incisives gravées de jeunes poulains sont toutefois recensées dans l'espace poitevin pendant une courte période. Un relief naturel des dents jeunes est accentué pour figurer des triangles pubiens. Pour Airvaux (2001), il ne s'agit néanmoins pas de parure corporelle dans la mesure où ces dents ne sont pas perforées.

Dans les Pyrénées, les dents utilisées dans la parure sont principalement des croches de cerf, des incisives de boviné et des canines de renard, comme le veut la tradition classique. On y trouve fréquemment des incisives et canines de cheval, des incisives de renne et de bouquetin. Des canines et carnassières de loup, d'ours et de lion sont attestées dans divers gisements (Enlène, Isturitz, le Mas-d'Azil ou Duruthy). Les croches de cerf ne sont nombreuses que dans certains gisements (Fontalès, Gourdan, Mas-d'Azil et Isturitz). Des modifications d'incisives de cheval (Arudy, Isturitz, Mas d'Azil) portant des perforations et parfois des décors géométriques sont recensées à Arudy, Isturitz, au Mas d'Azil (Taborin 2004). Par ailleurs, « les incisives de cheval sculptées en buste de femme et en visage indéterminé au Mas-d'Azil et la canine à tête humaine à Bédeilhac (ariège) sont des œuvres exceptionnelles qui prouvent combien les dents de cheval étaient lourdes de sens dans le groupe magdalénien des Pyrénées » (Taborin 2004, p.62).

Alors que dans la France du Paléolithique supérieur et du Magdalénien, les incisives de boviné, les croches de cerf et les canines de renard représentent la moitié des dents utilisées en parure, « dans la vallée de l'Aveyron, ces trois espèces réunies ne représentent que le quart des dents perforées tandis que

les dents de Renne dépassent 53 %, dont 41,90 % sont des incisives lactéales » (Ladier et Welté 1994, p.172). Cette importance du renne dans la parure de l'Aveyron ne s'accorde pas nécessairement avec la disponibilité des dents en lien avec la chasse, dans la mesure où ici aussi « en général les espèces choisies pour la parure sont différentes de la faune consommée » (Ladier et Welté 1994, p.172).

Il est difficile de placer une claire frontière entre ce qui relève de la parure corporelle sur la base de « formes recueillies », et ce qui est de l'ordre de la collection d'objets qui ne sont pas portés sur le corps mais simplement conservés. Nous pourrions ainsi évoquer les canines de carnivores, les griffes de rapace, les incisives d'herbivores, etc. qui sont régulièrement surnuméraires dans les sites magdaléniens sans qu'il n'existe de claires raisons matérielles pour expliquer cette présence, et qui pourraient s'apparenter aux « formes recueillies » dans la parure.

Le classement de tels objets à l'intérieur ou à l'extérieur d'une catégorie « parure corporelle » dépend largement de la présence ou de l'absence de perforation en tant qu'elle constitue le système d'attache le plus évident. Or, certains systèmes d'attache n'utilisant pas de perforations pourraient être envisageables pour certaines de ces pièces. Selon Poplin (1983b), les incisives de renne pourraient effectivement être parfois sciées en place sur la mandibule avec une partie de la gencive qui « sertissait » la série d'incisives. Le résultat est une « sorte de barrette ornée de petite perles-couronnes » (Taborin 2004, p.54). Les incisives sciées de divers animaux sont par ailleurs fréquentes au Magdalénien (Poplin 1983b ; Bullinger et Müller 2005 ; Berganza et Arribas 2010 ; Ducasse *et al.* 2011 ; Costamagno *et al* sous presse). Dans certains cas, ni perforation, ni rainurage ne sont observés sur certaines dents, mais l'hypothèse d'un maintien des incisives dans les parties charnues des gencives après séchage reste toutefois envisageable, qui aurait pu permettre leur fonctionnement en tant que parure corporelle. Ce procédé est en effet décrit dans un certain nombre de travaux ethnographiques (Meldgaard 1980 ; Poplin 1983b ; Gundestrup 1991 ; Abe 2005), et la présence d'appariements d'incisives provenant d'une même mandibule (notamment en l'absence du reste du corps) constitue un indice non négligeable allant dans ce sens (Costamagno *et al* sous presse).



Figure 43 – Planche de dents perforées attribuées au Magdalénien moyen (© RMN-Grand Palais, MAN / Thierry Ollivier).

4.5. Les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées

Les ensembles de pierres gravées mises au jour par centaines, en grotte (Enlène, Labastide, La Marche), sous abri (La Madeleine, Laugerie-Basse) ou en plein air (Limeuil, Gonnardsdorf) pourraient constituer « le trait culturel le plus énigmatique du Magdalénien » (Fritz 2010, p.217) et regroupent un matériel extrêmement abondant de plusieurs milliers de pièces.

On recense par exemple à Bèdeilhac un millier d'objets (Sauvet 2004), au Mas d'Azil environ 40 (Bégouën *et al.* 2009), à Labastide 167 (Simonnet *et al.* 1990 cité par Bégouën *et al.* 2009), à Enlène 1160 (Bégouën et Clottes 2007), et à La Marche plus de 1500 (Pales et Tassin de Saint-Péreuse 1989).

Dans l'ensemble exceptionnel de La Marche constitué de plaquettes et dalles gravées attribuées au Magdalénien moyen, on trouve beaucoup de tracés non figuratifs, et une prédominance des humains sur les autres espèces figurées. Les humains occupent la première place suivis dans l'ordre décroissant

des chevaux, des rennes, des cervidés non spécifiés, des mammouths, des indéterminés, des félins, des bovinés, des ovicaprinés, des ursidés, des léporidés et des chevreuils (Mélard 2008).

Dans la région centrale et ariégeoise des Pyrénées, le Magdalénien moyen a livré en abondance des plaquettes gravées (grottes de Labastide, Gourdan, Bédeilhac...), la grotte d'Enlène recelant l'ensemble le plus important. Dans une étude préliminaire concernant les plaquettes d'Enlène, sur 65 pièces on observe une première place pour le bison, le cheval venant ensuite, suivi de loin par le bouquetin. Bien que la présence des humains soit non négligeable, elle est très minoritaire. Les matériaux habituels de ces plaquettes, ou plutôt de ces « gravures sur pierres de petites dimensions » (Bégouën et Clottes 2007) sont des fragments de plancher stalagmitique et du calcaire présents dans la grotte et du grès qui est extérieur à celle-ci (Bégouën et Clottes 2007).

Les thèmes figuratifs qui concernent les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées sont animaliers pour la plupart, et montrent des différences sensibles en proportion selon les régions, avec notamment la fréquence remarquable des humains dans la région du Poitou. Nous ne développerons pas davantage nos travaux dans le sens des différences en terme d'espèces, dans la mesure où il s'agit de problématiques complexes qui ne sont pas prioritaires dans nos recherches, et nous renvoyons à des travaux existants sur le domaine (Sieveking 1987 ; Tosello 2003).

A Isturitz, une grande quantité de sculptures animalières (280 dans le corpus de Croidieu 2012, et 137 étudiées en 1986 par Mons) est réalisée sur support d'origine locale. Ces sculptures sont incomplètes et constituent des fragments isolés, soit de la tête, soit du corps d'un animal (70 % des objets sont des têtes isolées selon Croidieu 2012). Une grande majorité des pièces présente suffisamment d'éléments morphologiques réalistes pour permettre l'identification du sujet représenté. Il nous semble que cette concentration de statuettes doit s'intégrer à notre présentation en raison de nombreuses caractéristiques communes aux ensembles de pierres gravées (il s'agit également d'un ensemble important, de supports d'origine locale, de figurations animalières réalistes, avec un traitement ultérieur des objets qui pourrait s'apparenter aux pierres gravées etc.).

Les supports lithiques de diverses formes, dimensions et matières qui ont servi à la gravure et/ou à la sculpture de ces ensembles ont le plus souvent été ramassés à proximité des sites d'habitation et ont pour la plupart été déposés ou abandonnés parmi les déchets de la vie quotidienne (silex, ossements...) (Tosello 2003 ; Fritz 2010). Ces concentrations de pierres gravées ou sculptées se situent généralement dans les aires de séjour les plus importantes.

Dans la galerie inférieure de la grotte de La Garma (Cantabrie) par exemple, on trouve sur le sol préservé depuis le Pléistocène des centaines de plaquettes directement accessibles. L'état actuel des

recherches indique que ces plaquettes furent élaborées sur place, utilisées et abandonnées, s'incorporant finalement à la dense nappe de vestiges qui constituent les sols d'habitats (Ontanon et Arias 2012).

Bien que ces caractéristiques semblent rapprocher la gravure des pierres d'une activité quotidienne, en l'éloignant du geste de l'art pariétal, le rapport entre les concentrations de pierres gravées et l'ornementation des grottes reste toutefois difficile à discuter. Ainsi, durant le Magdalénien moyen, ces concentrations existaient aussi dans des habitats au plus profond de certaines grottes ornées, notamment pyrénéennes (Le Tuc d'Audoubert, Labastide, Bédeilhac, Enlène, Isturitz). A Enlène, la zone de l'art mobilier est liée à l'habitat (ou à une aire de séjour en zone profonde), mais sans être dans l'espace pariétal des Trois-Frères. A Isturitz, comme à Enlène, la grotte-habitat qui recèle l'art mobilier est clairement individualisée par rapport à la grotte ornée attenante d'Oxocelhaya. Au Mas-d'azil, l'habitat où se concentre les pierres gravées donne accès à un étroit boyau orné, mais ne se trouve pas en connexion directe. En revanche, à Labastide, Gourdan, ou Bédeilhac, les plaquettes furent découvertes directement au pied des parois ornées, bien que toujours dans des lieux de vie.

A Enlène, les plaquettes gravées semblent avoir été souvent brisées et employées à d'autres usages (pavage sur le sol, exposition au feu) et beaucoup de fragments sont manquants (Bégouën et Clottes 1981). Une abondance de supports brisés et un faible taux de remontages ont été signalés sur d'autres sites du Magdalénien moyen pyrénéen (Clottes 1989). A La Marche, les supports ont pour beaucoup été brisés et éventuellement réutilisés comme éléments de pavages ou de foyers. Dans divers sites, il a été observé des stigmates probants de préparation par sciage, des cupules de percussion, ou encore des traces de rubéfaction sur des plaquettes (Mons 1986 ; Bégouën et Clottes 1990 ; Tosello 2003). Dans un même ordre d'idée, le caractère répétitif des fractures présentes sur les statuettes en grès d'Isturitz a été mis en avant et interprété comme l'indice d'un bris volontaire de ces objets (Mons 1986). Cet aspect fragmentaire des pièces pourrait toutefois procéder pour la majorité des objets, d'une part d'une volonté de création de fragments de corps, et d'autre part de fracturations involontaires lors de la fabrication des objets selon Croidieu (2012).

Dans les années 1920, la fragmentation des plaquettes et les traces de rubéfaction qu'elles portent alimentèrent un courant de spéculations issu de la magie de la chasse (Tosello 2003). Il est alors proposé qu'après l'exécution de la gravure, l'animal était symboliquement détruit et jeté au feu pour satisfaire à l'accomplissement de rites. Bien que cette interprétation soit tombée en désuétude avec la remise en cause du cadre idéologique plus général de la magie de la chasse, il n'en reste pas moins qu'un taux de fragmentation élevé des plaquettes et un faible nombre de raccords s'observe dans de nombreux sites. On constate que des gestes destructifs peuvent être réalisés suite à des épisodes de

gravure, ou intercalés entre différentes phases de gravure, laissant apparaître une succession complexe d'événements (Tosello 2003).

Dans les cavernes du Volp, « les figures sont presque toujours surchargées de traits « parasites » » (Bégouën et Clottes 1990, p.166). A La Marche, on constate également que c'est au sein d'une profusion de traits, dans un « véritable tissu graphique » (Tosello 2003, p.498) que se dissimulent les figures. Les nombreux tracés dont ont été surchargés les supports rendent la lecture des graphismes très ardue.

« Selon L. Pales, certains tracés seraient même sans dessein ornemental mais attesteraient de la volonté de dissimuler les graphismes (Pales et Tassin de Saint-Péreuse, 1981). »

(Bourdier 2010, p.325-326).

Dans une certaine mesure, cette pratique du recouvrement des figures par des traits parasites pourrait donc également s'assimiler à un geste destructif.

Une fonction éphémère et une absence de volonté de conservation semblent ainsi manifestes en ce qui concerne ces objets ornés, et cela a été souligné à diverses reprises (Sieveking 1987; Fritz et Pinçon 1989 ; Tosello 2003 ; Bégouën *et al.* 2009)¹⁷⁷.

Les caractères formels essentiels qui sont communs à la zone des Pyrénées et au Périgord concernent la rapidité d'exécution, la simplicité des techniques, et la tendance à l'isolement des figures (Tosello 2003, p.499). Il a été observé que « dans le cas le plus fréquent, un seul animal est gravé par support ; en conséquence, les associations sont rares » (Tosello 2003, p.534). Ainsi, « dans les cavernes du Volp, les Magdaléniens ont donc généralement choisi de représenter un seul animal et d'éviter les superpositions sur une même plaquette » (Bégouën et Clottes 1990, p.166).

177 L'emport de certains fragments hors des sites, qui semble attester par le faible taux de remontage des pièces, pourrait suggérer que certaines pièces ne sont pas nécessairement destinées à un usage éphémère et local. En effet, les pièces découvertes dans les gisements archéologiques montrent une fonction éphémère, mais nous ne possédons pas d'informations sur les fragments qui ont vraisemblablement été emportés.

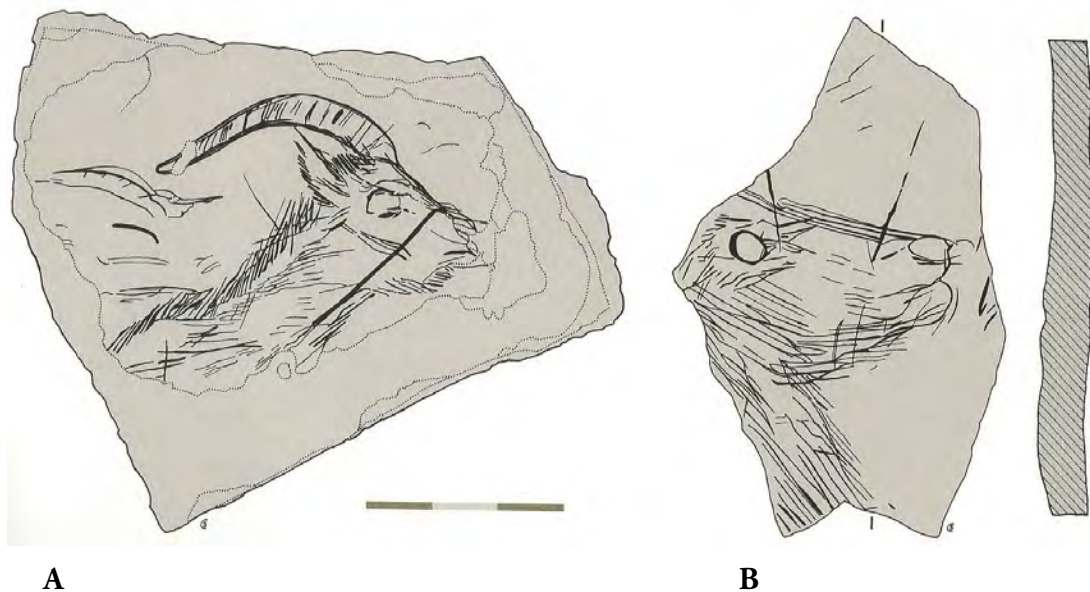


Figure 44 – Gravures sur plaquettes de grès d'Enlène(Bégouën *et al.* 2014), collection Bégouën au musée de l'Homme (relevés Christian Servelle) . A : Bouquetin. B : Tête d'herbivore.

L'élaboration et la qualité de l'iconographie de ces objets varient beaucoup, allant du simple croquis aux œuvres les plus achevées (Fritz 2010, p.217). Les retouches et les maladresses visibles sur ces objets témoignent de niveaux d'habileté différents (Tosello 2003). Ce constat a parfois été interprété comme la preuve d'une association d'œuvres réalisées par des maîtres et d'œuvres réalisées par des élèves plus ou moins expérimentés. La conception de plaquettes en tant que « feuilles de croquis » préparatoires est ainsi vivace dans les interprétations :

« Parmi les premières hypothèses avancées pour expliquer à la fois l'abondance de supports sur certains sites et la superposition des figures, l'existence « d'écoles d'art » reste l'une des plus célèbres. A l'instar des artistes modernes, on suppose que les préhistoriques s'exerçaient au dessin, soit pour entretenir leur pratique, soit pour préparer l'exécution d'œuvres plus ambitieuses dans les cavernes : les plaquettes seraient les témoignages de l'une ou l'autre des activités. »

(Tosello 2003, p.9)

En Périgord, « les moyens techniques (dans la gravure et le dessin) tout comme les modes d'assemblages nous paraissent plus élaborés sur parois que sur supports rocheux mobiles » (Tosello 2003, p.498). De la même manière, alors que les thèmes sont globalement les mêmes, l'art pariétal des Trois-Frères est plus élaboré que celui des plaquettes d'Enlène (Bégouën et Clottes 1990), et « les animaux représentés sur les plaquettes sont majoritairement de très faible qualité » (Bégouën et Clottes 1990, p.166). Nous observons cependant que l'inverse est parfois attesté, puisqu'au Tuc d'Audoubert

par exemple, les gravures sur plaquettes semblent montrer une recherche du détail qui ne se retrouve pas dans les œuvres pariétales (Bégouën *et al.* 2009).

Enfin, il nous semble important de noter qu'une analogie importante entre les œuvres des parois et celles sur plaquettes concerne la volonté d'intégration des reliefs, avec une priorité accordée aux têtes (Bégouën *et al.* 2009). Cette analogie entre parois et plaquettes s'observe par exemple dans les cavernes du Volp (Bégouën et Clottes 1990), mais aussi à Bédeilhac où l'intégration du relief et des contours paraît quasi-systématique (Sauvet 2004).

En raison de nombreuses caractéristiques propres aux ensembles de pierres gravées et/ou sculptées, il nous semble toutefois difficile de soutenir la position de Leroi-Gourhan qui affirmait que « les plaques répondent exactement au même système figuratif que les cavernes » (Leroi-Gourhan 1986, p.12), et que les plaquettes et les statuettes constituaient les éléments de « petits sanctuaires portatifs » (Leroi-Gourhan 1986, p.126) de même nature que les ensembles pariétaux, qui pourraient avoir tenu lieu de cavernes ornées dans les régions où elles sont absentes ou de dispositifs parallèles à des grottes existantes (Leroi-Gourhan 1964a). Les thèmes iconographiques, le lien avec le quotidien, le niveau d'élaboration inégal des tracés, et plus particulièrement les gestes destructifs, nous encouragent à concevoir une originalité de ces ensembles de pierres gravées et/ou sculptées, ainsi que leur autonomie relative vis-à-vis de la production de l'art pariétal.

4.6. Les dépôts osseux

4.6.1. Les dépôts osseux dans les grottes

Outre les abandons d'ossements animaux et humains ayant subi des procédés de boucherie sur les sols d'habitations (partie 4, 2. « Chasse et modalités de la boucherie » et partie 4, 3. « Traitement des corps humains »), des dépôts osseux sont observables dans les grottes au Magdalénien moyen.

Deux types de dépôts sont distingués : des dépôts d'objets correspondants à des ensembles de pièces nombreuses, et des dépôts de pièces isolées ou peu nombreuses. Ces dépôts sont interprétés par Peyroux (2012) comme étant respectivement des gestes « collectifs » ou « confidentiels ».

Les ensembles d'objets nombreux déposés en paroi sont majoritairement des fragments osseux (et de manière minoritaire des artefacts en matières dures d'origine animale, des objets en silex, de la matière

colorante, etc.). Pour la plupart, ce sont vraisemblablement les déchets et résidus du traitement de la faune chassée. Il s'agit systématiquement d'objets non brûlés (Peyroux 2012, p.455), et « aucun indice d'une fracturation intentionnelle des objets après leur implantation dans la paroi n'est relevé. Les objets sélectionnés étaient donc déjà fracturés avant leur dépôt » (Peyroux 2012, p.450). Ces fragments osseux semblent avoir subi l'intégralité de la chaîne opératoire classique du traitement boucher et avoir été déposés en l'état. Il s'agit le plus souvent de fragments osseux compacts et de petite dimension provenant essentiellement d'herbivores de taille moyenne à grande (Peyroux 2012, p.447).

Par ailleurs, « les éléments à forte valeur ajoutée, tant dans l'acquisition de la matière première, le traitement technique ou la charge sociale investie (lames de silex, art mobilier, parure, ivoire...), ne sont jamais présents parmi les objets sélectionnés pour ce type de pratique (les dépôts numériques importants), quand bien même ils sont retrouvés en abondance dans les niveaux archéologiques du site » (Peyroux 2012, p.456). Le plus souvent on observe une introduction en force des objets dans les fissures des parois, et de façon constante ils sont enfoncés de sorte qu'ils ne dépassent pas ou très peu de l'ouverture. Ils sont parfois même en léger retrait (Peyroux 2012, p.448). Il n'est donc généralement pas possible de les récupérer. Les sites attribués au Magdalénien moyen et correspondant à ce type de pratique sont notamment Enlène, Montespan, et Blanchard (Peyroux 2012).

Dans les cavernes du Volp sont recensés de nombreux « os fichés » dans les fissures des parois (Bégouën et Clottes 1981) appartenant à cette catégorie des dépôts nombreux. Cette pratique concerne les fissures horizontales comme verticales et ne montre pas de construction apparente. Le caractère délibéré de ce geste paraît indiscutable, et ne laisse pas entrevoir d'éventuel usage fonctionnel. Ces « os fichés » sont des pièces fragmentaires dont les extrémités sont anciennement cassées. Ils sont recensés dans la grotte d'Enlène notamment, qui fait figure de « site de référence » pour ces pratiques, même s'ils se concentrent dans certaines zones (la Salle des Morts, la Salle du Fond, et le couloir menant de l'un à l'autre notamment). Dans cette même cavité, on trouve également des os plantés dans le sol (Bégouën *et al.* 1996). Deux groupes de ces os plantés se distinguent dans la salle du fond, en raison de la taille des pièces concernés et du type d'objets mobilisé. Un premier groupe est constitué d'esquilles osseuses (22 sur 23 objets) d'une taille moyenne de 9, 19 cm ; et un deuxième groupe est constitué d'objets plus divers (fragments de baguettes, sagaies, poinçon, burin etc. parfois décorés) d'une taille moyenne de 5 cm. Bien que la taille des objets diffère entre les deux groupes, un probable enfoncement quasi-complet des objets est attesté dans les deux cas. Là encore, il n'existe pas de but technique évident (Bégouën *et al.* 1996).

En ce qui concerne les dépôts d'objets isolés, ou peu nombreux, (la pratique « confidentielle » selon Peyroux), ils s'observent plus régulièrement dans les parties profondes de sanctuaires ornés et les objets sont alors plus intimement mêlés au dispositif iconographique. Ce type est attesté au Magdalénien moyen, par exemple dans les sites pyrénéens de Bédeilhac, Le Portel, Les Trois-Frères et Le Tuc d'Audoubert (Peyroux 2012). Ces objets concernent également majoritairement des fragments osseux qui paraissent remobilisés à l'issue de la chaîne opératoire de traitement boucher.

En quelques occasions, des auteurs signalent un lien direct de ces dépôts avec l'iconographie. Dans la grotte des Trois-Frères, un fémur de lagopède serait ainsi en relation avec la figuration d'un « hémione » , un dépôt d'ocre avec des tracés digités et des chouettes (dans la Galerie des Chouettes), un grattoir-burin avec un félin (dans la Chapelle de la Lionne)(Bégouën *et al.* 2014). Au niveau inférieur du Tuc d'Audoubert, un fragment de diaphyse de bison est planté en force dans la paroi, proche de la représentation du même animal ((Bégouën *et al.* 2009). Selon les auteurs, l'os en tant que fragment prélevé sur l'animal réel pourrait avoir été placé dans cette situation de manière à renforcer l'image du bison tracé (Bégouën *et al.* 2009, p.344).

Dans la Galerie des Empreintes du niveau supérieur du Tuc d'Audoubert, une couleuvre aurait été introduite et déposée à l'époque Paléolithique (les ossements n'ont pas été datés, et l'espèce du serpent n'est pas renseignée)(Bégouën *et al.* 2009). On compte par ailleurs 67 cas de déplacement d'ossements d'ours des cavernes qui se trouvaient naturellement dans la cavité, et les canines de ces ours ont systématiquement été prélevées. Un fémur d'ours est déposé verticalement contre un plancher stalagmitique au fond de la Salle des Lacis, une héli-mandibule à laquelle il manque la canine est posée sur un rocher dans la Galerie des Empreintes, un crâne d'ours et une vertèbre ont été déposés sur une colonne massive effondrée dans la Galerie de la Colonne (Bégouën *et al.* 2009). Tous ces agissements semblent attribuables à des visiteurs au Magdalénien (Bégouën *et al.* 2009).

Casteret lors de sa découverte de la galerie préhistorique à Montespan mentionne également la présence, à l'entrée de la Galerie Casteret-Godin, d'un squelette de serpent acéphale posé dans une petite niche naturelle (Bégouën et Casteret 1923) et, à Fontanet, un saumon entier aurait été déposé au bord du cheminement (Vialou 1986, p.30). A Labastide, des visiteurs magdaléniens auraient réalisé un empilement hybride d'ossements de renne et de cheval, le tout maintenu par une pierre et scellé par le concrétionnement en chou-fleur (Simonnet *et al.* 2007 p.65, cité dans Bégouën *et al.* 2009). A La Garma (Cantabrie), dans la galerie inférieure on trouve un crâne d'équidé montrant une perforation d'origine anthropique, et deux squelettes presque complets de canards (tadornes) ne montrant pas de

signes de boucherie ou de surfaces brûlées, suggérant un dépôt de ces animaux complets sur le sol (Arias *et al.* 2011 ; Ontanon et Arias 2012).

Des dépôts concernant des séries d'artefacts sont parfois interprétés comme des « caches ». Ces pratiques sont particulièrement associées au Magdalénien moyen dans les Pyrénées (Peyroux 2012). Le dépôt de grandes lames de silex étranger à la région s'observe au Mas d'Azil (4), à Enlène (3) et à Labastide (5). Ces objets traduisent un fort investissement technique et pourraient témoigner d'une valeur symbolique dans la mesure où ils sont sortis de leur cycle fonctionnel (Angevin et Langlais 2009). A Labastide, un ensemble de 19 contours découpés a été mis au jour (Fritz et Simonnet 1996). Pour tous ces objets, « le terme de « cachettes » a été employé. On peut aussi remarquer que ces pièces exceptionnelles se trouvaient à proximité d'art pariétal » (Bégouën *et al.* 2009, p.382).

D'après certains auteurs, «on peut envisager pour ces banals outils, ou rebuts du quotidien, un rôle d'offrande » (Bégouën *et al.* 2009, p.343). Les dépôts osseux dans les grottes, et notamment les esquilles introduites en force dans les fissures, tendraient à prouver que les parois sont des membranes entre populations humaines et esprits (Clottes et Lewis-Williams 2001, p.100). La motivation serait celle d'aller au-delà du monde quotidien, de percer le voile, et d'accéder, sous une forme ou sous une autre, aux forces surnaturelles. Selon Peyroux (2012, p.435) également, les dépôts « sont le support d'un échange sacré avec le monde de l'Invisible. [...] Le geste de dépôt est ici un acte de médiation avec l'Invisible dont le voile pariétal se fait l'intermédiaire ».

4.6.2. Un dépôt osseux en contexte Magdalénien moyen à l'abri Duruthy (Sordes-L'Abbaye, Landes)

En 1961, les fouilles archéologiques menées par Robert Arambourou ont occasionné la découverte de trois sculptures de cheval attribuées au Magdalénien moyen et localisées dans un endroit bien circonscrit de l'abri Duruthy (l'une est en grès, l'autre en calcaire marneux et la dernière en ivoire ; Arambourou 1962). La présence d'une accumulation de mandibules de cheval à proximité, voire directement au contact de ces trois figurations d'équidés, accentue le caractère insolite d'un assemblage qui n'a jamais été publié en détail (Sacchi 1990, p.19). Une étude menée en collaboration avec François-Xavier Chauvière, Frédéric Plassard, et Morgane Dachary (Birouste *et al.* 2016 et Birouste *et al.* sous presse) nous a permis de réévaluer l'intérêt de ce dépôt constitué selon Arambourou de statuettes directement associées à des restes osseux de chevaux et à des pièces d'exception (Arambourou 1978, p.49-50).

Les carnets de relevés et les clichés pris lors de la fouille permettent effectivement de s'assurer que les différents vestiges sont contemporains à l'échelle de l'enveloppe sédimentaire qui les renferme, en l'occurrence la couche 4. Celle-ci est attribuée au Magdalénien moyen sur la base de l'interprétation stratigraphique, de la diagnose des vestiges lithiques et osseux et des datations radiocarbone (13510 ± 220 BP-Ly859 ; 14005±65 BP-OxA 28118). Ces vestiges entretiennent des relations de proximité fortes puisqu'ils proviennent de deux mètres carrés contigus (BIII et CIII) et que certains étaient juxtaposés ou superposés les uns aux autres (figure 45). Une telle disposition renforce encore l'association contextuelle entre certaines des mandibules et la plus grande statuette de cheval au moins, cette dernière reposant sur les premières comme l'atteste très clairement une photographie (figure 46).

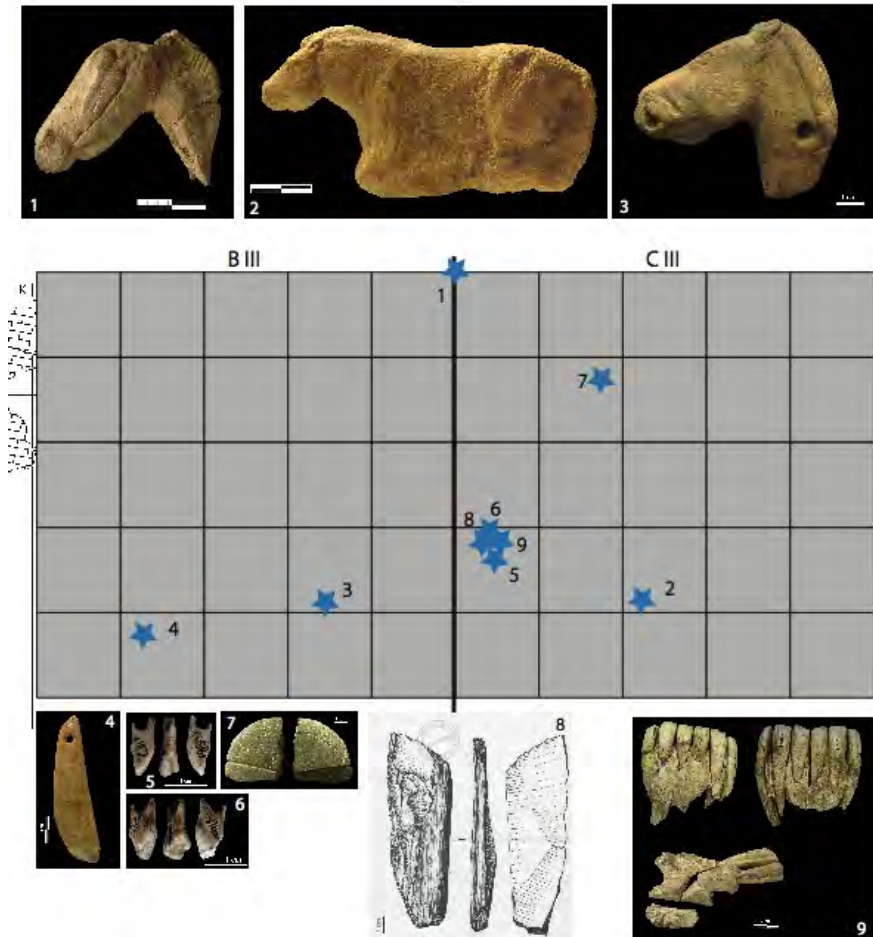


Figure 45 – Reconstitution de la répartition spatiale des vestiges associés à la statuette en grès, à partir des archives de fouilles. Dans le quart ouest du carré CIII, la position des vestiges est connue par leurs coordonnées et un relevé de terrain, alors que pour le reste de la zone étudiée, seules les coordonnées de vestiges sont connues. Certains fragments de mandibules proviennent du Carré BIII, sans que leur position exacte soit documentée (Exploitation des archives : M. Dachary ; clichés : F. Plassard ; dessins : R. Arambourou) (Birouste *et al.*, sous presse).

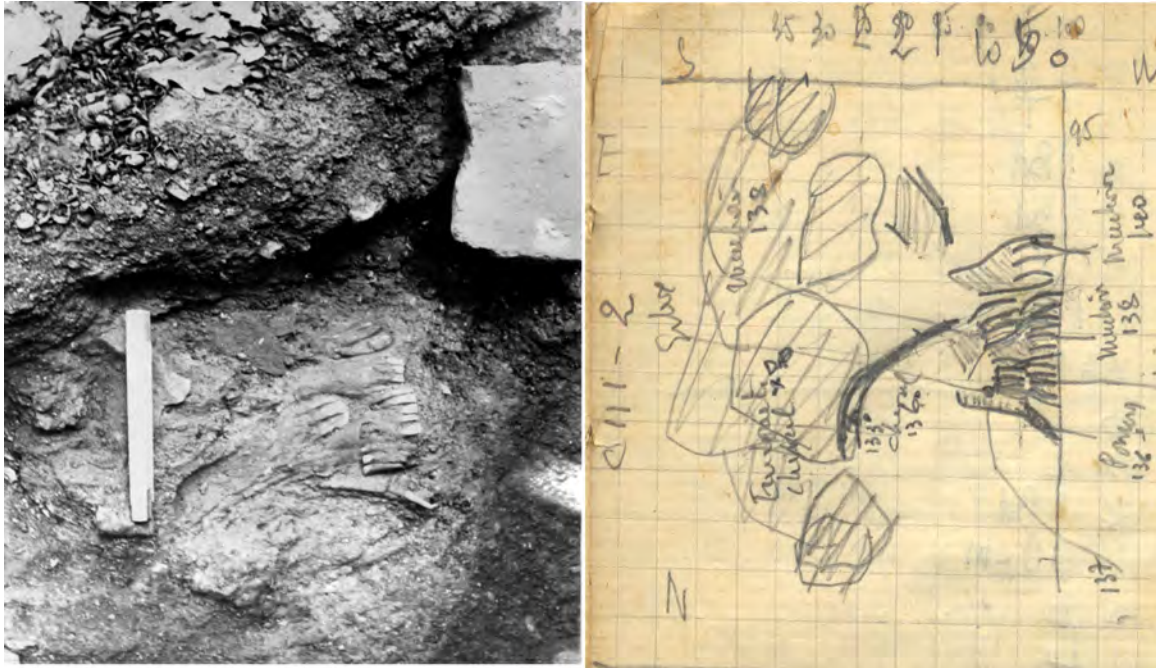


Figure 46 – Extrait du carnet de terrain de Robert Arambourou précisant le contexte de découverte de la statuette en grès (cheval agenouillé). Noter la matérialisation de l’empreinte de la statuette. Cliché (M. Schvoerer) du même décapage. (Birouste *et al.*, sous presse).

Nous avons observé que les incisives de cheval (*Equus caballus*) provenant de cette zone sont exclusivement des incisives inférieures. Plusieurs fragments de mandibule ont été également recensés, mais aucun fragment de maxillaire (figure 47). La surreprésentation des incisives de cheval est flagrante dans le carré CIII et la plupart des restes de cheval dans ce carré sont des incisives inférieures et des mandibules. Ce sont onze individus qui sont décomptés lors d'un calcul du Nombre Minimum d'Individu de combinaison (Poplin 1976) dans les seuls carrés CIII et BIII .

L'estimation de l'âge des chevaux au moment de leur mort dans la zone CIII-BIII montre qu'une grande majorité des individus présents appartient à la classe d'âge des vieux et très vieux adultes. Nous sommes plus précisément en présence de huit vieux ou très vieux adultes, de deux adultes, d'aucun sub-adulte et d'un juvénile (les classes d'âges sont celles employées par Bignon 2003)

Différents types de traces sont visibles sur les pièces : raclage, sciage, gravure et façonnage. Des stries, observables sur les faces vestibulaires et linguales des incisives, correspondent à un raclage réalisé avec un outil lithique (figure 48). Parfois profondes, dotées d'une section « en V », ces traces concernent tous les individus décomptés dans les carrés CIII et BIII, sauf un sujet identifié par une seule dent déciduale isolée. Ces traces ne sont visibles ni sur les incisives de cheval présentes dans le reste de l'assemblage, ni sur des incisives appartenant à d'autres taxons. L'intensité du raclage est

variable d'un individu à l'autre et d'une dent à l'autre. L'emplacement récurrent de ces stries laisse supposer que ce raclage avait pour but d'ôter le tissu conjonctif jusqu'à l'os alvéolaire, peut-être pour mieux laisser apparaître les dents.

Sur trois pièces, des traces de sciage au silex ou des incisions profondes sont observables sur les branches horizontales des mandibules, à proximité de la jonction des deux hémi-mandibules (figure 47). Sur une des pièces, la partie osseuse porte un rainurage profond qui découpe une forme en amande dont il est délicat de saisir l'objectif. Cette perforation ne présente pas de traces d'utilisation *a priori*. Sur cette même pièce, un façonnage important a modifié la conformation originelle de l'élément anatomique (figure 47). Enfin, un des fragments osseux de mandibule présente un décor gravé difficile à interpréter (figure 49). Situés entre un bord de fracture et une extrémité sciée de l'objet, deux séries de hachures et quelques traits plus profonds sont associés pour former un motif original sans équivalent dans le registre des décors géométriques de la falaise du Pastou (Dachary 2006). Il pourrait s'agir des restes très parcellaires d'une représentation figurative dans la mesure où des jeux de hachures sont couramment utilisés pour figurer des crinières, des barbes ou des fanons.

La valeur de cet ensemble de mandibules paraît résider tant dans son accumulation exceptionnelle que dans le traitement des ossements. Il est difficile d'y voir un simple entassement de déchets liés à une production technique normalisée. Il est au contraire possible de considérer cet assemblage d'incisives et de mandibules de chevaux comme un dépôt volontaire, tant ses particularismes sont nombreux : concentration exceptionnelle dans une zone limitée d'un site archéologique, élément anatomique précis, taxon unique, individus vieux ou très vieux, traitement particulier et association contextuelle avec des figurations de chevaux.



Figure 47 – Ensemble des fragments de mandibules découverts à proximité de la statuette en grès (clichés F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).



Figure 48 – Exemples de traces de raclage sur les incisives de Cheval (Clichés : F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).

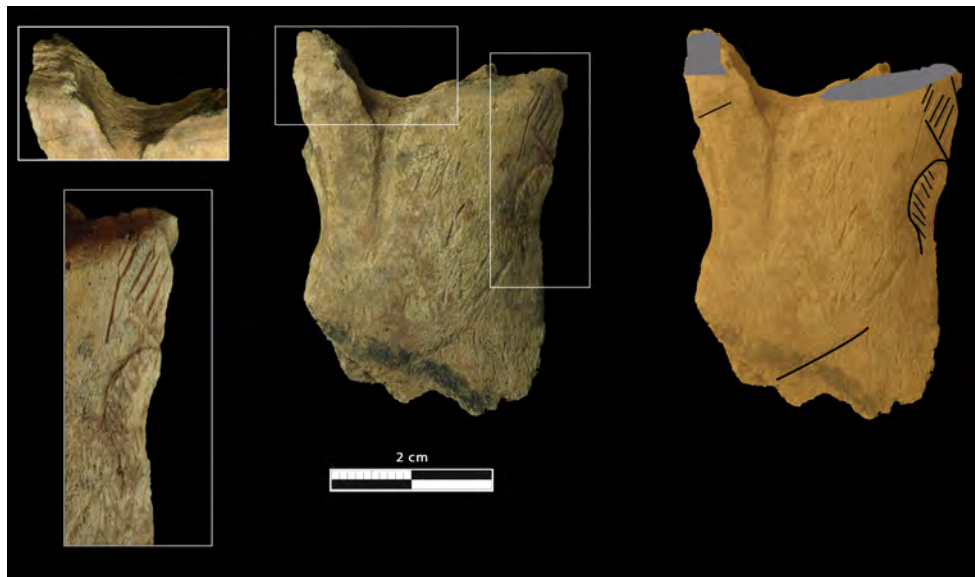


Figure 49 – Fragment d'os mandibulaire gravé (Clichés et croquis : F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).

PARTIE 5

Quelques prolongements de la discussion : vers une esquisse de l'ontologie du Magdalénien moyen

Avez-vous été
L'herbe que l'on foule ?
Saviez-vous pourquoi
L'on passait par là ?

Guillevic, *Avec*, 1966.

I – Les formes et les subjectivités

A l'issue d'une étude concernant l'art pariétal, ainsi que le traitement des ossements humains et animaux au Magdalénien moyen, nous sommes arrivé à la conclusion d'un mode d'identification plus probablement animiste pour le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France. Au-delà de cette information concernant le mode d'identification, nous souhaiterions désormais préciser l'ontologie particulière du Magdalénien moyen, soit la manière dont est instituée l'animisme dans ce contexte singulier.

Nous avons constaté, sur la base des pratiques étudiées dans certains chapitres de la partie 4 (« art pariétal », « chasse et modalité de la boucherie » et « traitement des corps humains »), une importance de l'individuation, ainsi qu'une mise en relation des individus humains et des individus animaux. Nous voyons également se dessiner une opposition entre l'apparition de subjectivités animales (notamment à travers l'utilisation des reliefs naturels dans l'art pariétal), et leur disparition (dans la mesure où le traitement largement ritualisé des ossements pourrait avoir pour objet de « désubjectiver » les ossements en détruisant leurs formes).

Pour tenter de vérifier ou infirmer ces tendances qui pourraient relever d'une forme ontologique, et le cas échéant de mieux les cerner, nous proposons ici une discussion transversale qui mêlera nos premiers résultats à des interprétations réalisées sur la base des pratiques et objets exposés dans le dernier chapitre de la partie 4 (Partie 4, 4 « Exposés concernant quelques catégories de vestiges choisis issus du Magdalénien moyen »).

Il nous paraît ici nécessaire de préciser que lorsque nous restons à l'échelle des figures, la plupart des modalités de la figuration que nous avons pu mettre en évidence à propos de l'art pariétal paraissent également applicables aux ornements que nous observons sur les objets. Ainsi, sans développer de

longues démonstrations qui paraîtraient superflues, nous attribuons à certaines figurations sur objet les mêmes intentions et caractéristiques générales qu'à certaines figurations dans l'art pariétal. En effet, de manière analogue à ce qui s'observe dans l'art pariétal, les animaux figurés sur les objets (statuettes, instruments, plaquettes, objets de parure, etc.) du Magdalénien moyen montrent souvent une importance de la complétude des figures et un degré important de détail (un style réaliste) conduisant à voir la figuration d'individus précis au-delà d'une seule information sur la catégorie spécifique. De plus, les états et comportements sont fréquemment figurés avec précision, donnant à voir des individus animaux dynamiques et agissants.

1.1. Des subjectivités ancrées dans des formes

1.1.1. Des subjectivités figurées ancrées dans leurs supports

L'utilisation des formes naturelles que nous avons évoquée à propos de l'art pariétal semble également s'appliquer à diverses formes d'expression graphique mobilières. Ainsi, dans les cavernes du Volp, « un même processus mental, souvent signalé dans l'art sur paroi, est tout aussi évident en ce qui concerne les plaquettes : l'utilisation des contours naturels [...]. Plus que d'une technique, il s'agit [...] d'un état d'esprit, conséquence d'une véritable conception métaphysique, ce qui explique sa généralisation » (Bégouën et Clottes 1990, p.165)¹⁷⁸.

A Bédeilhac, « c'est sous une voûte basse couverte de gravures, en majorité fondées sur des reliefs naturels, que gisaient des dizaines de fragments de limon induré, prélevés à proximité ; leurs contours naturels suggestifs sont complétés par l'indication de l'œil, de la bouche... et transformés en têtes animales, dans l'esprit des contours découpés sur os, objets emblématiques du Magdalénien moyen. Au plafond, sur os ou sur plaquettes, le processus mental est donc le même : recherche de particularités évocatrices de la roche, supports de l'imaginaire que l'auteur va figer en quelques gestes. » (Bégouën *et al.* 2009, p.383). La grotte de Bédeilhac montre effectivement des créations mobilières sur la base de

178 Cette même utilisation des formes naturelles dans l'art mobilier comme dans l'art pariétal ne se limite pas à la région des Pyrénées puisque on l'observe également au Roc-aux-Sorciers (Pinçon 2012), par exemple. Cette pratique pouvant traduire « un mode de pensée, ou tout au moins un mode de création, largement répandu au Magdalénien » (Pinçon 2012, p.1556).

fragments de limon dont le point commun est d'incorporer une portion de contour dans la figure animale (Sauvet 2004, p.171). Il s'agit d'un art mobilier qui « consiste dans une utilisation presque constante, quasi-obsessionnelle des particularités morphologiques du support » (Sauvet 2004, p.167).

Les objets perforés en forme de contours animaliers typiques du Magdalénien moyen pyrénéen témoignent également de ce procédé récurrent d'intégration des formes naturelles. En effet, la concordance formelle entre le stylohyoïde et la mandibule de cheval a depuis longtemps été signalé, et « la forme anatomique de cet os [...] annonce déjà naturellement celle de la tête d'un animal, de sorte que son façonnage n'a demandé que peu de travail et d'imagination » (Delporte 1990, p.114). Montrant une certaine proximité avec cette dernière observation, on peut signaler au Mas-d'Azil des têtes de chevaux aménagées sur des phalanges de bovidés dont « les oreilles dégagées et la crinière, réduite au toupet, utilisent les formes naturelles de l'articulation » (Delporte 1990, p.160).

En ce qui concerne les propulseurs, l'intégration de reliefs préexistants à la figuration est caractéristique de la confection de la grande majorité des propulseurs du type 3, selon des modalités qui sont toutefois particulières. En effet, sur ces objets la relation entre le support et la figuration s'observe dans une intégration très fréquente du crochet à la figuration, celui-ci formant le plus souvent le toupet de la crinière d'un cheval (Leroi-Gourhan 1965 ; Cattelain 1988, 2005 ; Delporte 1990) (figure 40). Dans ce cas, ce n'est pas un relief naturel proprement dit qui est le point de départ d'une figuration animale, mais la forme prédéfinie d'un instrument (cette forme de propulseur existant par ailleurs sans figuration : c'est le type 2 de Cattelain 1988). De la même manière que des images peuvent être produites sur la base de reliefs rocheux ou d'images plus anciennes, nous constatons que des images peuvent être produites en se basant sur la forme induite par des systèmes techniques, ce qui confirme l'utilisation des reliefs comme étant une « tournure d'esprit » particulièrement répandue au Magdalénien¹⁷⁹.

Ainsi, dans le Magdalénien moyen, ce sont de nombreux exemples qui semblent caractéristiques de ce même « état d'esprit », « mode de pensée » ou « mode de création », qui signe la création d'une forme animale à partir d'une forme préexistante. Dans l'art pariétal comme dans l'art sur objets, il s'agit d'une « force impérieuse qui les poussait à agir ainsi » (Sauvet 2004, p.172).

De manière analogue à ce que nous avons observé dans les modalités de figuration de l'art pariétal, l'utilisation des reliefs naturels sur les objets mobiliers semble directement dirigée vers l'émergence

179 Cela confirme également que la distinction naturaliste entre nature et culture ne structure pas chacune des pratiques dans le Magdalénien moyen.

d'une subjectivité¹⁸⁰ animale (figure 50). En effet, les exemplaires les plus sommaires et dépouillés de plaquettes décorées montrent que ce sont précisément la forme de la tête et le tracé de l'œil qui sont les éléments primordiaux de cet acte. Or, ces éléments sont particulièrement caractéristiques de la figuration d'une subjectivité (voir partie 4, 1.4.1.4. « Tête et acéphalie »). Ainsi, certains détails figurés sur la pierre peuvent être discrets mais essentiels, l'œil étant souvent suffisant à exprimer une subjectivité à partir de formes préexistantes.

« L'usage le plus typique consiste à choisir un fragment de pierre dont la forme naturelle évoque une tête animale. [...] L'œil est l'élément anatomique le plus souvent représenté. Il est présent dans presque tous les cas, souvent réalisé avec beaucoup de soin et parfois le seul élément figuré, comme si ce détail à lui seul suffisait pour changer le statut de l'objet en le faisant passer de l'état de simple caillou à celui de symbole. »

(Sauvet 2004, p.168).

Une même récurrence de l'emploi d'une forme naturelle « évoquant une forme humaine ou animale, qui sera complétée par un œil ou quelques traits » est signalée dans la production des plaquettes à Enlène (Bégouën et Clottes 1990, p.165).



Figure 50 – Plaquette en grès dur provenant de la grotte de Bédeilhac, et représentant une tête animale, MAN (Sauvet 2004).

180 Pour nous, la notion de subjectivité animale suppose qu'une intentionnalité est prêtée à un animal, qu'il est considéré comme un centre de décision autonome.

1.1.1.1. Des présences révélées par la métamorphose

Pour Delporte (1990, p.131), en ce qui concerne l'art mobilier paléolithique, « il n'existe pas de limite tranchée entre les genres, et il se trouve, par contre, des formes de transition entre la gravure et la sculpture ». Ces « formes de transition » concernent particulièrement « le découpage et la gravure sur cylindre » (Delporte 1990, p.131) qui montrent une association importante de diverses techniques, combinant gravure, champlevé, bas-relief, et ronde-bosse. Au-delà d'une simple question de terminologie, cette remarque nous fait prendre conscience que l'emploi de techniques mixtes entre gravure et sculpture en ronde-bosse, souligne une émergence partielle de la figuration, à l'instar de l'utilisation qui est généralement faite des reliefs naturels. Les formes animales évoluent entre gravure et sculpture, et une partie du support peut rester brute ou peu modifiée. L'impression donnée est alors clairement celle de l'émergence plus ou moins partielle d'un individu animal hors de la matière dont est constituée le support. La « ronde-bosse incluse », fréquente sur l'ornementation des propulseurs est, par exemple, très caractéristique de cette impression d'un dégagement partiel de l'animal (Delporte 1990).

La fluidité constatée entre les techniques employées semble refléter une fluidité de statut des éléments figurés, un flou entre des catégories ontologiques dans certains cas. Ainsi, les « formes de transition » paraissent être la matérialisation d'une métamorphose, permettant de rendre compte du passage d'une forme à une autre par un basculement (la transition entre les formes étant le strict de la métamorphose). Ce processus d'apparition ou de « révélation » par le passage d'une forme à l'autre, semble être une intention centrale dans la production des plaquettes de Bèdeilhac, par exemple, puisque les figures paraissent souvent inachevées, comme pour souligner le moment de transition entre deux états. En effet, « cette juxtaposition de parties bien précisées par la gravure et de parties laissées à l'état brut est trop fréquente pour que nous ne nous interroguions pas sur sa signification » (Sauvet 2004, p.172), et « dans la majorité des cas, on a l'impression que le rôle de l'auteur s'est limité à « révéler » par quelques détails ajoutés un animal qui préexistait dans la pierre » (Sauvet 2004, p.174).

L'utilisation des reliefs naturels dans le but de donner à voir l'apparition de subjectivités est une constante dans les manifestations graphiques du Magdalénien moyen, dans l'art figuratif des grottes, comme dans l'art figuratif sur objets. Cette émergence plus ou moins aboutie de formes animales aux dépens de supports matériels préexistants, véhicule l'idée de basculement dans les formes, à même de faire apparaître des subjectivités animales. Ainsi, c'est plus précisément un processus de révélation par la métamorphose qui semble à l'œuvre. Ce qui nous est donné à voir, c'est la volonté de rendre présente une subjectivité par une modification de la forme.

1.1.1.2. Une adéquation entre la forme des supports et les subjectivités figurées

L'adéquation fréquente entre la forme des supports et les subjectivités animales qui y sont figurées constitue un dernier indice du lien étroit qui existe entre les figurations animales et les supports matériels dont elles semblent s'extirper. Il nous semble en effet qu'au-delà même de l'intégration des reliefs à l'image, une correspondance s'observe fréquemment entre la forme du support et l'iconographie.

L'influence immédiate des formes naturelles des bois de renne sur la forme des propulseurs (de type 4) a ainsi parfois été évoquée (Leroi-Gourhan 1965). Il nous semble néanmoins que ce qui s'observe plus précisément, c'est un « encadrement » de la rencontre entre la forme variable d'un support osseux naturel et la production d'une forme animale singularisée. En effet, bien qu'il soit nécessaire de reconnaître une contrainte importante du support osseux, diverses solutions techniques apparaissent. On pourrait observer une standardisation des formes générales des propulseurs résultant de l'application systématique d'une technique unique, dans une logique permettant d'obtenir un même objet préconçu quel que soit le support d'origine. Or, c'est une logique technique toute autre qui s'observe dans la production de ces propulseurs car, bien que des types définis existent, une grande liberté est laissée à l'iconographie et aux divers aménagements (Cattelain 1988). Ceci notamment dans la mesure où la technique de production des propulseurs de type 4 consiste à exploiter une partie des bois de renne qui montre une grande variabilité de formes, offrant vraisemblablement en corollaire une certaine variabilité thématique. Ainsi, « l'ornementation en ronde-bosse « aplatie » est généralement réalisée sur l'intersection, dont la forme naturelle, très variée sur le bois de renne semble avoir suggéré de nombreux thèmes figuratifs tels le « faon à l'oiseau », les bouquetins affrontés, etc. » (Cattelain 1988, p.11).

Il nous semble ainsi que la variabilité des formes des supports pourrait être intégrée de manière volontaire à la fabrication de ces objets, pointant un lien de correspondance entre la forme préexistante du support et l'iconographie choisie.

Dans la collection des contours découpés d'Enlène, nous avons pu mettre en évidence une variabilité dans les formes, les tailles, les épaisseurs et les aspects des contours découpés, déterminée par la conformation naturelle des stylohyoïdes employés comme supports. En effet, le stylohyoïde est variable en fonction des individus dont il est issu, et son emploi génère une variabilité dans les objets créés, et donc dans les individus animaux figurés (Birouste et Bourdier, en préparation). Ainsi, à Enlène, on trouve des contours découpés réalisés sur la base de stylohyoïdes de poulains par exemple, et cela implique que les objets finis soient de taille plus réduite et que leur surface soit davantage

« rugueuse » comme l'est la surface des ossements d'individus juvéniles. La question de l'intention de cette correspondance reste néanmoins difficile à trancher dans ce cas. Cette constatation pourrait effectivement résulter de la volonté de faire correspondre au mieux des supports matériels préexistants avec des individus animaux qui doivent être singularisés, mais pourrait également signer une utilisation systématique de tous les stylohyoïdes de cheval sans distinction (nous remarquons toutefois que bien que la quasi-totalité des exemplaires semble employée dans la sphère de la parure corporelle, certains ne sont pas modifiés en vue de l'obtention de contours découpés figuratifs).

Dans l'art mobilier du Volp, on observe quelques exemples d'intégration des contours naturels dans les images, mais plus fréquemment encore une « adaptation » manifeste des sujets à la forme des plaquettes (Bégouën et Clottes 1990, p.166) et « très fréquemment, le chanfrein ou la ligne de dos suit l'un des bords de la plaquette, ce qui guide le cadrage » (Bégouën et Clottes 1990, p.166), sans pour autant que les deux lignes se confondent réellement. Dans l'art mobilier du Magdalénien moyen, « dans de nombreux cas, le thème choisi est intimement adapté au support » (Fritz 2010, p.217-218), donnant l'impression d'une prise en compte de la forme du support plutôt que d'une négation de celui-ci qui viserait à le contraindre coûte que coûte. Pour Tosello, « l'adéquation parfaite entre thème et support est un caractère récurrent de l'art mobilier osseux du Magdalénien moyen ; cette adaptation paraît d'autant plus étroite que l'œuvre est techniquement élaborée. Les artistes ont largement joué des contraintes qu'imposaient les surfaces restreintes (côtés, lissoirs), cylindriques (bâtons) ou des morphologies tourmentées (empaumures de bois). Ces difficultés ont pu jouer un rôle de stimulation ou d'inspiration » (Tosello 2003, p.495). Il a été remarqué que les objets iconographiques réalisés sur des fragments osseux bruts et des déchets de débitage de bois de cervidé ne sont pas ou peu mis en forme, mais montrent toutefois dans de nombreux cas une adéquation entre le support et le décor (Aurière 2012).

Cette constatation achève, à notre avis, de confirmer le lien très étroit entre la forme matérielle du « support » et la subjectivité animale recherchée par la figuration. En effet, le basculement d'une forme vers une subjectivité est parfois clairement matérialisé par l'utilisation des reliefs naturels (et la conservation d'une partie de support brut), mais cette adéquation entre subjectivité animale figurée et support d'origine peut également être impliquée par des procédés techniques ou simplement évoquée par un trait venant souligner le lien entre le tracé et le support. L'ensemble de ces pratiques nous semble véhiculer l'évidence d'une correspondance entre les formes préexistantes et les figurations qui s'y rapportent.

La notion de « support », comme la notion complémentaire d' « ornementation » nous paraissent ainsi à relativiser dans l'art mobilier du Magdalénien moyen, dans la mesure où elles impliquent une différence fondamentale de statut entre le matériau et la figure. Ces notions renvoient en effet à la distinction d'une forme neutre et inerte – un support ; sur laquelle pourrait se surimposer une forme artistique d'essence distincte – une ornementation. Or, les modalités de figuration de l'art mobilier du Magdalénien moyen montrent précisément un lien qui semble permanent et indissociable entre une forme d'origine et sa transformation par la figuration, cette transformation ayant pour but de faire apparaître une subjectivité depuis une forme préexistante¹⁸¹.

1.1.2. Des subjectivités ancrées dans des formes matérielles animales

La figuration animalière au Magdalénien moyen donne souvent à voir le processus de basculement d'une forme originelle vers une subjectivité animale par des modifications formelles. La question se pose alors de savoir si, dans une même démarche logique, des subjectivités animales étaient également perceptibles aux yeux des magdaléniens dans les formes matérielles animales identifiables que constituent les éléments squelettiques des animaux.

Nous avons déjà vu que dans les modalités de la boucherie au Magdalénien moyen, existait une certaine ritualisation qui suggère que les ossements étaient des objets chargés de sens (partie 4, 2.4. « La boucherie et les modes d'identification »). Il nous a paru, en raison notamment des traitements particuliers réservés aux crânes, que l'intention véhiculée par cette ritualisation se portait sur la subjectivité des animaux abattus. Un certain nombre d'indices nous encourage donc à examiner les formes animales recueillies, fréquentes dans la parure corporelle (sous la formes de dents ou d'ossements peu modifiés), et dans un certain nombre de dépôts osseux, comme des objets qui pourraient également renvoyer à une subjectivité animale.

Si les ossements animaux peuvent se rapporter à des subjectivités animales, il nous semble que c'est certainement dans une continuité directe avec ce que nous avons pu observer à propos des figurations et de la manière dont elles s'ancrent dans des formes matérielles. Nous proposons donc de poursuivre

181 Il est difficile de se défaire totalement de ces termes et nous continuerons de les employer, en nous efforçant toutefois de relativiser leur discontinuité dans le contexte Magdalénien, dans la mesure où cette question relève d'après nous d'un postulat ontologique qui n'est pas universalisable.

une exploration qui pourrait nous mener depuis la figuration jusqu'à la forme matérielle de l'animal, en prenant appui sur la notion de subjectivité de l'animal.

Dans la parure corporelle du Magdalénien moyen, on observe l'association très étroite entre des formes recueillies et des formes imaginées, en ce qui concerne les références au monde animal. En effet, les figurations d'animaux et les éléments d'origine animale en sont deux composantes incontournables (voir partie 4, 4. « Exposé concernant quelques catégories de vestiges choisis issus du Magdalénien moyen »).

Loin de se limiter à une opposition entre deux domaines indépendants, de nombreux degrés d'hybridation sont recensés qui pourraient laisser envisager une continuité entre ces deux catégories. En effet, dans la parure corporelle du Magdalénien, la gravure est souvent présente sous la forme de simples incisions, coches ou même de sujets animaliers sur des os complets ou largement préservés permettant donc leur identification (Taborin 2004, p.137). Il nous semble probable que la raison d'être de ces objets implique la conservation de la forme originelle du « support » et la possibilité de son identification, ouvrant la porte à l'idée que la nature des ossements elle-même pourrait être chargée de sens.

Par ailleurs, s'il existe à l'évidence des modifications de formes naturelles pour créer des formes imaginées (par exemple des perles façonnées sur la base d'incisives de rennes), la démarche inverse existe également. En effet, il existe des imitations d'éléments squelettiques ou de dents par la gravure et la sculpture. Cette imitation de formes recueillies par des moyens de modification de la matière ne semble pas se limiter à une rareté qui contraindrait les hommes à créer ce qui est difficile à trouver dans l'environnement. Des croches de cerf difficiles à se procurer peuvent être imitées (Chauvière 2011), mais également des incisives de cheval par exemple (à Enlène notamment), alors même que les incisives de chevaux sont fréquentes dans les assemblages fauniques correspondants. Ainsi, l'imitation n'est pas nécessairement un ersatz dont la raison d'être est le remplacement d'un manque matériel, mais pourrait également se rapporter au besoin d'évoquer une idée associée à cette forme.

Or, si la figuration d'animaux et de fragments animaux (des têtes, des pattes, des silhouettes...) se rapportent à la « présentification » d'une subjectivité animale, il pourrait en être de même pour la figuration d'éléments squelettiques, et pour la mobilisation d'éléments squelettiques bruts eux-mêmes.

Le cas des contours découpés nous semble particulièrement emblématique. Nous avons vu que l'os stylohyoïde de cheval est particulièrement employé dans la confection de contours découpés figurant des têtes d'herbivores. Toutefois, à Enlène, alors qu'il n'existe pas (ou très peu) de stylohyoïdes

abandonnés dans les restes fauniques, il existe quelques cas de stylohyoïdes peu modifiés et assimilés à la parure corporelle, sans pour autant être des ébauches de contours découpés (Birouste et Bourdier, en préparation). Ainsi, la très grande majorité des stylohyoïdes de chevaux sont employés pour la confection de contours découpés, et donc mobilisés dans le cadre d'une démarche figurative. Les stylohyoïdes qui ne sont pas employés à cet usage, sont toutefois modifiés par quelques détails (au minimum une perforation) et sont également assimilés à des objets destinés à la parure corporelle. Des exemples de stylohyoïdes de cheval simplement perforés, recoupés ou gravés, sont recensés dans de nombreux sites (figure 51), suggérant que cet os pourrait être important « en soi » dans les territoires où se trouvent également des contours découpés. Si la figuration d'une tête d'herbivore n'est pas réalisée sur le stylohyoïde, il est possible que cette figuration « en puissance » soit toutefois inscrite dans cet os. Par ailleurs, il existe des groupes culturels magdaléniens, le Magdalénien moyen à pointes Lussac-Angles du Poitou par exemple, dans lesquels on retrouve des stylohyoïdes de chevaux ou de rennes perforés et éventuellement cochés, sans autre modification de type figuratif.

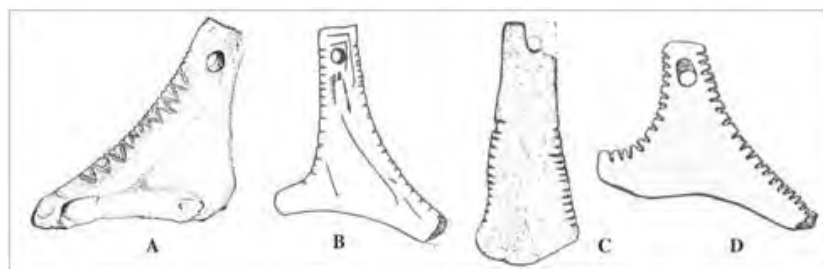


Figure 51 – Os stylohyoïdes sectionnés, percés et encochés (Sauvet *et al.* 2008). 1. La Güelga (Asturies), d'après M. Menéndez ; B. Tito Bustillo (Asturies), d'après A. Moure ; C. Abautz (Navarre), d'après P. Utrilla ; D. La Marche (Vienne), d'après L. Rousseau.

L'équivalence entre figurations animales et éléments osseux animaux, qui se constate donc à propos de certains objets assimilés à la parure corporelle, nous semble pouvoir être avancée d'une même manière dans le domaine général de l'art mobilier. En effet, dans la continuité directe de l'intégration des reliefs naturels aux images et de l'adéquation des supports avec les iconographies, il existe dans l'art mobilier des gravures et/ou modifications légères qui laissent une place particulièrement importante aux éléments osseux servant de « supports ». Ces expressions peuvent constituer une sous-catégorie des gravures et sculptures sur « supports bruts », et dans de très nombreuses occurrences, l'identification de l'élément squelettique modifié reste possible et même évidente (Figure 52).



Figure 52 – Un isard gravé sur un fragment de mandibule de boviné, au Tuc d'Audoubert (Bégouën *et al.* 2009).

Les traces observées sont parfois figuratives, et sont non figuratives dans la majorité des cas. Ainsi, dans les productions du Magdalénien moyen découvertes dans des espaces domestiques, on trouve régulièrement des formes osseuses brutes (recueillies) qui demeurent identifiables tout en ayant subi quelques modifications superficielles, notamment par la gravure. Il reste toutefois difficile de généraliser l'intention de préserver l'identification de ces éléments squelettiques, dans la mesure notamment où des supports lithiques bruts sont également largement mobilisés et peuvent être laissés bruts d'une manière analogue. Nous constatons toutefois qu'il existe une intention sur ces objets de souligner la forme osseuse naturelle, ou d'en exacerber certains caractères. Les données à disposition pour discuter des traces fugaces et peu visibles sur les ossements sont actuellement limitées, dans la mesure où leur étude était délaissée jusqu'à une période récente. Les traces légères, parfois interprétées comme des stigmates de boucherie, n'étaient souvent pas mentionnées. La reprise récente de grands gisements montre qu'il s'agit d'un phénomène attesté, et qui pourrait se révéler récurrent.

Les pièces osseuses qui constituent le dépôt des mandibules de l'abri Duruthy entrent dans cette catégorie des « supports osseux identifiables et peu modifiés ». Certaines mandibules de cheval portent des traces de façonnage ou de gravure se rapportant à des décors figuratifs difficiles à interpréter (figure 47 et 49). Et l'ensemble des mandibules de cheval portent des traces de raclage qui paraissent avoir eu pour but d'ôter le tissu conjonctif jusqu'à l'os alvéolaire, pour mieux laisser apparaître les dents sans modifier la conformation naturelle des éléments (figure 48).

Il nous semble par ailleurs que la juxtaposition étroite au sein d'un dépôt cohérent de mandibules de cheval très peu modifiées (uniquement dans le sens d'une exacerbation de caractères physiques propres au cheval), de mandibules de cheval portant des figurations discrètes, et de statuettes représentant des chevaux, constitue l'indice d'un lien sémantique entre des artefacts et des ossements. Cette association très étroite ne semble « pas fortuite » (Arambourou 1962) entre « art » et « os ». Car en effet, l'assemblage de mandibules de l'abri Duruthy montre que des ossements peu transformés, mais manifestement chargés de sens par le geste d'une concentration volontaire, peuvent être directement rapprochés de la figuration du même animal. L'évocation d'un animal pourrait ainsi concerner une sculpture comme un assemblage de mandibules, dont certaines sont à peine transformées alors que d'autres le sont plus largement. En ce sens, ce dépôt pourrait nous aider à comprendre le lien de proximité, voire d'équivalence qui est parfois envisageable entre une forme animale recueillie et une forme animale figurée dans les objets du Magdalénien moyen¹⁸².

1.2. Formes imaginaires, formes recueillies et formes-subjectivités

En définitive, il nous semble que les catégories de « formes recueillies » et de « formes imaginées » (Ladier et Welté 1994) que nous avons employées à propos de la parure corporelle, sont largement perméables et qu'elles se rapportent à des degrés plutôt qu'à une stricte opposition entre des domaines indépendants. Il s'agit plus probablement de deux polarités qui offrent une continuité de pratiques intermédiaires pendant le Magdalénien moyen. Si ces catégories qui se superposent à une dichotomie entre nature et culture peuvent être utiles pour classer les vestiges, il ne nous semble donc pas évident qu'elles aient été employées de la même manière par les populations magdaléniennes.

En effet, dans la figuration des subjectivités animales du Magdalénien moyen, les formes matérielles occupent une place particulièrement importante. Les subjectivités animales semblent émerger de formes préexistantes, comme par une métamorphose ; et l'adéquation entre les formes des supports et les iconographies est très généralement suggérée.

182 Le lien entre dépôts osseux et iconographie dans l'art pariétal est par ailleurs parfois signalé (voir partie 4, 4.6.2 « Les dépôts osseux dans les grottes »).

Pour compléter la boucle de ce qui semble être un même continuum, les formes matérielles animales elles-mêmes semblent chargées d'une subjectivité, à l'instar des figurations. Ainsi, les ossements bruts sont mobilisés dans la parure corporelle, une iconographie minimale semble parfois prendre le soin de préserver les possibilités d'identification des supports osseux, les figurations animales et les ossements sont parfois très étroitement associés suggérant un lien de sens, et certains ossements semblent pouvoir être substitués à des figurations et véhiculer une même intention.

Les formes préexistantes et la figuration entretiennent de telles relations au Magdalénien moyen, qu'il nous semble que les catégories employées par les populations devaient s'éloigner des frontières de « ce qui est créé par la Nature » et « ce qui est créé par l'Homme ». En effet, il nous semble qu'il pourrait exister une équivalence, ou au moins un lien sémantique fort, entre des formes naturelles brutes mobilisées par les hommes, des formes naturelles peu modifiées, et des formes naturelles très modifiées. Ces formes pourraient véhiculer des intentions communes liées à la subjectivité animale dans des modalités qu'il nous reste toutefois à définir¹⁸³.

1.2.1. La tête et la subjectivité à l'échelle individuelle

Nous avons déjà à plusieurs reprises signalé une focalisation importante sur la tête des individus animaux et humains dans le Magdalénien moyen. Dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, la tête semble être l'élément isolé du corps animal qui est le plus représenté (voir partie 4, 1.4.1.4. « Tête et acéphalie »). Les crânes d'ongulés sont sur-représentés dans les gisements du Magdalénien moyen sans que cela ne soit explicable par des raisons techniques ou liées à la rentabilité énergétique (partie 4, 2.4.2. « Transport des carcasses : l'importance des crânes »). La concentration d'ossements humains épars dans les gisements du Magdalénien moyen concernent majoritairement des crânes, et ce sont les éléments squelettiques qui montrent le plus de modifications anthropiques (partie 4, 3.1.2. « Les ossements épars »). Dans l'art mobilier et la parure corporelle, on peut noter l'importance numérique

183 Un même signe lié à des formes animales semble abordé selon diverses modalités. Un rapport « symbolique » (Peirce 1960) a déjà largement été exploré par le structuralisme. Dans ce cas, ce sont des conventions qui relient le symbole à l'objet (comme le signe linguistique au sens de Saussure).

Les modalités de la figuration, dans l'art pariétal comme dans l'art mobilier du Magdalénien moyen, montrent également un rapport « iconique » (Peirce 1960) à des formes animales : les figurations sont employées **dans la mesure** où elles ressemblent à l'objet. Enfin, certaines pratiques de dépôt osseux ou de parure corporelle suggèrent plus particulièrement un rapport indiciel (Peirce 1960) à des formes animales : il existe une connexion réelle entre l'indice et l'objet.

des « pierres-figures » de Bédeilhac, des « os-figures » que sont les contours découpés, et la fréquence des figurations de têtes isolées (un inventaire sur le sujet est réalisé dans Delporte 1990) (Croidieu 2012 signale également une grande majorité de têtes isolées dans les statuettes d'Isturitz). Cette focalisation sur la tête des animaux (ou des humains) nous a, à chaque fois, semblé accompagner un intérêt pour l'identité individuelle et la subjectivité des individus. La figuration minimale des subjectivités se réduit par ailleurs régulièrement à l'évocation du segment céphalique ou de certains de ses éléments (les plaquettes de Bédeilhac, les exemples dans l'art pariétal, les contours découpés, etc.).

Confirmant l'absence de frontière stricte entre des formes naturelles et des formes modifiées, on observe pour le Magdalénien moyen tous les degrés qui peuvent exister entre la manipulation d'un crâne et la figuration d'un crâne. La reconstitution de cette « chaîne conceptuelle » peut notamment s'illustrer aisément sur la base d'éléments concernant le cheval :

Dans la boucherie, on observe souvent une sur-représentation des crânes dans les gisements, entre autres des crânes de chevaux (Kuntz *et al.* 2016 ; Bignon 2009 ; etc.); dans la galerie inférieure de la grotte de La Garma, un crâne de cheval a été déposé et porte une modification anthropique (Arias *et al.* 2011 ; Ontanon et Arias 2012) ; des contours découpés sont réalisés sur stylohyoïde (lui-même prélevé sur une tête, le plus souvent de cheval) et figurent une tête de cheval (Buisson *et al.* 1996 ; Cattelain et Bellier 2014) ; à l'abri Duruthy, des mandibules de chevaux légèrement modifiées sont accumulées et juxtaposées à des statuettes représentant des chevaux (Birouste *et al.* 2016) ; des crânes décharnés de chevaux sont figurés sur des objets, comme au Mas d'Azil (Piette 1907 ; Péquart et Péquart 1960) (figure 53) ; des sculptures et gravures figurent régulièrement des têtes de chevaux isolées sur des objets (Delporte 1990) ; des dessins, gravures et peintures figurent des têtes de chevaux isolées dans l'art pariétal¹⁸⁴.

184 Les figurations de crânes de chevaux décharnés du Mas-d'Azil semblent particulièrement représentatives de nos hypothèses dans la mesure où elles matérialisent à la fois une équivalence de sens entre les ossements et la figuration des animaux, une espèce facilement identifiable, et des visages réalistes d'animaux (figure 53).



Figure 53 – Fragment de propulseur (présence d'un crochet émoussé) du Mas-d'Azil. Une tête de poulain et une tête de cheval adulte sont sculptées en ronde-bosse aplatie. Une tête de cheval décharnée et sculptée en bas-relief (© RMN-Grand Palais, MAN / Martine Beck-Coppola).

Il nous semble ainsi que la tête, en tant qu'elle est le témoin le plus évident d'une subjectivité, pourrait être le point commun le plus fréquent entre des figurations et des éléments squelettiques.

Les cas d'associations ou de substitutions entre les domaines de la figuration et du traitement des carcasses, nous paraissent par ailleurs mobiliser préférentiellement des crânes et des têtes figurées. Un lien de sens paraît ainsi exister entre les statuettes et les mandibules de l'abri Duruthy, autour de l'élément anatomique que constitue la tête. Deux des trois statuettes qui sont associées au dépôt de Duruthy figurent des têtes de chevaux, et les mandibules sur lesquelles reposent ces statuettes sont des fragments de crânes de chevaux. De la même manière, un même lien de sens est à envisager entre les stylohyoïdes bruts et les contours découpés. Les contours découpés constituent très majoritairement des figurations de tête de cheval sur la base d'un os issu de la tête du cheval. Le stylohyoïde semble constituer l'évocation d'une tête, d'une subjectivité, même lorsqu'il est à l'état brut.

Ainsi, la subjectivité animale pourrait être recherchée dans la forme des têtes, que ces formes évoquent une tête par des modifications anthropiques ou qu'elles soient déjà naturellement une tête.

Il nous semble que la subjectivité animale évoquée par la forme de la tête se rapporte plus particulièrement à un degré individuel, dans la mesure où la face, comme nous l'avons déjà abordé à différentes reprises, est particulièrement emblématique de l'identité individuelle¹⁸⁵.

1.2.2. Les attributs du corps : la subjectivité à l'échelle spécifique

La tête semble donc le plus souvent se rapporter à une subjectivité à l'échelle individuelle. Nous remarquons toutefois qu'une importance conjointe de la catégorie spécifique transparaît avec insistance dans les vestiges du Magdalénien moyen.

L'importance de la catégorie spécifique est effectivement indiscutable lorsque l'on évoque les figurations. Une sélection est sensible dans les espèces qui sont figurées dans l'art pariétal, comme dans l'art mobilier ou la parure corporelle (Leroi-Gourhan 1964a, 1965 ; Sauvet 1995a ; Tosello 2003 ; Taborin 2004, etc.).

Par ailleurs, les dents peu modifiées qui sont employées dans la parure corporelle au Magdalénien moyen montrent également une certaine régularité dans les représentations spécifiques, puisque les dents de renards, cerfs, et bovinés sont les plus fréquentes pour des raisons qui nous échappent en grande partie. Les dents sont des éléments dont la morphologie permet aisément de distinguer et d'identifier des espèces (il nous semble que les archéozoologues s'accorderont pour dire que les dents constituent le critère le plus évident de la détermination spécifique), et la focalisation sur les dents qui est sensible dans la parure conforte donc l'idée d'une préoccupation des populations pour l'identification de catégories spécifiques.

Toutefois, de manière analogue à ce que nous avons observé dans l'art pariétal, le comportement animal pourrait aussi être à prendre en compte. En effet, un lien direct existe entre la forme et la fonction des dents chez les mammifères (la fonction des dents n'est pas celle de simples organes de préhension comme chez les vertébrés inférieurs). Ainsi, le choix des dents pourrait trouver son sens, non seulement dans l'identification d'une espèce en tant que catégorie de classification, mais aussi dans la caractérisation d'un mode de vie, car la forme des dents nous renseigne directement sur le régime

185 Nous n'aurons que peu de place pour traiter ici une discussion qui pourrait concerner la dialectique entre « têtes isolées » et « absences de tête » dans la figuration et les vestiges osseux. Nous remarquons que les figurations acéphales sont nombreuses dans l'art pariétal, dans le modelage en argile, et dans l'ornementation des instruments (les propulseurs de type 4 notamment), et qu'elles pourraient répondre à la fréquence des têtes isolées, constituant l'indice d'un discours qui pourrait concerner la présence ou l'absence de subjectivité individuelle (voir partie 4, 1.4.1.4. « Tête et acéphalie »).

alimentaire des espèces animales, et sur leur place dans la chaîne trophique. Nous remarquons que l'animal est généralement défini par ce qu'il fait dans les peuples de chasseurs, et qu'il est nommé par son activité (Ingold 2011b). La focalisation sur les dents ne se limite donc peut-être pas à traduire un intérêt esthétique ou un symbolisme qui renverrait à un système conçu au moyen d'espèces en tant qu'« étiquettes désincarnées », mais les dents pourraient constituer un moyen d'aborder le comportement des espèces et leurs places respectives dans le monde. Ainsi, si les dents animales renvoient à une large palette de formes mises à la disposition des hommes pour produire des combinaisons, elles n'en demeurent pas moins des témoins permettant de particulariser des existants par leur comportement¹⁸⁶.

La parure sur dents ainsi que la parure qui emploie des os bruts ou très directement identifiables, pourraient signer un intérêt, non seulement pour les espèces dans le sens où l'entend la taxinomie moderne, mais aussi pour le comportement des espèces et leur place vis-à-vis des autres espèces.

Or, si c'est bien le comportement ou la place des espèces animales qui est visé, l'objectif pourrait alors également être l'évocation d'une subjectivité animale. Car en effet, dans l'animisme, il existe un lien direct entre la physicalité et la subjectivité, puisque c'est la forme corporelle et les caractères assimilés au mode de vie de l'espèce qui déterminent une perspective propre sur le monde (Descola 2005). Ainsi, l'animisme peut concevoir une subjectivité « superficielle », qui n'est pas liée à l'intériorité, mais qui est avant tout à rechercher dans la forme du corps en tant qu'il détermine un comportement, une position relationnelle, un point de vue. Dans ce sens, c'est donc avant tout l'espèce qui détermine un type de subjectivité. La focalisation particulière sur la catégorie spécifique, particulièrement sensible dans la figuration des animaux et de leurs fragments corporels, comme dans la mobilisation de leurs dents et de leurs éléments post-crâniens pourrait donc renvoyer, entre autres, à l'intention d'évoquer des subjectivités animales¹⁸⁷.

186 Au-delà d'une intention de mettre en relation des individus entre eux ou des espèces entre elles, il existe probablement des références aux espèces qui existent sur le mode strictement symbolique dans le Magdalénien moyen : certaines espèces animales peuvent être attachées à des symboles en vertu de conventions culturelles. Cela pourrait en partie expliquer la sélection préférentielle de certaines espèces dans l'iconographie comme dans certains éléments anatomiques servant à la parure. Nous n'avons pas travaillé ici sur cette sélection qui nous semble être la façon la plus fréquente de l'archéologie d'aborder la problématique.

Ainsi, non seulement la tête pourrait évoquer une subjectivité en faisant référence à un individu autonome, mais les attributs corporels caractéristiques des espèces pourraient également faire référence à une forme de subjectivité. Cette focalisation sur des subjectivités, pourrait par ailleurs constituer le point commun le plus évident entre la figuration et le traitement des éléments squelettiques en ce qui concerne le Magdalénien moyen.

Plutôt qu'une articulation entre formes recueillies et formes produites, reproduisant l'opposition entre nature et culture propre au naturalisme, les vestiges et les pratiques du Magdalénien moyen semblent ainsi véhiculer un intérêt pour les subjectivités animales dans diverses formes et par divers moyens, davantage en accord avec un régime ontologique animiste.

Il nous semble en définitive que la notion de « forme-subjectivité » pourrait nous permettre de saisir d'une manière plus adéquate le lien existant entre figurations animales et ossements animaux dans le Magdalénien moyen. La forme des animaux renverrait alors simultanément à leur subjectivité, en même temps qu'une forme corporelle serait la condition nécessaire à l'existence d'une subjectivité. Dans ce paradigme, l'évocation d'un animal renverrait à la fois à une forme et à une subjectivité, que cette évocation soit réalisée sur la base d'artefacts ou d'ossements bruts, la « subjectivité » étant à comprendre ici dans le sens du point de vue propre à chaque existant¹⁸⁸

Ainsi, un des traits majeurs de l'ontologie du Magdalénien moyen pourrait demeurer dans la mise en valeur de subjectivités, spécifiques et individuelles, dans les formes. Cette recherche nous semble

187 Nous avons observé que le curseur se déplace généralement entre le degré de l'espèce et celui de l'individu appartenant à une espèce lorsque l'on considère la tête ou les autres attributs du corps. Ce constat ne constitue néanmoins en rien une règle stricte. En effet, les espèces peuvent souvent être identifiables par la tête d'un individu, et des individualités peuvent parfois être perceptibles dans les dents et les ossements post-crâniens. La parure corporelle dans la Vallée de l'Aveyron montre par exemple un intérêt particulier pour les incisives lactéales de renne (Ladier et Welté 1994), les incisives de chevaux qui sont gravées et accumulées dans le Poitou appartiennent à des juvéniles (Airvaux 2001), les incisives qui constituent le dépôt de l'abri Duruthy appartiennent très majoritairement à de vieux chevaux, et dans les parures sur dents de renard ce sont « les longues canines des mâles adultes [qui] sont les plus appréciées » (Taborin 2004, p.27).

notamment perceptible dans la valorisation de certains objets immédiatement suggestifs de « formes-subjectivités » animales, comme dans les efforts fournis pour « révéler » des subjectivités animales par la transformation des formes.

188 Lorsque nous parlons de subjectivité, nous ne nous référons pas à la qualité de sujet pensant, pourvu de raison. La notion telle que nous l'employons ici s'approche de l'idée courante de "subjectivité personnelle" qui suggère une appréciation individuelle de la réalité, une perception et une interprétation propre (et qui implique que la place particulière occupée par une personne remet en cause du même coup la possibilité de son objectivité). Il s'agit d'une définition de la subjectivité qui s'accorderait avec l'idée de perspectivisme, faisant de la multiplicité des points de vue la condition d'accession au vrai.

Cette idée de subjectivité personnelle implique l'importance de l'endroit d'où parle l'individu. Or, en ce qui concerne le Magdalénien moyen, cet endroit d'où parle l'individu nous semble être souvent son espèce. Dans notre idée, l'espèce ne passe donc pas au second rang lorsque nous considérons l'individu et sa subjectivité. Il s'agit d'une subjectivité ancrée dans le corps, qui est ainsi à rattacher à une discontinuité des physicalités, et non pas à une discontinuité des intériorités. Les vestiges archéologiques attribués au Magdalénien moyen donnent à voir une multiplicité de subjectivités liées aux corps animaux, et qui pourrait s'accorder avec une intériorité commune partagée par les existants. Notre manière de concevoir la subjectivité reste donc dans le champ de l'animisme ontologique décrit par Descola (2005).

1.3. Les formes-subjectivités humaines et l'humanité archétypale informe

Il nous semble que la présence importante des représentations humaines sur les plaquettes de La Marche notamment, dans le Magdalénien moyen du Poitou, peut légitimement raviver la problématique du mode d'identification animiste ou naturaliste.

Il s'agit effectivement de « portraits » qui paraissent tous différents et personnalisés et, « le fait de figurer l'individu, par opposition au genre (en fait il ne s'agit pas seulement de représentation d'humain, mais bien souvent de celle d'une personne : homme, femme ou enfant réel), indique une prise de conscience achevée de la personnalité et de l'individualité » (Airvaux 2001, p.210). Or, c'est bien le propre du naturalisme ontologique de concevoir des intériorités particularisées pour chaque individualité humaine (Descola 2005). En revanche, la production de portraits animaux donnant à voir des personnalités animales individualisées est peu compatible avec le naturalisme ontologique – dans la mesure où un anthropocentrisme dénie l'intériorité aux existants non-humains. Or, à La Marche, les « portraits » ne se limitent pas à l'humanité, les animaux sont également représentés dans un style « naturaliste (Mélard 2008) (figure 54). Et, bien que les figurations d'humains y soient dominantes lorsque le décompte est réalisé sur la base des espèces, la majorité des figurations se rapportent tout de même à des animaux non-humains (Mélard 2008).

Le mode d'identification animiste nous semble pouvoir être (entre autres) détecté par la production de portraits animaux qui suggèrent des intériorités animales individuelles (voir partie 4, 1.5.4. « Un animisme ? »). Pour autant, l'animisme ontologique n'est pas incompatible avec la production de portraits humains, car les humains dans l'animisme sont équivalents aux animaux (Descola 2005).

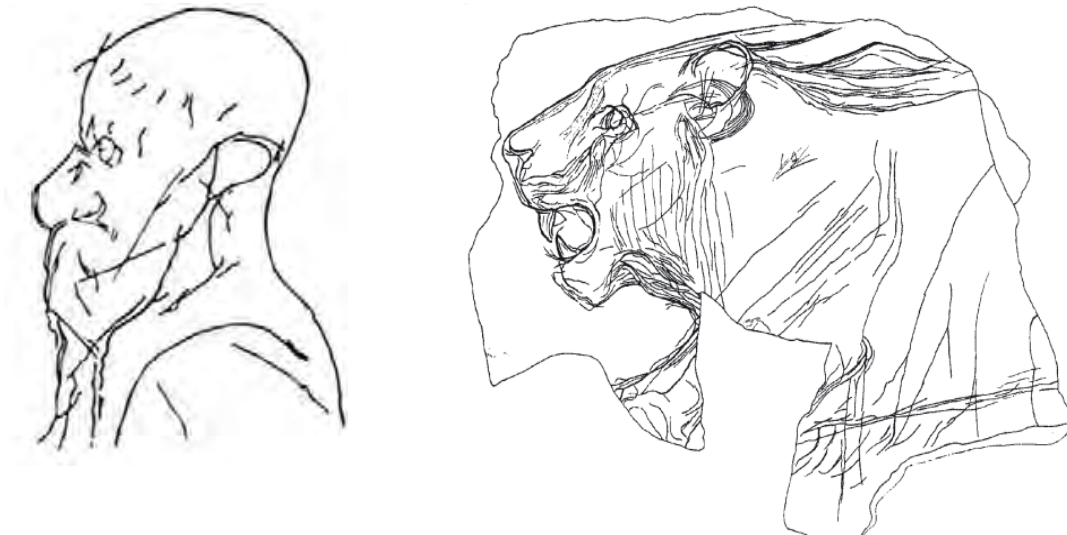


Figure 54 – La plupart des humains figurés sur les plaquettes de La Marche sont de style réaliste, de même que les animaux. A gauche, un humain réaliste (Fuentes 2013), et à droite un félin réaliste (Pales et Tassin de Saint-Péreuse 1969).

Dans l'animisme, les collectifs s'organisent en « tribu-espèces », et l'humanité elle-même se divise en multiples « tribu-espèces » (Descola 2005) (voir partie 2, 2.4. « Des collectifs »). Ainsi, il nous paraît tout à fait compatible avec un animisme ontologique de présenter des portraits humains individualisés (par des barbes, des coiffures, des attitudes, etc.), dans des modalités proches de celles qui sont appliquées aux animaux (les espèces et les individus qui les composent)¹⁸⁹.

Dans le Magdalénien moyen du Poitou, les humains sont le plus souvent figurés de la même manière que le sont les animaux. Nous rappelons qu'un même traitement appliqué aux humains et aux animaux est, par ailleurs, également sensible dans les modalités de la boucherie animale et la gestion des défunts dans le Magdalénien moyen (partie 4, 3.3.1. « Traitement des corps humains et traitement boucher des animaux au Magdalénien »).

Ainsi, alors que la production de portraits animaux est peu compatible avec l'anthropocentrisme du naturalisme ontologique, l'animisme ontologique qui attribue une même intériorité à une très large partie des existants n'encourage pas un traitement différent de la **forme** humaine. Un traitement distinct dans la figuration humaine peut exister toutefois dans l'animisme ontologique lorsque que cette figuration s'intéresse plus particulièrement à mettre en image **l'intériorité** de type humain qui est partagée par une très large portion des existants. Le défi de l'image est alors de figurer les caractères de

189 Nous tenons à préciser que, selon nous, la différenciation possible des individus ainsi que la notion de « portrait » n'implique pas pour autant qu'il s'agisse d'individus humains existant réellement.

l'intériorité humaine généralisée en évitant une référence trop directe à une forme humaine particulière – elle ne doit pas donner à voir une forme-subjectivité. Or, ces deux modalités de la figuration humaine, l'intériorité partagée et la forme-subjectivité particulière, semblent présentes dans le Magdalénien moyen, dans des régions et à des moments différents.

En effet, l'humanité majoritairement représentée sous les traits du style « figuratif simple » (Fuentes 2013, 2015) pourrait renvoyer à des références mythiques, s'intéressant à une humanité archétypale dont la forme imprécise du corps (ou hybride avec l'animal dans la région pyrénéenne – Fuentes 2013), pourrait être liée à une intériorité humaine partagée. Elle pourrait néanmoins parfois se rapporter à des humains identifiables en tant que « magdaléniens » (notamment dans la région Centre – Fuentes 2013) (partie 4, 1.4.3.3. « Hybrides et caractères humains »). En définitive, rien dans ce qui est observable dans la diversité des modalités de figuration de l'humanité au Magdalénien moyen ne nous semble incompatible avec un animisme ontologique¹⁹⁰.

190 Au sein de chaque groupe culturel, des humains en pieds s'opposent à des segments humains généralement stéréotypés (des sexes notamment). En suivant notre logique, ces fragments de corps figureraient plus particulièrement une subjectivité à l'échelle spécifique (partie 5, 1.2.2. « Les attributs du corps : la subjectivité à l'échelle spécifique ») : donc l'humanité en tant qu'espèce. Or, une même intériorité humaine est supposée être partagée par l'ensemble des existants si l'on suit la caractérisation de l'animisme ontologique selon Descola (2005). Dans cette optique, les segments humains pourraient donc être à rapprocher des figurations qui donnent à voir une humanité archétypale informe. Il nous semble toutefois qu'une discussion au sujet des modalités de figuration des humains et de l'humanité, qui n'est ici que brièvement évoquée, mériterait de plus amples développements.

II – Relations avec les formes-subjectivités

2.1. Chaque objet incarne une forme-subjectivité

Dans l'art pariétal, c'est une absence des notions d'espace homogène et de nature qui nous a donné l'impression de mondes séparés constitués par des intentionnalités animales. En effet, des entités animales indépendantes et réalistes sont juxtaposées et paraissent entretenir peu de rapports naturalistes les unes avec les autres (partie 4, 1.4.2. « Des mondes séparés »).

En ce qui concerne l'art des objets, cette même intention de séparer des figures animalières individualisées semble également exister. Dans ce domaine toutefois, il semble que ce soit une correspondance étroite entre les objets et les subjectivités animales qui permette souvent la constitution d'unités dissociées¹⁹¹.

En effet, la figuration d'individualités animales particularisées dans l'art mobilier du Magdalénien moyen nous semble régulièrement correspondre avec des objets étant eux-mêmes des entités à part entière. La rencontre entre ces deux éléments provoque une particularisation importante des objets. Cela se rapporte parfois à des instruments dont la cohérence est liée à une fonction, mais ce n'est pas toujours le cas. Nous remarquons par exemple, en ce qui concerne les pierres gravées du Périgord magdalénien, que « dans le cas le plus fréquent, un seul animal est gravé par support » (Tosello 2003, p.534). Dans l'art mobilier sur plaquettes des cavernes du Volp également, on compte presque toujours

191 Lorsque sont avérées des associations d'individualités animales sur un objet (bâton percé, plaquettes...), les règles de séparation des espaces et du temps sont le plus souvent respectées, comme dans l'art pariétal, bien que quelques « scènes » aient pu être recensées.

un seul sujet par face gravée (il n'existe qu'une exception pour les 27 faces gravées du Tuc d'Audoubert, et une autre possible pour les 82 faces gravées d'Enlène qui ont été publiées) (Bégouën et Clottes 1990). A Bédeilhac, dans la très grande majorité des cas, une pierre correspond également à une figure animale (Sauvet 2004), et l'appellation de « pierres-figures » souligne la fusion entre le support et son ornementation discrète.

En ce qui concerne les propulseurs, ils arborent le plus souvent la figuration d'une seule espèce, et montrent une relative « absence des associations d'animaux » (Leroi-Gourhan 1965, p.51). Nous remarquons que dans la mesure où les figurations sont individualisées sur chacun des objets (même si ces derniers sont relativement stéréotypés), la conséquence est une particularisation importante de chacun des objets ornés par une figuration animalière.

Ainsi, en ce qui concerne les propulseurs de type 4 par exemple, chaque objet se particularise en présentant un haut degré d'originalité dans sa thématique, en croisant des caractéristiques liées à l'espèce, aux détails individuels et au comportement. Chaque objet se singularise en arborant la figuration d'un individu animal qui se distingue des autres (nous sommes ici loin d'un fusil reproduit en série et sur lequel s'observerait la reproduction mécanisée d'un chamois gravé). Chaque objet devient unique, ayant des caractères propres, en écho à l'individu animal unique qu'il arbore. Chaque propulseur est par là-même un *unicum*¹⁹².

Il existe quelques exceptions à cette singularisation par le thème des propulseurs ornés, c'est notamment le cas des propulseurs arborant le thème iconographique dit du « faon à l'oiseau ». Ce thème est effectivement recensé sur plusieurs pièces, mais montre toutefois des variantes entre les occurrences (et un degré de complétude ne permettant pas toujours de mesurer les similarités et les divergences)¹⁹³.

192 A propos des propulseurs du type 4, Cattelain (1988) remarque que ces objets se particularisent même au-delà de leur ornementation. En effet, « si ce type de propulseur est aisément identifiable [...] par son décor traité en ronde-bosse « aplatie » faisant saillie sur la baguette de bois de renne, force nous est de constater que l'étude des divers caractères [...] ne nous donne guère une impression d'homogénéité. Qu'il s'agisse de la forme générale, du thème de l'ornementation, des aménagements proximaux ou des diverses mensurations, ce type de propulseur ne possède pas de caractères véritablement constants sinon ceux liés à sa fonction ou à sa matière première » (Cattelain 1988, p.12).

193 D'après Delporte (1990) : le « Faon à l'oiseau » de Bédeilhac montre un seul oiseau ; à Arudy, le faon est privé de tête (acéphale ou cassé?) ; à Isturitz, le faon n'a pas de tête ni de motif « post-anal » (ou parturition) ; sur une pièce de Plantade à Bruniquel, il ne reste que les sabots ; un propulseur de Bruniquel montre une position générale semblable aux exemplaires de « faon à l'oiseau », mais figure un mammoth.



Figure 55 – Propulseurs du Mas d'Azil (à gauche) et de Bédeilhac (à droite) portant un faon de bouquetin dans une attitude rétrospective. D'après clichés Vertut et MAN (Sauvet *et al.* 2008).

Il est à noter également que ce thème récurrent ne se rencontre pas sur deux objets dans un même site, mais dans divers sites parfois relativement éloignés (créant des particularisations internes à chaque site).

En ce qui concerne les propulseurs de type 3, bien que ces objets figurent très souvent des chevaux isolés, il nous semble que de légers détails dans leur figuration permettent toutefois de les singulariser en tant qu'individus, comme cela s'observe également sur les contours découpés (voir *infra*), et donc de singulariser les propulseurs. Ainsi, leur homogénéité relative, notamment dans une comparaison avec les propulseurs de type 4, ne fait pas pour autant des propulseurs de type 3 des objets véritablement standardisés.

En définitive, il existe un langage partagé collectivement pour la production des propulseurs (la forme générale, la fonction, la matière, la figuration d'un animal, etc.), qui est complété par des « idiosyncrasies » qui particularisent l'objet, celles-ci se rapportant notamment à des ornementsations sur la base d'individus animaux uniques. Il existe des manières de faire qui se distinguent au sein de règles générales, comme cela s'entend en linguistique où l'idiosyncrasie est la « tendance des sujets à organiser les règles générales de formation des mots d'une même langue de manière différente selon leurs dispositions intellectuelles ou affectives particulières » (<http://www.cnrtl.fr/definition/idiosyncrasie>)¹⁹⁴.

194 Cette intention de particulariser chaque propulseur n'est pas transposable à la confection des outils domestiques lithiques par exemple, qui sont quant à eux, caractérisés pendant le Magdalénien par leur standardisation et leur normativité.

Les procédés qui président à la confection des propulseurs provoquent la particularisation de chaque objet en même temps que chaque individu animal arboré est particularisé. Ce qui est donné à voir est un individu animal unique isolé sur un objet lui-même singulier. Ainsi, les propulseurs ornés correspondent à des formes-subjectivités uniques.

Les contours découpés sont des objets très typés respectant un répertoire graphique et morphologique commun (Buisson *et al.* 1996a, 1996b). Cependant, ils constituent paradoxalement, comme les propulseurs, des pièces très peu stéréotypées les unes par rapport aux autres, et chaque objet se différencie des autres dans son iconographie interne¹⁹⁵.

Chaque pièce se distingue finalement clairement des autres au sein d'un même type d'objet, comme des idiosyncrasies au sein d'un langage commun. Chaque animal figuré sur un contour découpé, au sein d'un site, se distingue un peu des autres, donnant l'impression d'une variété d'individus au sein d'une même espèce animale. Chaque contour découpé fait partie d'un type mais n'est pas stéréotypé, comme chaque animal figuré fait partie d'une espèce mais se distingue en tant qu'individu (figure 56). Chaque forme-subjectivité peut être dissociée des autres¹⁹⁶.

Il nous semble par ailleurs que le traitement presque identique des deux faces des contours découpés de têtes de chevaux (Delporte 1990 ; Buisson *et al.* 1996b) pourrait être un procédé permettant d'insister sur la correspondance, ou même la fusion, des objets avec des individualités animales. En effet, l'ornementation similaire des deux faces de chaque objet accentue l'unité de chaque objet vis-à-vis des autres. De plus, cette identité entre les deux faces pourrait être une manière de souligner l'intégrité d'un animal figuré par deux profils « complémentaires ». Il nous semble ainsi qu'il pourrait être important (ou nécessaire) pour leurs créateurs que ces pièces comportent deux faces, alors même que l'on ne peut probablement en percevoir qu'une seule lors de l'utilisation de ces objets comme parure. Cette intention pourrait répondre à un « souci de réalisme » d'un ordre particulier se préoccupant avant tout de particulariser des individus animaux de la manière la plus aboutie possible¹⁹⁷.

195 Dans chaque site, il pourrait néanmoins exister des types figuratifs différenciables dans la catégorie des contours découpés (des types plus ou moins réaliste, schématique, etc.). Au sein de ces groupes normatifs, on percevrait tout de même une singularité de chaque pièce.

196 Une illusion d'homogénéité de l'ensemble des contours découpés pourrait trouver son origine dans une généralisation sur la base des célèbres contours découpés de Labastide. Ces pièces exceptionnelles constituent pourtant une exception dans leur caractère standardisé (voir note de bas de page *infra*, n°199).

197 Dans ce cas, cela trouverait un écho avec la récurrence, dans l'art pariétal du Magdalénien moyen, d'un « point de vue impossible » à la vision humaine (partie 4, 1.4.2.4. « Le paradoxe de l'œuvre invisible »). Car en effet, la production de certains dispositifs pariétaux paraît répondre au Magdalénien moyen à une nécessité impérieuse, bien que leur contemplation ultérieure soit négligée ou rendue impossible.



Figure 56 – Trois contours découpés d'Enlène (clichés C. Bourdier). Chaque objet se distingue des autres, notamment en raison des traits particuliers du cheval qui est représenté.

Les adéquations entre une figuration animalière particularisée et un objet sont très fréquentes, donnant l'impression d'une identité entre des artefacts et des formes-subjectivités (le plus souvent animales). Il est par ailleurs vraisemblable que les éléments squelettiques bruts (mobilisés par exemple dans la parure corporelle ou les dépôts) se rapportent toujours à une unique forme-subjectivité (même si plusieurs éléments squelettiques se rapportent à un individu, chaque partie du corps est suffisante pour évoquer cet individu)¹⁹⁸.

Les plaquettes, les instruments ornés, les objets de parure et les statuettes sont des objets de taille réduite qui paraissent destinés à être observés et manipulés. Nous remarquons que ces pièces se rapprochent de miniatures, et suggèrent une appropriation personnelle lors de leur manipulation. Or, comme le remarque Lévi-Strauss, « pour connaître l'objet réel dans sa totalité, nous avons toujours tendance à opérer depuis ses parties. La résistance qu'il nous oppose est surmontée en la divisant. La réduction d'échelle renverse cette situation : plus petite, la totalité de l'objet apparaît moins redoutable ; du fait d'être quantitativement diminuée, elle nous semble qualitativement simplifiée. [...] A l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit la connaissance du tout précède celle des parties» (Lévi-Strauss 1990, p.38).

Dans la mesure où les objets de taille réduite du Magdalénien moyen se superposent à des formes-subjectivités animales, leur manipulation pourrait signer une volonté de mise en relation entre un individu humain et une subjectivité animale. Dans ce cas, la miniaturisation pourrait trouver son origine dans une intention d'appréhender des subjectivités animales de manière personnelle.

Alors que nous avons déjà évoqué certains rapports inter-individuels entre humains et animaux suggérés par certains dispositifs de l'art pariétal en particulier : les niches qui impliquent la présence d'un observateur seul face à une figure animale individualisée, notamment (partie 4, 1.4.3.1. « Le dispositif pariétal : des contraintes dans la vision »), ce rapport paraît plus généralisé dans l'art mobilier et la parure corporelle, dans la mesure où les objets sont des formes-subjectivités miniaturisées permettant la manipulation personnelle. Ainsi, de nombreux objets ornés du Magdalénien moyen suggèrent la possibilité d'une manipulation de formes-subjectivités animales par des individus humains¹⁹⁹.

198 Si la correspondance entre un objet et une forme-subjectivité est le cas de figure le plus fréquent, il existe aussi de nombreux exemples montrant plusieurs figures animales sur un même objet (des plaquettes, quelques propulseurs, etc.).

2.2. Des rencontres provoquées avec des formes-subjectivités

2.2.1. Des pratiques de révélation

2.2.1.1. L'importance du sujet « révélateur »

L'observation des propulseurs, des contours découpés et des plaquettes nous a montré que l'utilisation des reliefs a souvent pour intention de figurer l'apparition d'une subjectivité. Or, il nous semble que l'apparition de cette subjectivité est particulièrement tributaire de celle d'un « artiste ». Les objets ornés porteurs d'une forme-subjectivité sont avant tout le résultat d'une révélation, et celle-ci passe par un sujet qui effectue des choix personnels dans la modification des matériaux.

Ainsi, l'utilisation des formes naturelles dans la confection des plaquettes de Bédeilhac est paradoxalement à la fois déterminée par une forme naturelle préexistante mais aussi, et surtout par la subjectivité d'un artiste. En effet, on observe que, bien qu'il existe une volonté systématique de « faire participer la pierre à la création » (Sauvet 2004, p.171), « sur le plan formel, il n'y avait pas de modèle particulièrement recherché » (Sauvet 2004, p.171). Ainsi, il semble que nous ayons affaire à un dialogue entre la subjectivité de l'artiste et la subjectivité d'une figure qui doit être révélée à partir des formes préexistantes d'une pierre.

199 Nous avons remarqué à diverses reprises que la particularisation des objets dans chaque gisement découlait également d'un éclatement géographique. En effet, le thème des propulseurs dits du « faon à l'oiseau » bien que récurrent ne se rencontre pas sur deux objets dans un même site, mais dans divers sites parfois relativement éloignés. D'une manière analogue, si des points communs peuvent apparaître dans l'iconographie ou dans les techniques de fabrication des différents contours découpés attribués au Magdalénien moyen, c'est entre les sites plutôt qu'au sein de ceux-ci (dans ce sens, des rapprochements peuvent être réalisés entre les sites d'Enlène et Isturitz, par exemple). Il n'existe effectivement pas de site qui se distingue par des caractères propres dans l'iconographie, et il n'existe pas de typologie régionale (buisson *et al.* 1996a et 1996b). Enfin, les pierres gravées et/ou sculptées pourraient avoir fréquemment été dispersées si l'on en juge par le faible taux de remontage des pièces (Bégouën et Clottes 1990 ; Tosello 2003). Ce type de distribution montrant une grande hétérogénéité au sein de chaque site et laissant apparaître des analogies inter-sites pourrait résulter d'une dispersion spatiale volontaire de certaines pièces.

L'ensemble des contours découpés de Labastide paraît relativement homogène comparé aux ensembles de contours découpés rattachés à des gisements archéologiques plus classiques, fonctionnant comme des sites d'habitat. Il nous semble qu'il est important, dans ce cas, de considérer que ces objets ne montrent pas de traces d'utilisation (Fritz et Simonnet 1996). Ainsi, si la confection peut être en partie standardisée et éventuellement réalisée d'une même main, la répartition ultérieure de ces objets entre des sites éloignés pourrait avoir pour but de les séparer.

Un même constat peut être réalisé en ce qui concerne la production de propulseurs. En effet, « on constate combien le sculpteur a varié sa « réponse » aux impératifs de la matière : pour le même animal, le bouquetin, il l'a figuré acéphale à Arudy, avec la tête retournée sur le cou pour le « Faon aux oiseaux » du Mas d'Azil, ou avec la tête déviée et déjetée pour le « poignard » de Laugerie-Basse » (Delporte 1990, p.78). Il nous semble que, davantage qu'une « réponse aux impératifs de la matière » qui paraît un peu réductrice de l'expression artistique du Magdalénien, cette variété des formes pourrait se rapporter à un exercice de la sculpture en tant que rencontre sans cesse renouvelée entre un sculpteur et un matériau.

De la même manière, lorsqu'un os stylohyoïde est transformé en contour découpé, c'est en respectant des modalités qui, bien que circonscrites à un cadre général bien défini, paraissent largement laissées à l'appréciation de l'artiste. En effet, la variabilité des pièces, leur idiosyncrasie est également révélatrice d'un point de rencontre entre l'imaginaire de l'artiste et le support d'origine. Ici également, c'est un systématisme de l'utilisation des reliefs naturels qui préside à la création, mais dans des modalités qui s'éloignent d'une standardisation, ou de l'application d'une même « recette » pour tous les objets. L'iconographie comme le schéma opératoire de production des contours découpés sont ainsi particulièrement variables²⁰⁰.

La révélation d'une forme-subjectivité paraît consister en une rencontre chaque fois renouvelée entre un individu, un support, les grandes lignes d'une pratique, et l'apparition d'une nouvelle subjectivité. Il s'agit d'une relation inter-individuelle entre l'artiste et la subjectivité figurée. En définitive, c'est donc la subjectivité d'un humain, son intention, qui provoque la métamorphose d'une forme en une forme-subjectivité. Ceci, nous le remarquons à la fois dans l'ornementation des objets, et dans celle des grottes (Voir Partie 4, 1.4.3.2 « L'utilisation des reliefs naturels »).

200 Que l'hétérogénéité observable entre les contours découpés de chaque site soit majoritairement imputable à une intention consciente de particulariser chaque objet, ou qu'elle résulte plutôt d'une multiplication des artistes qui créent librement (et peut-être involontairement) des variations dans leurs œuvres respectives, n'est pas une information cruciale dans notre démonstration (bien qu'il s'agisse d'une information précieuse par ailleurs). En effet, le résultat observable est le même : dans un cas comme dans l'autre, cela véhicule l'acceptation collective d'une hétérogénéité des objets au sein d'un même type.

2.2.1.2. Des rencontres collectives entre subjectivités humaines créatrices et subjectivités animales révélées

Il nous semble que cette rencontre entre une subjectivité révélatrice et une subjectivité révélée peut s'observer à des échelles diverses, entre le confidentiel et le collectif. Cette recherche humaine des formes-subjectivités animales semble être un trait qui peut être partagé collectivement.

En ce qui concerne les contours découpés, et au moins de manière certaine pour ce qui est des contours découpés de la grotte d'Enlène, leur iconographie et leur façonnage montrent des degrés très divers d'habileté (Birouste et Bourdier, en préparation), suggérant que ce pourrait être des individus différents qui confectionnent les divers objets. Ainsi, la production d'une subjectivité animale figurée lors de la création des contours découpés serait une expérience opérée par des personnes diverses.

L'existence de divers niveaux d'habileté au sein des ensembles de pierres gravées est par ailleurs généralisable à de nombreux sites du Périgord (Tosello 2003). A Enlène, dans les Pyrénées, l'art mobilier lithique réalisé sur plaquettes témoignant de degrés divers d'élaboration, est interprété comme « en majorité dû à des acteurs qui n'avaient pas, ou moins, accès aux parois ornées (des Trois-Frères) tout en partageant des conventions et des concepts » (Bégouën et Clottes 1990, p.171), suggérant une pratique peu élitiste. A propos de l'art mobilier de Bèdeilhac, il est également remarqué une « qualité » très inégale entre les œuvres, donnant l'impression que des œuvres malhabiles avoisinent des chefs-d'œuvres (Sauvet 2004). Et, « on peut donc penser que chaque membre du groupe était amené à produire de tels objets, ce qui oriente vers une certaine forme d'art populaire » (Sauvet 2004, p.175). En effet, la quantité des œuvres trouvées sur des aires d'occupation, et la probable réalisation sur place (des caractéristiques partagées par de nombreux dépôts de pierres gravées et/ou sculptées : Enlène, La Garma, Isturitz, etc.) donnent l'impression de « lieux rituels où toute une communauté venait faire des offrandes ou exprimer des vœux », dans lesquels « on peut imaginer que chacun devait marquer sa participation en exécutant une petite effigie » (Sauvet 2004, p.175). Et, bien que les motivations de ces pratiques nous soient en réalité difficiles d'accès, nous remarquons qu'elles véhiculent systématiquement l'idée d'une rencontre inter-individuelle. En effet, le point commun à ces ensembles gravés et/ou sculptés ne nous semble pas à rechercher dans l'espèce figurée, ni dans les matériaux mobilisés ou les techniques employées. En revanche, il s'agit dans tous les cas présentés de la production de formes-subjectivités attachées à des objets.

Ainsi, ce sont des individus divers appartenant au collectif, et pas uniquement des artistes spécialisés qui seraient les auteurs de certaines formes de l'art mobilier. Certains objets seraient le résultat

d'expressions individuelles dans un cadre collectif, et plus précisément d'actions inter-individuelles impliquant des individualités humaines et animales.

2.2.2. Rencontres par la sculpture et la chasse

2.2.2.1. Chasse et art mobilier dans l'animisme

Sur la base de l'idée de rencontre inter-individuelle entre humains et non-humains, c'est une correspondance fréquente entre chasse et art mobilier figuratif qui s'observe dans l'animisme. En effet, dans la sculpture comme dans la chasse, il s'agit d'abord de rencontrer l'intentionnalité d'un individu animal. Ingold remarque que dans l'animisme :

« [...] the important thing in hunting is never to impose one's will upon animals, to force them against their inclinations. When it is ready, but not before, the animal reveals itself to the hunter, who can then gracefully receive its gift of bodily substance. In just the same way, carving is not the wilful imposition or preconceived form on brute matter, but a process in which the carver is continually responsive to the intrinsic qualities of the material, to how it wants to be. ²⁰¹»

(Ingold 2000, p.126)

Ainsi, un même mode de relation, au sens de Descola (2005), présiderait aux rapports entre humains et non-humains, dans la chasse et dans la sculpture. Dans l'animisme, l'homme ne peut chasser que ce qui lui est offert, et de la même manière, il ne peut sculpter que ce qui lui est offert par la matière. En ce sens, le sculpteur est à l'affût de la forme de l'animal.

Dans cette perspective, l'artisanat ne peut donc pas être conçu comme l'imposition d'une forme sur une matière inerte, comme la chasse ne peut pas être une tentative de domination de l'animal. Et, l'idée de « production » qui implique une « différence radicale de statut ontologique entre le créateur et ce qu'il produit » (Descola 2005, p.442) s'applique difficilement aux contextes animistes. Dans le cas de la vannerie des Wayana par exemple, les artefacts ne sont pas « des réalisations *ex nihilo* renforçant la position de sujet de ceux qui les façonnent, mais des sujets transformés qui conservent certains de leurs prédicats ontologiques d'origine » (Descola 2005, p.537). Les artefacts et les figurations peuvent

201 Traduction : « [...] l'important dans la chasse est de ne jamais imposer sa volonté aux animaux, les forcer à faire quelque chose contre leur gré. Quand c'est le moment, mais pas avant, l'animal se révèle au chasseur, qui peut alors recevoir gracieusement son don de substance corporelle. De la même manière, sculpter ne consiste pas à imposer par sa volonté une forme préconçue dans de la matière brute, mais c'est un processus dans lequel le sculpteur est continuellement réactif aux qualités du matériau, à la manière dont il souhaite être. »

effectivement, à l'instar des humains et des animaux, être pourvus d'une intériorité. Ainsi, dans la chasse comme dans la sculpture, il s'agit d'entretenir des liens nécessairement réversibles entre des entités de statut égal, des sujets, qui se définissent par les positions qu'ils occupent les uns vis-à-vis des autres. Et, en effet, la production des artefacts en Amazonie s'éloigne du modèle classique de « l'artisan démiurge », pour se rapprocher de l'idée de métamorphose, en tant que changement de forme d'une même intériorité. Ainsi, chez les Achuars, ce serait un non sens de vouloir faire exister un produit consommable qui serait ontologiquement dissocié du matériau dont il est issu (Descola 2005). C'est probablement également pour cette raison qu'« il n'existe pas d'équivalent, dans la langue avilik, de mots tels que « créer » ou « fabriquer », qui suggérerait une intervention du moi sur la matière » (White 2003, p.27). En effet, le sculpteur Inuit est simplement supposé permettre au matériau de s'exprimer, et il dialogue avec l'ivoire :

« Le sculpteur prend l'ivoire vierge avec délicatesse, il le tourne et le retourne dans la main, tout en murmurant : « Qui es-tu ? Qui se cache là ? » Puis, « Ah, tu es un Phoque ! ». Il est rare qu'il entreprenne, du moins consciemment, de sculpter, disons, un phoque, mais il saisit l'ivoire et l'examine pour découvrir sa forme cachée, et si celle-ci n'apparaît pas tout de suite, il commence à sculpter sans but précis, jusqu'à ce qu'il la voie, et il travaille en fredonnant, en psalmodiant. Ensuite, il fait éclore la forme ; le phoque dissimulé surgit. Celui-ci a toujours été là : le sculpteur ne l'a pas créé, il l'a libéré ; il l'a seulement aidé à sortir au jour. »

(Carpenter 1973 p.34, cité par White 2003 p.27)

Le lien entre sculpture et chasse est clairement matérialisé chez les chasseurs de l'aire circumpolaire qui transportent des figurines sculptées lors des épisodes de chasse (Ingold 2000). Ces figurations sont supposées « équivalentes aux animaux effectivement tués pendant la chasse » (Ingold 2000, p.127), sans pour autant verser dans une tentative d'envoûtement ou de magie de la chasse, puisqu'il s'agit avant tout d'entrer en communication avec les entités concernées plutôt que d'employer un moyen magique pour les maîtriser et les dominer. Ces petites sculptures réalistes d'animaux ont pour objet de permettre aux chasseurs de « garder l'animal à l'esprit », et elles ne sont donc pas faites pour être admirées sur un piédestal mais manipulées et transportées. Descola (2010) attribue la qualité de « pense-bêtes » à ces petites figurines animales en ivoire qui se conservent aisément en main et à l'esprit. Selon l'auteur, dans le contexte circumpolaire, « porter sur soi, ou sur ses armes, des figurations d'animaux revient à s'attirer les bonnes grâces de l'animal et des esprits qui le protègent », et conserver constamment les animaux à l'esprit revient à « concentrer son attention sur le gibier en imaginant toutes les relations, les rencontres, les interactions dont il peut fournir l'occasion » (Descola 2010b, p.32 ; voir aussi partie 3, 1.5.1.4. « La figuration animiste »).

Ainsi, en contexte animiste, dans la sculpture comme dans la chasse il s'agit de faire apparaître, de révéler, l'animal à soi – les diverses formes animales, effectivement vivantes ou artefactuelles, étant pourvues d'un même statut de forme-subjectivité avec une intériorité humaine. Par ailleurs, la miniaturisation et la manipulation par le chasseur de formes-subjectivités se rapportant à des proies permet de mieux gérer la relation délicate qu'implique la chasse entre les deux formes-subjectivités équistatutaires que sont le chasseur et sa proie.

2.2.2.2. Quelques réflexions comparatistes concernant les propulseurs et les modes d'identification

Nous remarquons que les propulseurs du Magdalénien moyen arborant des figurations animales pourraient être directement rapprochés des statuette d'ivoire de l'aire circumpolaire qui sont transportées lors de la chasse. Car en effet, ces objets donnent non seulement à voir une singularité animale transportée et manipulée, mais la fonction des propulseurs est une preuve directe de leur association avec la pratique de la chasse (voir aussi partie 5, 2.3.1. « Arborer des subjectivités animales figurées »).²⁰²

Le propulseur orné tel qu'il existe au Magdalénien moyen fixe la rencontre entre des individus humains et non-humains dans des termes particulièrement caractéristiques de l'animisme. Ces objets très investis signent à la fois le résultat d'une rencontre de la subjectivité du sculpteur avec celle d'un individu animal figuré, la matérialisation manipulable d'une « forme-subjectivité » animale, et le moyen d'un rapport concret entre un chasseur et sa proie.

Il ne semble toutefois pas exister de précédents comparables entre des propulseurs issus de contextes animistes actuels ou récents et ceux du Paléolithique supérieur, en ce qui concerne l'ensemble des caractéristiques que nous venons d'énoncer. Car en effet, le « type de propulseurs à décoration « en saillie » réalisé sur bois de cervidé est propre au Paléolithique supérieur d'Europe occidentale (on pourrait presque dire : pyrénéen). Il n'existe pas de véritables parallèles dans le monde ethnographique » (Cattelain 1988, p.11).

202 Les contours découpés pourraient également entrer dans ce type d'objets, dans la mesure où ils montrent des subjectivités animales particularisées, des objets transportables sur le corps (avec des perforations) etc. Toutefois, leur association avec la pratique de la chasse ne peut pas être attestée comme dans le cas des propulseurs.

La présence de propulseurs semble pour autant largement partagée parmi les peuples de chasseurs, et la fonction de l'objet comme la solution technique qu'il incarne ne semblent pas propres à un mode d'identification ou un autre. En effet, « le propulseur a été ou est encore utilisé dans diverses parties du monde : l'Australie, la Nouvelle-Guinée, la Micronésie, une partie de la zone arctique et l'Amérique tropicale » (Cattelain 1988, p.20).

Bien que nous n'ayons pas choisi de pousser nos recherches dans le sens de la comparaison de ce type d'objets dans différents contextes, nous pouvons évoquer certaines caractéristiques qui pourraient toutefois nous renseigner sur la question qui nous intéresse du mode d'identification.

Dans un premier temps, il nous semble que les propulseurs attribués au Magdalénien moyen ne présentent pas d'incompatibilités strictes avec les modes d'identification analogiste ou naturaliste, mais ne présentent pas non plus d'aspects qui en seraient caractéristiques.

Néanmoins, l'individuation des animaux et les modalités de figuration qui suggèrent une subjectivité de ceux-ci nous paraissent difficilement compatibles avec un naturalisme ontologique (voir les discussions à propos de l'art pariétal, partie 4, 1.5.2. « Un naturalisme ? », dont l'argumentaire pourrait en grande partie être repris ici).

La grande variété des formes et la particularisation de chacun des objets nous paraissent, par ailleurs, peu compatibles avec l'analogisme qui donne généralement à voir des régularités, des réseaux de sens, des séries, etc. (partie 3, 1.5.1.3. « La figuration analogiste »). Un « nagualisme » (voir partie 2, 2.2.3. « L'analogisme »), pourrait éventuellement être envisageable dans la particularisation d'objets liés à des individus animaux et qui seraient attachés à des personnes humaines précises (des chasseurs possédant leurs armes propres dans ce cas). Car en effet, le nagualisme suppose une correspondance entre chaque personne et un double animal dont la biographie est un écho. Toutefois, la fixation d'un tel nagualisme serait peu probable sur un objet fonctionnel servant précisément à la chasse, et dont la raison d'être serait d'abattre un nombre supposé important d'animaux. Sans compter que dans le nagualisme, tuer son double animal durant la chasse revient à précipiter sa propre mort²⁰³.

En ce qui concerne le totémisme, la question est particulièrement intéressante. Ceci car un comparatisme ethnographique est régulièrement opéré entre le Paléolithique supérieur et l'Australie aborigène précisément sur la base de l'emploi commun du propulseur. Nous observons que dans le contexte australien, le propulseur peut être le support de diverses fonctions, et il ne se limite pas à sa

203 Nous précisons que si les animaux figurés sur les propulseurs ne reflètent pas exactement les tableaux de chasse du Magdalénien moyen, ce sont à de rares exceptions près des animaux appartenant à la catégorie du gibier classique.

fonction d'arme de chasse. Il peut être à la fois drille pour réaliser du feu par friction, outil pour travailler le bois, plateau pour mélanger les pigments ou le tabac, instrument de musique par percussion, outil pour préparer le sol dans le but d'installer un campement, et enfin support mémoriel pour la localisation des trous d'eau et autres caractéristiques du paysage (Gould 1970). En cela, le propulseur australien est un objet qui paraît moins exclusivement consacré à la rencontre d'un animal lors de la chasse, faisant de ce moment une activité parmi d'autres²⁰⁴.

Les propulseurs décorés de motifs incisés complexes sont plutôt exceptionnels dans le contexte australien et sont particulièrement caractéristiques des populations du désert de l'ouest (Gould 1970, p.25). Ces décors élaborés ont notamment été interprétés comme des cartes codifiées rapportant l'emplacement de sources (Thomson 1962, cité par Gould 1970). A partir d'un corpus de 29 propulseurs, Gould a pu renouveler les connaissances concernant ces objets et la signification de leurs décors. Les propulseurs ornés montrent une variété de motifs comme des cercles concentriques, des rectangles encastrés, des zizags, des chevrons, etc. Dans la grande majorité, ce sont des conventions picturales qui désignent des repères du paysage plutôt que des objets ou des animaux.

Selon Gould, ces propulseurs se rapportent aussi à des motifs sacrés, et « en les rapportant à de simples cartes [...] on ne rend pas justice à leur complexité. Chaque lieu indiqué par une illustration est un site sacré issu de la piste d'un être totémique pendant le temps du Rêve. [...] Chaque localisation est connectée à une courte chanson qui évoque un épisode particulier dans le voyage durant le temps du Rêve de l'ancêtre totémique commémoré. [...] Pour les aborigènes, le fait de chanter ces chansons et de raconter leur contenu, se rapporte avant tout à un acte sacré. Parfois, le possesseur du propulseur désigne successivement chaque motif alors qu'il chante les chansons qui s'y rapportent, s'interrompant occasionnellement pour discuter de la signification de ces chansons avec ceux qui sont présents. [...] La fonction de « carte » de ces motifs est secondaire, et découle de la façon dont les informations utiles concernant les successions et localisation des sources et des repères dans le paysage sont mémorisées dans la sphère du sacré » (Gould 1970, p.25-26).

204 Un seul indice pourrait exister dans le Magdalénien moyen dans le sens de la polyvalence du propulseur. Cattelain recense en effet un exemplaire de « propulseur mâle sur bâton percé » au Mas d'Azil : « C'est à notre connaissance, le seul exemplaire de propulseur paléolithique aménagé sur bâton percé. L'association d'un propulseur à un autre outil, sur le même support, est fréquente en Australie : propulseur-couteau, propulseur-raclor, propulseur-bâton à feu, propulseur-récipient, propulseur-instrument de musique, etc. » (Cattelain 1988)

Il est à noter que lorsque l'ornementation de ces propulseurs des populations du désert de l'ouest ne représente pas des « cartes », ce sont alors des figurations qui font référence à des thèmes sacrés apparentés au même corpus mythique qui évoque le temps du Rêve et les déambulations de héros mythiques qui sont à l'origine des classes totémiques (Gould 1970).

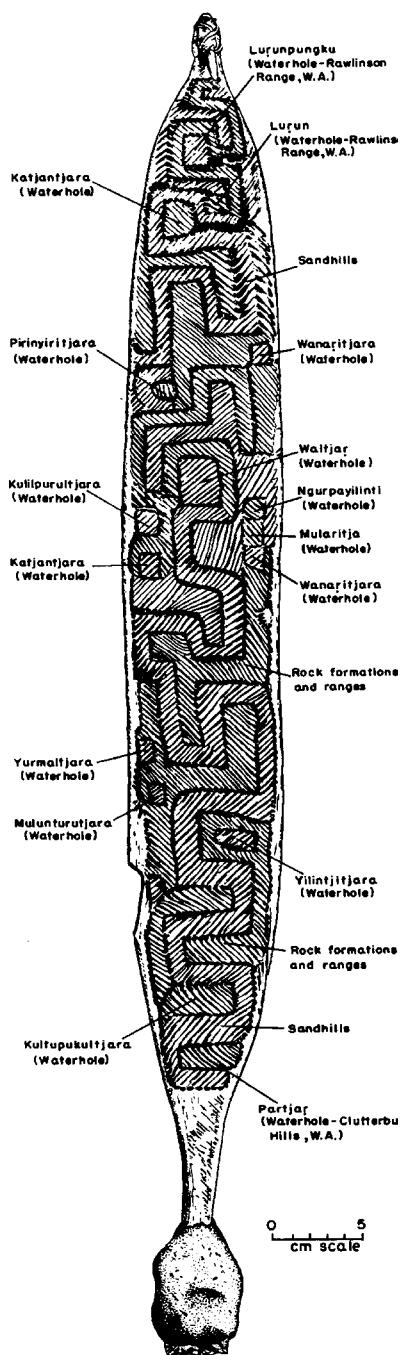


Figure 57 – Propulseur décoré Nyatunyatjara (Gould 1970). Les décorations se rapportent à des éléments remarquables du paysage, présents sur le trajet d'un serpent totémique (dont l'identification est incertaine – il s'agit probablement du serpent mulga, *Demansia textilis*) (Gould 1970).

Nous observons ainsi que l'ornementation des propulseurs en contexte totémiste ne s'intéresse pas au gibier recherché en tant qu'entité autonome, ni même au moment de rencontre avec ce gibier, comme cela est plus probable en contexte animiste. Les ornements des propulseurs, au moins chez les populations aborigènes australiennes du désert de l'ouest, font référence à un ordre plus vaste qui se rapporte au temps du Rêve et aux classes totémiques.

Ainsi, les caractéristiques des propulseurs, les modalités de la boucherie et celles de la figuration chez les aborigènes australiens, véhiculent la même conception d'un ordre du monde constitué en classes totémiques et issu du temps du Rêve. L'ensemble des données mobilisées sur la base de divers objets et diverses pratiques dessine donc un vaste schéma cohérent qui s'accorde avec le totémisme ontologique tel qu'il est décrit par Descola (2005).

En revanche, il nous semble que certaines caractéristiques qui définissent les propulseurs, les modalités de boucherie et la figuration du Magdalénien moyen véhiculent l'existence de diverses interactions inter-individuelles, ou inter-personnelles, entre humains et non-humains, qui sont typiques de l'animisme ontologique décrit par Descola (2005). Ainsi, c'est également un schéma cohérent, un même « air de famille », qui commence à apparaître entre les pratiques et les vestiges étudiés, et qui esquisse une ontologie du Magdalénien moyen.

2.3. Arborer des formes animales pour se particulariser entre humains

Nous discuterons ici des objets véhiculant des formes-subjectivités mobilisés dans la parure, et de la manière dont ils participent à particulariser des humains, entre groupes humains et entre membres de chaque groupe humain.

Pour autant, nous tenons à préciser en premier lieu qu'une particularisation des individus ne nous semble pas nécessairement se rapporter à des statuts sociaux distincts, et que des objets servant à la particularisation ne sont pas nécessairement des symboles de pouvoir. La parure du Paléolithique supérieur (et du Magdalénien en particulier) connue à travers le funéraire montre une absence de standardisation, et les différences observées pourraient plus probablement concerner des classes d'âge

(Testart 2012, p.240), ou des différenciations entre chaque individu²⁰⁵. Des éléments issus du champ de la parure corporelle se retrouvent d'ailleurs dans la très grande majorité des sites du Magdalénien moyen, suggérant l'omniprésence et le systématisme de son emploi chez les populations. En effet, « la parure ordinaire composée de dents, de coquillages et de perles plates était portée par tous. Même dans les gisement sans façonnage d'éléments de parure, on finit bien par trouver quelques objets perdus » (Taborin 2004, p.210). Il nous semble donc que la parure corporelle du Magdalénien moyen est un outil de différenciation, sans que cela n'interfère nécessairement avec la question des hiérarchies sociales (voir aussi partie 4, 3.1.1. « Les sépultures primaires »).

2.3.1. Arborer des subjectivités animales figurées

Les contours découpés de têtes d'herbivores, considérés comme des parures corporelles en raison des fréquentes perforations qu'ils portent, constituent des appropriations individuelles de figurations animalières individualisées. Que ces objets soient créés par des spécialistes ou non, et qu'ils soient la propriété d'une personne ou non, ils sont attachés à des corps humains individuels au moins le temps de leur utilisation comme parure corporelle. Ainsi, certains objets du Magdalénien moyen s'attachent à particulariser des corps humains en arborant des objets ornés d'individus animaux, eux-mêmes particularisés. Ces objets sont manipulés et portés par des individus humains divers, permettant l'association directe entre des individus animaux et des individus humains. Nous avons déjà observé que chaque contour découpé se distingue d'un ensemble typé de contours découpés, comme chaque cheval se distingue au sein de son espèce. Nous pourrions ajouter à cette constatation un parallèle concernant les groupes humains. En effet, si chaque contour découpé est employé à singulariser des individus humains, alors chaque individu humain peut se distinguer par l'idiosyncrasie du contour découpé qu'il arbore, au sein d'un groupe dont l'identité réside, entre autres, dans l'emploi de contours découpés. Ainsi, l'existence d'un tel objet dans la parure corporelle, qui pose à la fois la définition d'un type et souligne l'absence de stéréotypes, suggère la possibilité de structurer à la fois la forte unité d'un groupe social et la singularité de chacun de ses membres.

205 Dans l'Amazonie indigène, par exemple, les identités individuelles et collectives ne sont pas envisagées sous l'angle de la fixité, et l'ornementation corporelle est davantage le reflet d'un processus continu de constitution de la personne que la marque de distinctions pérennes qui concerneraient des statuts sociaux, des appartenances ethniques ou généalogiques (Erikson 2003).

Dans les phases qui sont antérieures au Magdalénien, il a été remarqué que l'ornementation figurative des armes et des instruments demeure très rare, se bornant le plus souvent à des motifs géométriques, et que les figures animales et humaines sont très rarement associées à des objets possédant des fonctions autres que purement symboliques (Bon 2009, p.319-320). Ces dispositions sont différentes pendant le Magdalénien, puisque la figuration envahit le quotidien des hommes et leurs activités pratiques, s'observant également sur des objets utilitaires.

Nous avons vu notamment que les propulseurs au Magdalénien se singularisent par des ornements figuratives d'animaux qui paraissent idiosyncrasiques. Il est possible que ces outils aient eu un statut proche de celui des parures corporelles. Pour Taborin (2004) par exemple, il est nécessaire d'élargir la notion de parure aux objets suspendus sur le corps et ayant une fonction pratique (l'équivalent de la montre dans notre société), comme pourraient l'être le propulseur et les bâtons percés, assimilables à des « outils-parures » (Taborin 2004, p.17)²⁰⁶.

« Ainsi, la stricte définition de l'objet exclusivement destiné à ajouter une valeur distinctive à la personne qui le porte doit prendre en compte ces objets à double fonction.»

(Taborin 2004, p.16-17).

Les outils transportés pourraient ainsi entrer dans la définition d'une identité individuelle, puisque « la peau n'est pas nécessairement la surface de l'individu. [...] Souvent le corps forme une unité avec les objets qui sont portés, revêtus ou utilisés comme les vêtements et les outils » (Gamble et Porr 2005, p.10).

L'attachement personnel des propulseurs trouve également un écho dans leur fonction, dans la mesure où il s'agit d'outils individuels qui doivent être utilisés en autonomie par une personne pour pouvoir fonctionner. La mise en action d'un propulseur suppose en effet qu'un individu particulier s'en empare, pendant un épisode de chasse permettant son utilisation, et au minimum pendant le temps d'une propulsion. Ceci ne signifie pas que ces objets étaient nécessairement attachés à une personne précise, ni dans le sens où l'ornementation ferait référence de manière explicite à un humain désigné, ni dans le sens où elle en serait le propriétaire exclusif (bien que cela puisse éventuellement être le cas sans que nous n'en ayons la preuve archéologique).

Le propulseur nous semble ainsi formaliser de diverses manières la mise en relation entre des individus humains et non-humains. C'est un objet qui arbore une figure animale individualisée, c'est

206 Faisant très directement le lien entre les bâtons percés et la parure, nous pouvons signaler l'existence de modèles réduits de bâtons percés assimilés à des objets de parure à la Garenne, gisement de référence du Magdalénien à navettes (Peschaux *et al.* 2016).

un objet dont chaque figuration est unique, et c'est un objet qui est transporté et employé par une seule personne humaine à un moment donné. Enfin, il est intéressant de constater que c'est un outil qui est précisément employé dans le but d'atteindre un individu animal. Car en effet, une rencontre entre le chasseur et sa proie s'opère en définitive de manière concrète (et violente) par la médiation d'un propulseur²⁰⁷.

Qu'il s'agisse de parures corporelles, d'outils-parures, ou d'objets divers de taille réduite, certaines formes-subjectivités figurées correspondent à des objets qui sont directement associés à des personnes humaines, dans la mesure où elles impliquent un transport sur soi, un emploi et/ou une manipulation personnelle. Ces différents objets suggèrent donc l'appropriation individuelle de la figuration d'un animal, et paraissent fonctionner comme des dispositifs permettant une mise en relation entre individus humains et non-humains : ils constituent des matérialisations de relations intersubjectives entre humains et animaux.

2.3.2. *Arborer des éléments animaux*

Dans la mesure où des éléments squelettiques directement identifiables peuvent constituer des formes-subjectivités au même titre que des figurations, il nous semble que nous pouvons faire la même hypothèse de leur emploi dans la parure corporelle avec l'intention d'une mise en relation entre subjectivités humaines et animales.

Ainsi, de la même manière que les figurations animalières dans la parure corporelle (et dans les « outils-parures ») s'attachent à distinguer des groupes et des individus au sein de groupes, tout en mettant en relation des individus humains et des individus animaux, il pourrait en être de même en ce qui concerne les formes recueillies qui sont employées dans la parure²⁰⁸.

207 Que le propulseur soit un instrument effectivement utilisé lors de la chasse, ou qu'il soit un objet « symbolique » n'influerait pas sur notre interprétation, dans la mesure où l'objet et sa forme véhiculent la même idée dans les deux cas.

208 Il ne nous semble pas évident que les coquillages, bien qu'assimilables à des formes animales recueillies, puissent se rapporter à des formes-subjectivités et à des comportements dans le contexte du Magdalénien moyen. C'est pour cette raison que nous ne traiterons que peu ce domaine. Les coquillages semblent en effet plus probablement conçus comme de pures formes esthétiques sans référence directe à des formes animales du milieu marin (Taborin 2004).

Il a été remarqué que dans l'animisme en général, prélever sur l'animal (ou sur l'humain d'une autre tribu) des éléments générateurs d'identité apporte de manière métonymique le mode d'être particulier à une espèce (ou à une « tribu-espèce ») (Descola 2005).

Le costume Inuit récapitule ainsi l'anatomie animale (Chaussonnet 1988), « de sorte que, en revêtant un costume animal, les humains empruntent aux animaux leurs aptitudes biologiques et donc l'efficacité avec laquelle ils tirent parti de leur environnement» (Descola 2010b, p.36). De la même manière, en Sibérie, « l'homme, vêtu de peau de renne [...], intègre les qualités de l'animal » (David Karlin 2003, p.291).

Mettre un costume permet d'accéder à la physicalité, et donc à la subjectivité et au comportement d'un animal. Ces caractéristiques restent superficielles, puisqu'elles sont déterminées par un corps-vêtement qui est conçu comme transitoire.

En s'ornant de crocs, griffes, plumes, etc., les indiens d'Amazonie « s'approprient et exhibent les capacités culturelles attribuées» aux espèces animales. « Ils montrent qu'ils possèdent la même prédisposition à la conjugalité que les aras, la même surpuissance prédatrice que le jaguar, la même aptitude à luire, où à voir en surplomb que tel insecte ou tel oiseau... L'ornementation spectaculaire des Amazoniens est donc bien autre chose qu'une technique d'embellissement, ou même qu'une héraldique affichant les attributs identitaires d'une unité sociologique telle qu'une moitié, un groupe cérémoniel ou un clan – bien qu'elle puisse aussi être cela » (Descola 2005, p.50).

Nous pouvons ainsi faire l'hypothèse que la fréquence de la mobilisation des formes recueillies dans la parure corporelle du Magdalénien moyen puisse se rapporter à l'intention d'ajouter des caractéristiques d'origine animale pour se surimposer un corps. Ces emprunts d'attributs animaux pourraient ainsi se rapporter à l'adoption pour soi-même d'une forme-subjectivité supplémentaire permettant d'augmenter le sens de son propre corps²⁰⁹.

209 D'une certaine manière, cela a déjà été envisagé par des préhistoriens, notamment à propos des créatures composites de l'art pariétal. Delporte (1990) cite une phrase de Bégouën à propos du sorcier des Trois-Frères : « Ce travestissement rappelle à s'y méprendre celui des sorciers ou shamans du nord de l'Amérique et de la Sibérie. On sait que ceux-ci revêtent les attributs caractéristiques de certains animaux, dont ils estiment ainsi prendre la puissance et les différentes qualités : prudence du renard, force de l'ours, rapidité du cerf, etc. ». Cela nous semble être une analogie intéressante, bien qu'employée dans un sens illustratif qui ne prend pas forcément la mesure de ce que cela peut impliquer par ailleurs.

Selon Fuentes (2015, p.182), les créatures composites « donnent à voir des sortes « d'humains augmentés », aux capacités extraordinaires, pourvus de cornes de bison, yeux de chouettes, mains palmées, bois de cervidés, etc. »

Certaines pratiques paraissent pointer un lien confidentiel, intime ou individuel à la parure. C'est ce qui explique selon nous l'idiosyncrasie des objets ornés se rapportant à la parure, et c'est également ce qui pourrait expliquer la très grande variété des éléments squelettiques intégrés à la parure au Magdalénien moyen (des dents, des mandibules, des fragments de diaphyse, des métapodes vestigiels, des phalanges, des sésamoïdes, etc.).

D'un autre côté, il nous semble évident que la parure au Magdalénien est également l'affichage d'une communauté visible, en raison d'un certain nombre de récurrences observées. En premier lieu, cela pourrait expliquer que certaines catégories d'objets dans le champ de la parure corporelle soient très typées et localisées dans leur répartition, comme les contours découpés ou les rondelles par exemple. Cela s'observe également en ce qui concerne les formes recueillies, puisqu'on constate une claire dominance des dents de certaines espèces par exemple, ainsi qu'une régionalisation importante de certains choix anthropiques (les espèces préférentiellement intégrées à la parure, les systèmes d'attache, etc.)²¹⁰.

Si la pratique d'une correspondance entre individus humains et formes-subjectivités sur la base des parures recueillies est tout à fait imaginable à un niveau individuel pour particulariser chaque humain sur la base d'attributs d'autres espèces, cela se conçoit également à un niveau collectif, en vertu du fait que l'animisme induit l'existence de « tribu-espèces » qui mélangent simultanément des aspects sociaux et naturels. Car en effet, dans une perspective animiste, les outils et les parures font potentiellement partie de « la forme du corps » qui détermine une « tribu-espèce ».

Dans « La pensée sauvage », Lévi-Strauss rapporte l'idée largement admise que les sociétés primitives fixent les frontières de l'humanité au groupe tribal. A l'extérieur de ce groupe, il ne serait perçu que des étrangers, des « sous-hommes » ou des « non-hommes » (Lévi-Strauss 1990, p.201). C'est parce que ces groupes tribaux se nomment généralement eux-mêmes « les hommes », ou « les humains », que l'on considère qu'ils dénie l'humanité des ressortissants d'autres groupes. Viveiros de Castro explique toutefois que ces autonymes, employés par certaines sociétés amazoniennes, et qui sont généralement traduits par « les hommes », définissent en réalité moins l'espèce humaine qu'une position de sujet, mieux rendue par « nous » ou « les nôtres » (Viveiros de Castro 1998a, p.476-477). En effet, ces termes sont à considérer comme « un marqueur d'énonciation et non un nom ». Or, c'est la capacité d'un

210 Selon Peschaux et collaborateurs (2016), « la parure du début du Magdalénien moyen se compose [...] de plusieurs traditions et tendances, dont les variations pourraient être calquées sur les faciès culturels déjà définis ». Ainsi, la parure du Magdalénien à navettes se distinguerait de la parure des assemblages à lamelle scalènes, et de la parure du Magdalénien à sagaies Lussac-Angles.

point de vue qui confère une position de sujet dans les ontologies amazoniennes (Viveiros de Castro 1996 ; voir aussi la courte synthèse par Descola 2005 p.246-247).

Et, puisque dans l'animisme, l'humanité est potentiellement accessible à tous les existants, un autonome, davantage qu'une séparation des humains et de la nature, consiste à définir une place précise pour un collectif au sein d'un réseau de relations entre collectifs, une place pour une « tribu-espèce » (Descola 2005). Dans les basses terres d'Amérique du Sud, « les rapports entre humains et non-humains apparaissent en effet comme des rapports de communauté à communauté » (Descola 2005, p.27). C'est pour cette raison que les rapports de communauté humaine à communauté humaine sont régis comme des rapports entre espèces, sans que cela ne présuppose une hiérarchie ou une frontière qualitative entre des humains véritables et des non-humains dépréciés. En effet, « pour les Indiens, l'humanité ne constitue pas une espèce naturelle parmi d'autres, mais plutôt un mode de relation à autrui accessible à tous les êtres animés » (Taylor 2010, p.48-49). En conséquence, l'aspect physique traduit la façon dont chaque espèce a sa manière d'être humain (Taylor 2010). Puisque pour chaque espèce, un point de vue et un comportement sont définis par une physicalité, alors une physicalité propre et artificielle – une parure corporelle, peut être fabriquée par chaque groupe humain pour se distinguer des autres et créer des discontinuités menant à la constitution de nouvelles « tribu-espèces ». La parure corporelle permet ainsi de fabriquer des formes-subjectivités se rapportant à des groupes humains particuliers. En ce qui concerne les collectifs humains, ces éléments particularisants de la parure qui permettront de produire de nouvelles formes-subjectivités collectives sont généralement empruntés aux espèces animales qui offrent une grande variété de costumes.

« Chez les Orokaiva, comme dans d'autres régions de Nouvelle-Guinée ou des Amériques, la forme-homme n'est donc pas l'apparence anatomique humaine dans sa simple nudité, mais le corps décoré, enrichi, surdéterminé par des ornements qui, pour être empruntés au monde animal et végétal, n'en ont pas moins pour fonction de rendre plus tangibles les discontinuités externes là où les continuités internes conduisent parfois à de dangereuses confusions. Car ce travail sur la forme des corps a d'autant moins pour finalité de démarquer l'humain de l'animal en imposant sur la « nature » le sceau de la « culture » puisque ce sont précisément des greffes animales qui servent à cet effet. Le port de plumes, de dents, de peaux, de masques avec des becs, des crocs ou des touffes de poils permet en fait de différencier, grâce aux attributs mêmes qui signalisent la discontinuité des espèces, non pas l'homme de l'animal, mais diverses sortes d'espèces humaines trop semblables par leur physicalité originelle : en arborant des ornements caractéristiques, les membres de tribus voisines peuvent ainsi exhiber des écarts d'apparence analogues à ceux qui distinguent entre elles les personnes non humaines. »

(Descola 2005, p.189)

C'est sur la base d'éléments disparates de costumes animaux que les collectifs humains constituent leur propre costume d'Arlequin, dont certaines facettes se rapportent à l'individuation et d'autres se

réfèrent à un « corps collectif ». Arborer des formes animales se rapporte d'une part à une manière de s'approprier des formes-subjectivités animales ; et d'autre part, cela permet de produire de nouvelles formes-subjectivités permettant des distinctions entre groupes humains (ces deux catégories pouvant être combinées).

*

A propos des Inuit, Descola évoque une pratique des masques qui se distingue de celle des figurines sculptées (qui sont transportées individuellement par les chasseurs). Les figurines se rapportent à des objectivations d'images mentales issues d'expériences individuelles et qui demeurent dans la sphère personnelle, et par contraste, « les rituels masqués yup'ik font revivre collectivement cette expérience individuelle, jusqu'à rendre présents les esprits animaux dans la maison commune, étendant ainsi à tout le collectif un lien de connivence avec les non-humains que quelques individus ont réussi à établir au hasard de leurs rencontres » (Descola 2010b). Ainsi, on constate une articulation entre des expériences intimes de mise en relation avec des non-humains, et des rituels permettant de vivre collectivement ce même type d'expérience. Il pourrait en être de même dans le Magdalénien moyen qui donne à voir des « rencontres de formes-subjectivités animales » et des « particularisations des corps humains par des

formes-subjectivités animales », qui constituent des interactions avec des formes-subjectivités pouvant prendre à la fois des formes intimes ou partagées collectivement²¹¹.

211 Les dépôts osseux collectifs, comme la gravure sur plaquettes ont souvent été renvoyés à des pratiques populaires, et dans un même mouvement assimilés à des *ex-votos* (Sauvet 2004 ; Peyroux 2012). Nous sommes en accord avec cette interprétation dans la mesure où elle se réfère à une implication collective dans une portion du religieux. En effet, des dépôts votifs et des actes de piété accessibles à une vaste frange de la population pourraient s'opposer à un contrôle de la liturgie par certains spécialistes désignés constituant une élite. En revanche, l'intention des *ex-voto* qui est de se concilier ou à attirer l'attention sur soi d'une puissance transcendante ne nous paraît pas confirmée pour le Magdalénien moyen, car il n'existe pas de preuves claires d'une volonté d'adresse à une entité qui serait supérieure.

III – Révélation, rencontre et destruction des formes-subjectivités

3.1. La disparition des subjectivités

Les objets de parure et les outils-parures sont manipulés et transportés par des individus humains lors de leur emploi. D'une manière analogue, les pierres gravées et supports mobiliers ornés non fonctionnels mais de taille réduite sont très probablement manipulés par des individus (après leur création). La preuve de cette manipulation individuelle réside entre autres dans l'observation de gestes destructifs sur les objets, laissant de claires traces archéologiques. Les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées sont particulièrement touchés par ce genre de pratiques (voir partie 4, 4.5. « Les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées »). Ces gestes destructifs peuvent se rapporter à des re-mobilisations d'objets en tant qu'éléments de la vie quotidienne, des fractures intentionnelles, des rubéfactions, ou encore des recouvrements volontaires par des tracés. Des gestes destructifs paraissent moins fréquents sur les supports osseux ornés mais existent cependant, et l'on recense parfois sur ces derniers une altération volontaire des gravures, des effacements partiels, des réductions de pièces, etc. (Rivero 2012).

Nous avons vu précédemment que la manipulation et le transport des parures et outil-parures concernent avant tout à une forme d'interaction individuelle avec les formes-subjectivités attachées aux objets. Les manipulations (parfois violentes) qui sont attestées sur les objets mobiliers non fonctionnels et ornés de figurations animalières, pourraient également refléter une interaction individuelle avec des formes-subjectivités attachées à ces objets. Dès lors, ces images, à l'instar de celles que nous connaissons dans l'art mobilier de Sibérie, sont peut-être « moins faites pour être vues que pour être louées,

caressées, nourries, ointes de graisse, parfois fouettées, jetées dans les broussailles sous des insultes infamantes » (Stépanoff 2010, p.61).

Des procédés précis président à la boucherie du Magdalénien moyen qui pourraient avoir pour objet de « neutraliser » les subjectivités animales au moment de leur mort, et de les encourager à se séparer de la substance consommable superficielle de l'animal (partie 4, 2.4.8. « Les objectifs divergents du schéma opératoire de traitement boucher des aborigènes australiens et des populations du Magdalénien moyen »). Il nous semble qu'une même motivation pourrait être à l'œuvre dans les gestes destructifs appliqués aux figurations éphémères. En effet, les pratiques de la boucherie pourraient viser à faire disparaître des formes-subjectivités issues d'animaux effectifs, de la même manière que les gestes destructifs appliqués à l'art mobilier viseraient à faire disparaître des formes-subjectivités issues de la figuration. Les formes détruites ou simplement désolidarisées de leurs subjectivités pourraient être déposées directement sur le sol des zones d'occupation, sous la forme de plaquettes et de fragments osseux, et se rapportant à « des déchets de formes-subjectivités ». Les miniatures semblent en effet, comme les ossements des animaux, finir leur cycle d'utilisation en étant déposées sur le sol, où elles « perdent toute valeur et sont considérées comme de simples pierres parmi tant d'autres » (Bégouën et Clottes 1990, p.171), peut-être pour la raison qu'elles deviennent alors des formes sans subjectivité.

En définitive, la prise en compte d'une possible équivalence de formes-subjectivités issues de la figuration ou de l'existence d'animaux effectivement vivants au Magdalénien moyen, nous pousse à concevoir un lien de sens vraisemblable entre les restes des carcasses animales et l'amoncellement de pierres gravées d'animaux, les deux catégories ayant subi certains traitements et manipulations avant d'être rejetées dans une proximité relative.

3.2. L'hypothèse d'une gestion cyclique des formes-subjectivités

La succession des événements qui est documentée à propos des ensembles de pierres gravées et/ou sculptées laisse apparaître l'idée d'une chaîne complexe. A Enlène par exemple, les plaquettes gravées sont réutilisées comme éléments de pavages, de soles, voire comme outils (Bégouën et Clottes 1981), sont morcelées peut-être volontairement et leurs fragments dispersés, jetés ou détruits (Bégouën et Clottes 1990, p.171). Selon Tosello, « ces miniatures sont en général rapidement incisées, puis les

supports réutilisés à d'autres tâches, avant d'être simplement abandonnés sur le sol de l'habitat » (Tosello 2003, p.499-500).

La réalisation de ces objets sur place pour un usage à brève échéance semble être un trait récurrent, de même qu'un abandon ou une éventuelle destruction suivant de peu l'acte de création (Sieveking 1987 ; Fritz et Pinçon 1989 ; Tosello 2003 ; Bégouën *et al.* 2009). L'hypothèse est avancée que les populations du Magdalénien « auraient pratiqué la fragmentation des pierres gravées et la dispersion des morceaux (ou leur réutilisation fréquente pour d'autres usages destructeurs) » (Tosello 2003, p.283) au cours d'un cycle complexe d'événements autour de l'acte de graver (Tosello 2003). Et, « dans une telle succession d'événements, la relation individuelle à l'objet semble privilégiée » (Tosello 2003, p.499-500).

Ainsi, en ce qui concerne les ensembles de pierres gravées et/ou sculptées attribués au Magdalénien moyen, un véritable cycle est perceptible qui mettrait d'abord en scène l'apparition (la révélation) de formes-subjectivités, ensuite des interactions avec celles-ci, et finalement leur destruction ou leur abandon. L'ensemble de ces événements prend place dans « une relation individuelle à l'objet » qui suggère une manipulation personnelle, et pourrait donc être comprise comme une relation inter-individuelle, dans la mesure où les objets semblent se rapporter avant tout à des formes-subjectivités individualisées.

L'existence d'un cycle montrant une telle complétude nous interroge sur l'éventualité d'un fonctionnement similaire en ce qui concerne d'autres domaines. Car en effet, dans le système animiste, la chasse contribue par exemple souvent à une circulation cyclique des substances entre les proies et les prédateurs dans la mesure où le respect de certains procédés, notamment lors de la boucherie, favorise le renouveau des cheptels (Ingold 2000, p.114). Enfin, il paraît vraisemblable que des passerelles puissent exister entre divers domaines (la figuration, la boucherie, la parure corporelle, etc.) et participent à construire une approche cyclique des formes-subjectivités, dans la mesure où cette dernière notion nous semble transversale²¹².

Sans pour autant verser dans une magie utilitaire ou un fonctionnalisme qui voudrait attribuer une fonction à chaque pratique archéologiquement décelée, on peut ainsi supposer un certain nombre de

212 La conception cyclique ne semble pas propre à un mode d'identification ou un autre. Si on la rencontre dans l'animisme, elle existe également dans l'analogisme hindouiste par exemple, dans lequel les créations et fins du monde successives, ainsi que les notions associées au cycle des réincarnations sont particulièrement importantes, les humains devant œuvrer à améliorer leur condition pour les vies à venir. Dans le totémisme australien, l'entretien d'un ordre du monde et le renouvellement des espèces est également à la charge des humains et constitue une part importante des rituels.

parallèles entre les apparitions, interactions et disparitions observées à propos des formes-subjectivités animales. Ceci sans oublier, bien sûr, que de nombreuses pratiques nous échappent vraisemblablement qui pourraient s'inscrire dans cette problématique, et nous empêchent de supposer que la reconstitution d'un cycle « complet » pourrait nous être aisément accessible.

Nous remarquons que des apparitions de formes-subjectivités sont mises en lumière par l'emploi de diverses modalités de figuration (concernant notamment l'intégration des formes naturelles), tant dans l'artisanat des instruments ornés et des parures corporelles, que dans les sculptures et gravures sur supports éphémères, ou dans l'art pariétal. L'acte de révéler par la figuration lui-même, paraît être particulièrement investi et même désigné en retour par les œuvres. Par ailleurs, la ritualisation perceptible dans certains procédés de boucherie pourrait avoir pour objet de favoriser l'apparitions de nouvelles formes animales, comme cela s'observe dans de nombreux peuples animistes (partie 4, 2.4.4. « Le respect envers l'animal lors de la boucherie : une caractéristique animiste ? »).

De nombreuses interactions sont par la suite perceptibles entre les formes-subjectivités créées ou rencontrées, et les individus humains. La chasse est un moment de rencontre évident entre individus humains et non-humains. L'importance de ce moment au Magdalénien moyen nous semble perceptible dans la constatation que la boucherie postérieure à une chasse collective est moins ritualisée, et peut-être moins valorisée, que la poursuite individuelle d'une proie (partie 4, 2.4.4. « Le respect envers l'animal lors de la boucherie : une caractéristique animiste ? »). De plus, les caractéristiques des instruments de chasse ornés qui soulignent l'idée de rencontre entre deux individus singularisés vont également dans le sens d'une importance de ce moment (partie 5, 2.2.2.2. « Quelques réflexions comparatistes concernant les propulseurs et les modes d'identification »).

La parure corporelle dans son ensemble s'attache largement à mettre en relation des individus humains et non-humains en apposant des formes animales singularisées sur des corps humains. Cette pratique semble ainsi particulièrement travaillée par l'idée d'une rencontre entre des corps qui sont aussi des subjectivités, au niveau de l'individu comme au niveau d'une « tribu-espèce » d'appartenance (partie 5, 2.3. « Arborer des formes animales pour se particulariser entre humains »). Le parallèle entre cette rencontre et celle qui se joue lors de la chasse est matérialisée par l'ornementation des outils-parure, notamment.

La miniaturisation des figurations animales est un trait récurrent de l'art mobilier du Magdalénien moyen. Cette caractéristique permet une manipulation individuelle, et un accaparement personnel de formes-subjectivités animales par des humains. Nous observons un parallèle direct de cette situation

avec l'existence de dispositifs pariétaux individuels dont le but semble être la mise en relation d'un observateur isolé et d'une figuration animalière individualisée.

Enfin, complétant les interactions entre humains et non-humains, une volonté de destruction des formes-subjectivités paraît sensible dans les modalités de la boucherie et le traitement des défunts, comme dans le traitement réservé à certains supports de figuration. Des dépôts et/ou abandons de formes-subjectivités sont par ailleurs attestés pour le Magdalénien moyen, concernant à la fois des ossements et des pierres décorées, dans les habitats et à l'intérieur des grottes, parfois à proximité de zones aux parois ornées. Ces dépôts montrent parfois une association très étroite entre ossements et figurations (comme à l'abri Duruthy, par exemple).

La chaîne constituée par « les pratiques de révélation – les interactions – les gestes voués à faire disparaître », nous laisse supposer qu'elle pourrait se rapporter à un cycle complet, la disparition assistée des formes et des subjectivités pouvant être une condition de l'apparition de nouvelles formes-subjectivités. Aussi, en dernier lieu la question se pose d'éventuelles pratiques de re-mobilisation des formes-subjectivités détruites. A propos des pierres gravées, des phases successives de gravures de destructions et de re-mobilisation dans la gravure sont attestées (Tosello 2003). En ce qui concerne les ossements ayant subi la boucherie, il nous semble qu'une hypothèse, bien que peu certaine, mériterait d'être évoquée ici en raison de sa cohérence à s'intégrer à ce qui commence à ressembler à un système. Ainsi, les ossements fichés dans les grottes, et les dépôts osseux après boucherie classique, pourraient constituer une manière de renvoyer des ossements « déssubjectivés » vers la ré-attribution d'une forme-subjectivité. Ce procédé pourrait s'assimiler en quelques sortes à un « recyclage ». En effet, à la toute dernière extrémité du schéma opératoire de boucherie, après le décharnement, la désarticulation, la fracturation etc. allant dans le sens d'une disparition des subjectivités, les ossements pourraient finalement être remobilisés avec une motivation inverse dans les grottes. Ainsi, les os fichés, plantés, déposés selon une ritualisation importante pourraient éventuellement avoir pour but de réinjecter de la substance osseuse permettant la re-création d'individus animaux.

*

Les nombreuses pratiques évoquées mettant en lien des individus humains avec des formes-subjectivités animales, se rapportent tantôt à des activités collectives, et tantôt à des activités intimes. Ces diverses pratiques pourraient montrer un certain nombre de liens les unes avec les autres, dans la mesure où elles pointent avant tout la forme d'un même rapport entre humains et animaux.

En effet, d'une part elles véhiculent toutes l'importance de l'individuation²¹³, ainsi que l'importance de l'appartenance spécifique (ou peut-être plus précisément l'importance de l'appartenance à des « tribu-espèces »). Ce faisant, chaque existant est renvoyé à ce que nous avons appelé des « formes-subjectivités » – donc, des formes qui déterminent un point de vue.

D'autre part, les diverses pratiques et les différents objets observés semblent s'inscrire dans un effort pour mettre en relation ces formes-subjectivités. Chaque sujet paraît ainsi se définir par ses relations aux autres individus et aux autres collectifs, humains comme non-humains²¹⁴. Ces mises en relation de perspectives hétérogènes paraissent par ailleurs prendre place dans un mouvement général de circulation des formes et des subjectivités. Ainsi, c'est de manière conforme à un mode d'identification animiste, que l'ontologie du Magdalénien moyen semble refléter la forme d'un réseau mouvant d'interrelations entre sujets humains et non-humains.

213 L'individuation dans l'animisme est à comprendre comme la condition d'un perspectivisme. C'est une individuation qui suppose la possibilité d'une circulation entre les individus (par le cannibalisme, les rêves, la métamorphose, la consommation alimentaire, l'artisanat etc.). Cette notion se distingue donc clairement de l'individualisme en tant que position idéologique basée sur la distinction stricte des individus et l'impossibilité (ou la difficulté) de la mise en commun des individus. Alors que l'individualisme s'oppose à la constitution de communautés, l'individuation qui prendrait place au sein d'une communauté est un fait envisageable.

214 Dans un tel modèle, une vision de l'humanité pourrait se rapporter à un principe de mise en relation entre les formes de divers existants, peut-être en référence à une intériorité commune. Pour autant, des individus humains particularisés pourraient parallèlement être perçus en tant que formes-subjectivités parmi d'autres, appartenant à une tribu-espèce parmi d'autres (regroupant des humains ou des non-humains) (voir partie 4, 1.4.3.3. « Hybrides et caractères humains » et partie 5, 1.3. « Les formes-subjectivités humaines et l'humanité archétypale informe »).

Conclusions

Cette recherche vise à apporter de nouveaux éléments dans la compréhension de la relation entre humains et animaux pour le Paléolithique supérieur. Ceci, plus particulièrement en ce qui concerne le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France, et à travers le prisme d'une approche conjointe des figurations et des éléments squelettiques humains comme animaux.

Nous avons pu mettre en évidence la difficulté d'une telle entreprise dans un cadre naturaliste rigide. En effet, les spécialités de l'archéologie du Paléolithique qui sont les plus proches de la question de la relation entre humains et animaux, l'archéozoologie et l'étude de l'art figuratif, puisent leur légitimité théorique dans des références anthropologiques issues de deux polarités incompatibles de l'anthropologie sociale : un monisme naturaliste et un culturalisme radical. En conséquence, les recherches semblent poser la préexistence des deux domaines indépendants que seraient une « sphère

symbolique » et une « sphère économique ». Or, cela constitue selon nous une limitation gênante pour tenter d'appréhender de manière fine la relation entre humains et animaux telle qu'elle était vécue et conçue par une collectivité du passé. Car, le fait qu'une collectivité reconnaisse une opposition structurante du symbolique et de l'économico-nutritif est d'abord à démontrer, et ne peut pas être accepté sans questionnements préalables.

Certains aménagements apportés par les recherches successives ont contribué à perfectionner l'approche de la relation entre humains et animaux au Paléolithique supérieur, notamment la prise en compte de relations variables en fonction des espèces animales concernées²¹⁵, ainsi que la reconnaissance de la variété des types de relations envisageables avec chacune de ces espèces animales. Pour autant, ces voies d'investigation semblent sans cesse être à la merci de conceptions naturalistes, trouvant leur source dans une opposition fondamentale postulée entre nature et culture, et qui ressurgissent dans différents objets et de différentes manières.

Intéressé par les postures théoriques qui autorisent une relativisation de l'ontologie naturaliste en reconnaissant une diversité d'ontologies recensées dans le monde, nous avons décidé d'essayer de mettre en place une démarche qui permettrait d'identifier le régime ontologique particulier du Magdalénien moyen à travers les vestiges archéologiques qui lui sont attribués. Car en effet, la connaissance du cadre ontologique d'un contexte donne accès à une meilleure compréhension des relations qui peuvent se nouer entre les différents agents qui le composent. C'est le modèle des quatre modes d'identifications de Philippe Descola qui nous est apparu le plus adéquat pour envisager un tel projet, en raison de la précision de ses définitions et de sa maniabilité. De surcroît, les nombreuses réflexions émises par Descola concernant la portée ontologique des images nous ont semblé pouvoir ouvrir des pistes fécondes pour aborder une culture archéologique connue pour la profusion de ses figurations animalières. Une difficulté méthodologique certaine a résidé dans la possibilité de mettre en place une telle méthode, car il reste à prouver que nous sommes effectivement en mesure de distinguer des vestiges qui porteraient en eux la marque d'un mode d'identification. Cette archéologie à visée ontologique n'est donc pas sans risque mais son expérimentation nous semblait nécessaire. En effet, outre les potentialités concernant l'interprétation de la relation entre humains et animaux au Magdalénien moyen, une telle méthode pouvait conduire à des perspectives nouvelles pour l'archéologie. La question se pose ainsi d'une archéologie qui pourrait avoir pour objet de travailler sur les intentions véhiculées par les vestiges, et sur leur potentiel informatif en matière d'ontologie. Enfin,

215 Il nous semble toutefois que la seule prise en compte du niveau spécifique dans la relation entre humains et animaux peut constituer une autre forme de réductionnisme.

la démarche nous semblait trouver un intérêt dans son caractère de « mise à l'épreuve » du modèle des quatre modes d'identification proposé Descola, dont la dimension opératoire mérite d'être discutée sur la base de la seule culture matérielle d'une collectivité. Ainsi, si notre ambition reste celle de nourrir le champ de l'archéologie au moyen de celui de l'anthropologie, nous espérons modestement que quelques retours sont également possibles.

En nous appuyant sur certains développements offerts par l'agentivité en archéologie, nous avons donc tenté de dessiner des compatibilités et incompatibilités entre les intentions qui nous semblaient être véhiculées par des vestiges archéologiques attribués au Magdalénien moyen et les caractéristiques essentielles des modes d'identification décrits par Descola.

Nous avons débuté cette entreprise en nous confrontant à l'art pariétal du Magdalénien moyen. De nombreuses interprétations, anciennes ou récentes, visent à une définition anthropologique des sociétés du Paléolithique supérieur à travers une étude de l'art pariétal, souvent considéré comme le cœur du symbolisme paléolithique. La nécessité de rester au plus près des concepts anthropologiques refondus par Descola nous a toutefois poussé à étudier directement les vestiges archéologiques et à les réinterpréter dans notre optique propre. Bien que les aspects mythiques de l'art pariétal du Magdalénien moyen constituent un terrain d'étude privilégié des préhistoriens, nous avons été contraints d'écarter cette piste, tant en ce qui concerne la forme des mythes que leur contenu. En matière de contenu, les informations s'avèrent trop fragiles, notamment en raison du peu de narrativité de l'art des grottes. Quant à la forme des mythes, elles nous a semblé relever de mécanismes très globaux de la pensée humaine qui ne trouvent pas leur origine dans des modes d'identifications.

En revanche, une analyse des modalités de figuration dans l'art pariétal du Magdalénien moyen nous a apporté un certain nombre d'informations interprétables dans une perspective ontologique. En effet, l'art pariétal se focalise particulièrement sur les distinctions spécifiques, mais aussi sur l'individuation et les agissements des animaux. Un investissement particulier s'observe dans la représentation de leur face et de leurs yeux (tout en soulignant la possibilité de leur absence, notamment par des représentations d'animaux acéphales). Nous pensons que cela pourrait traduire non seulement une classification sur la base des espèces animales, mais aussi un intérêt pour la singularité d'individus au sein d'espèces animales, qui se distinguent par leur intentionnalité.

Ces différentes intentionnalités animales paraissent appartenir à des espaces différents dans les productions graphiques, et ce n'est pas la notion de nature telle que nous l'employons généralement dans l'Occident moderne qui permet de créer un lien entre ces diverses singularités, dans la mesure où elles ne sont pas représentées dans des « scènes ». Certaines modalités originales de cette expression

graphique pourraient en revanche jouer le rôle d'outils de mise en relation entre ces intentionnalités. Le dispositif pariétal tel qu'il est conçu semble ainsi parfois privilégier une rencontre intime entre la subjectivité figurée des animaux représentés et l'isolement du regardeur. Par ailleurs, la fréquence et la qualité subjective de l'utilisation des reliefs naturels semble également être un moyen de mettre en relation l'artiste (et éventuellement le visiteur) et des subjectivités animales révélées. Enfin, la figuration la plus fréquente d'une humanité archétypale imprécise pourrait constituer un autre moyen permettant de regrouper des éléments animaux séparés. Le principe d'une humanité informe pourrait effectivement être conçu comme un point commun à diverses formes animales et constituer le terrain de rencontre de formes animales diverses dans la figuration, comme semblent le montrer les êtres composites fréquents de la région pyrénéenne.

L'art pariétal du Magdalénien moyen nous a finalement semblé donner à voir un réseau de subjectivités, au sein duquel chaque jalon est constitué par un individu appartenant à une espèce. La mise en place d'un tel système paraît particulièrement caractéristique d'un régime ontologique animiste et montre de nombreuses incompatibilités avec les autres régimes ontologiques, dans la mesure où il pointe des individus animaux qui partagent un même statut et constituent des centres d'intentionnalités divers définis par la forme de leur corps et les agissements caractéristiques de leur espèce.

Ensuite, une étude portée sur les vestiges osseux animaux issus des sites attribués au Magdalénien moyen nous a paru montrer que des pratiques ritualisées de boucherie s'attachaient en premier lieu à des modifications générales de la forme des animaux. Or, dans l'animisme, lorsqu'il y a une ritualisation dans la boucherie, il semble qu'elle s'observe avant tout dans l'intention de « dépersonnaliser » ostensiblement un gibier-personne en lui ôtant sa forme et sa subjectivité, ceci dans le but de permettre à sa substance d'intégrer une autre forme et à son intériorité de regagner un continuum global des intériorités.

La minutie et l'intensité du décharnement, de la désarticulation et de la fracturation des ossements au Magdalénien moyen pourraient ainsi véhiculer l'intention de modifier la forme de l'animal pour lui enlever sa subjectivité. Ceci paraît d'autant plus vraisemblable que les crânes des animaux semblent être des éléments particulièrement valorisés et préférentiellement introduits sur les sites résidentiels. Or, de la même manière que la tête est particulièrement importante dans la figuration des individus au Magdalénien moyen, sa mobilisation lors des modalités de boucherie pourrait relever d'une préoccupation pour l'individu que constitue le gibier abattu. Par ailleurs, quelques indices nous laissent envisager que cet investissement dans la boucherie pourrait être proportionnel à l'investissement

personnel du chasseur lors de la chasse. En définitive, l'analyse des buts recherchés dans la boucherie animiste nous laisse entrevoir la coloration plus probablement animiste des modalités de la boucherie du Magdalénien moyen.

Le traitement des corps humains qui s'observe au Magdalénien moyen semble à première vue compatible avec un certain nombre de pratiques caractéristiques du modèle animiste. On y recense une composante cannibale probable, une conservation des ossements au sein de la sphère des vivants, une importance particulière attribuée au crâne, et une modification d'éléments squelettiques humains pour la parure corporelle notamment. Il est cependant délicat de trancher clairement entre l'un ou l'autre des modes d'identification sur la seule base des modalités de traitement des corps humains. En effet, un tour d'horizon du traitement des corps humains dans divers contextes ontologiques nous a conduit à penser que les pratiques funéraires ne se superposent pas de manière évidente à des modes d'identification. La comparaison entre les opérations appliquées aux corps humains et aux corps animaux nous a permis d'accéder à un point de vue plus clair sur la question. Au Magdalénien, les ossements humains comme animaux suggèrent un schéma global de boucherie identique, et ces divers ossements sont rejetés dans les mêmes zones. Dans les deux cas, une emphase s'observe (au regard d'une logique de rentabilité économique) dans la minutie et l'intensité des techniques de boucherie et une sur-représentation des crânes dans les sites d'habitat. Le traitement des corps humains semble se distinguer toutefois par une exploitation encore plus intense, notamment en ce qui concerne les crânes, qui pourrait traduire une ritualisation d'autant plus importante. Les intentions véhiculées par ces pratiques nous semblent ainsi pointer un équivalence relative entre les statuts des humains et des non-humains, combinée à une volonté de désubjectiver les individus par une transformation des formes. Il s'agit de caractéristiques particulièrement représentatives d'un mode d'identification animiste, et qui s'avèrent peu compatibles avec d'autres modes d'identification.

Ces premières interprétations ont été complétées par l'examen d'un certain nombre de catégories de vestiges sélectionnées dans le Magdalénien moyen : les propulseurs ornés, les contours découpés en formes de silhouettes animales, les formes recueillies dans la parure corporelle, les ensembles de pierres gravées et de statuettes, et les dépôts osseux. Un schéma global apparaît finalement dans lequel se note l'importance de l'individuation des humains comme des animaux, et l'importance de leurs mises en relation, l'ensemble paraissant toutefois très largement subordonné à des appartenances spécifiques.

L'assimilation des animaux à des singularités agissantes individuées s'observe dans l'art mobilier du Magdalénien moyen selon des modalités s'approchant de ce que nous avons mis en évidence pour l'art pariétal. Les contours découpés, les propulseurs ou les pierres gravées et/ou sculptées donnent le plus

souvent à voir une correspondance entre un objet et l'incarnation d'un animal singulier. Par ailleurs, les éléments squelettiques employés dans la parure ou les dépôts osseux pourraient également renvoyer à la subjectivité propre des animaux (ou des humains) dont sont issus ces éléments.

Des mises en relation s'observent entre les diverses individualités constituées. A l'instar de l'art pariétal, l'art mobilier donne à voir une importance de l'utilisation des formes naturelles, qui suggère une pratique visant à la révélation de subjectivités animales par un artiste (ou plusieurs). Un parallèle est à voir avec la chasse, conçue dans l'animisme comme une rencontre avec un animal et sa subjectivité. Les procédés ritualisés employés lors de la boucherie pourraient ensuite signer la volonté de traiter de manière adéquate l'individu animal qui a été chassé et doit être consommé. La manipulation que suggèrent des objets de taille réduite, qui peuvent être à la fois des instruments de la vie pratique arborant des figuration (les propulseurs, par exemple), ou des pierres gravées et/ou sculptées montrant des traces de modifications, constituent autant d'indices de mises en relation supplémentaires entre des individus humains et des subjectivités animales figurées. Enfin, les parures corporelles arborées individuellement par les humains sont parfois des individus animaux figurés (les contours découpés notamment), ainsi que des éléments squelettiques issus d'animaux (les dents perforées, par exemple). Ces diverses formes d'interaction entre individus humains et non-humains pourraient trouver leur place au sein de ce qui semble constituer un cycle. En effet, alors que la plupart de ces relations paraissent entretenir de simples correspondances inter-individuelles (dans la parure, par exemple), certaines semblent plus particulièrement viser l'apparition de subjectivités animales (la figuration intégrant des reliefs naturels, par exemple), et d'autres paraissent, à l'inverse, avoir pour objet de désobjectiver des animaux (certains procédés de boucherie ou encore le traitement appliqués à des figurations sur supports lithiques, par exemple).

Il nous semble que cette esquisse d'un système qui conjugue différents types de pratiques et d'objets confirme l'hypothèse du mode d'identification animiste pour le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France. C'est donc par l'affirmative que nous répondons à la question de la possibilité d'employer le modèle des quatre mode d'identification décrits par Descola (2005) dans l'archéologie, à travers l'étude de la culture matérielle d'une collectivité du passé. Pour autant, il paraît risqué de généraliser cette pratique dans l'archéologie. Le diagnostic positif auquel nous aboutissons est à corrélér, d'une part à la bonne conservation et à la quantité de la documentation concernant le Magdalénien moyen, et d'autre part à l'ontologie elle-même du Magdalénien moyen qui semble très typique d'un mode d'identification animiste, et qui est donc plus facilement identifiable dans des objets, des images et des

pratiques supposées. Il nous paraîtrait, par exemple, abusif de généraliser ces conclusions à l'échelle du Paléolithique supérieur.

La prise en compte de ce mode d'identification animiste nous a ouvert un certain nombre de perspectives supplémentaires dans l'appréhension de la relation entre humains et animaux pour le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France. Au seuil de ce travail, nous avons identifié trois écueils fréquents dans l'appréhension des relations entre humains et animaux pour le Paléolithique supérieur : une division présumée des objets en deux domaines distincts de l'économique et du symbolique (calqué sur l'opposition entre nature et culture), un surinvestissement dans la notion d'espèce, et une conception unilatérale des relations réduite à l'étude de l'exploitation des animaux par les humains. Au fur et à mesure de notre travail, des éléments nous sont apparus qui pourraient contribuer à écarter ou relativiser ces difficultés.

La notion que nous proposons de « forme-subjectivité », qui permet de mieux saisir la façon dont sont appréhendés les animaux pour le Magdalénien moyen constitue une première manière de contourner la classique séparation entre l'économico-nutritif et le symbolique, ou le matériel et l'idéal. L'accès à la subjectivité individuelle des animaux nous semble être un objectif récurrent dans les pratiques du Magdalénien moyen. Or, cette subjectivité paraît appréhendée de manière équivalente par la matérialité des formes physiques d'un animal ou par la figuration de celles-ci. Ceci, car il pourrait s'agir d'une subjectivité à comprendre comme étant déterminée par la physicalité individuelle des animaux (il s'agit d'une appréciation individuelle de la réalité qui est conditionnée par le corps qui est occupé pour accéder à cette réalité). En conséquence, un même type d'intention pourrait être à prendre en compte dans certaines pratiques artistiques et dans certains traitements appliqués aux carcasses, rapprochant du même coup l'étude des productions graphiques et l'étude des procédés de boucherie.

En d'autres termes, le niveau spécifique ne nous a pas semblé être la seule manière d'établir des relations entre humains et animaux dans le Magdalénien moyen, et le niveau individuel est particulièrement investi. Ceci, d'une manière qui ne remet d'ailleurs pas en cause l'importance des espèces, dans la mesure où les individualités présentées et leur subjectivité sont inséparables de leur physicalité, et donc des propriétés attachées à leur appartenance spécifique. Si chacun a une vision à faire valoir en raison de la place qu'il occupe, cette place se résume parfois (mais pas toujours) à l'appartenance à une espèce. La subjectivité de chaque existant pourrait ainsi être à considérée à différents niveaux, à travers son appartenance à une communauté spécifique (une « tribu-espèce », selon Descola 2005), ainsi qu'à travers son individualité propre dans cette communauté. Cette dialectique entre le niveau de l'espèce et celui de l'individu nous a semblé être matérialisée par un dualisme entre

l'évocation des seules forme du corps (par l'esquisse d'une silhouette, la figuration d'un fragment corporel, ou encore un ossement dont l'identification taxinomique est évidente) et la référence à la tête (notamment la face et les yeux dans la figuration, le crâne dans les éléments squelettiques).

Enfin, les pratiques visant à la révélation ou à la disparition des subjectivités suggèrent une impermanence des identités individuelles. Les centres d'intentionnalité singuliers sur lesquels se focalisent un certain nombre de pratiques du Magdalénien moyen ne semblent pas conçus comme des entités essentielles et immuables. Ceux-ci paraissent au contraire pouvoir apparaître et disparaître en fonction de modifications formelles (impliquant une évolution concomitante des subjectivités)²¹⁶. Ces changements de forme résultent, au moins pour partie, d'une forme de dialogue avec les animaux à l'initiative des humains (la ritualisation de la boucherie, la pratique de la révélation de subjectivités animales par la figuration, etc.). Ainsi, il nous semble que la conception des relations entre humains et animaux dans un tel schéma échappe à une vision qui se limiterait à une exploitation utilitaire et unilatérale des animaux par les humains.

Notre recherche est en définitive à considérer comme un accès vers des investigations supplémentaires. Les futures perspectives de recherche nous semblent se déployer selon trois axes principaux. D'abord, il serait nécessaire d'effectuer un travail de précision complémentaire sur certains points que nous avons évoqués dans cette thèse. En effet, nos hypothèses ne constituent à ce jour qu'un château de cartes qu'il faudrait parvenir à étayer. Un certain nombre de vérifications et consolidations pourraient d'ailleurs conduire à envisager de nouveaux développements architecturaux. La question de la place de l'humanité et des différentes formes humaines face aux différentes espèces animales dans la figuration nous semble à traiter en priorité, par exemple. Le dualisme entre l'acéphalie (et la mobilisation des fragments de corps figurés ou effectifs), et le traitement privilégié des têtes (figurées ou crânes) serait également à développer. Une meilleure caractérisation serait également souhaitable des pratiques intermédiaires entre figuration discrète et mise en valeur d'un support osseux identifiable, etc.

Ensuite, des recherches devraient être menées sur les frontières spatiales et temporelles, pour l'instant assez floues, de l'ontologie du Magdalénien moyen dont nous avons entamé la caractérisation. En effet, la question se pose d'abord de la régionalisation interne du Magdalénien moyen. Si notre modèle nous semble relativement bien fonctionner pour la zone pyrénéenne, il serait intéressant de déterminer si un même constat ontologique animiste serait réalisé dans d'autres régions considérées indépendamment. Par ailleurs, il paraît particulièrement important de vérifier si le mode

216 Un « flux » commun à l'ensemble des existants est probablement à envisager sous la forme d'une intériorité partagée si l'on suit la description que Descola (2005) donne de l'animisme ontologique.

d'identification que nous avons associé au Magdalénien moyen décline avec les frontières spatiale et temporelle de ce complexe chrono-culturel. Peut-on percevoir des changements ontologiques aux différentes marges du Magdalénien moyen ? Les cultures matérielles du Magdalénien inférieur, du Badegoulien et du Solutréen en amont dans le temps, du Magdalénien supérieur et de l'Azilien en aval, ou de l'Epigravettien à l'Est, par exemple, peuvent-elles fournir un potentiel informatif suffisant pour discuter de ces questions ontologiques ? S'il existe d'autres contextes issus du Paléolithique supérieur dans lesquels réitérer notre expérience d'une archéologie à visée ontologique, pourrions-nous envisager de parvenir, à force d'une persévérance pointilliste, à reconstituer un tableau cohérent reflétant une historicité des modes d'identification pour des périodes éloignées, permettant enfin de discuter des mécanismes qui pourraient provoquer leur succession dans le temps long ?

Enfin, nos investigations nous ont laissé entrevoir un rôle que l'archéologie, spécialisée dans l'étude des traces matérielles, pourrait jouer dans des problématiques d'ordre anthropologique et cognitif concernant l'occurrence et les mécanismes de l'individuation des animaux sauvages par les humains. L'archéologie pourrait effectivement participer aux côtés d'autres disciplines (éthologie, ethnographie, etc.) à évaluer la part ontologique, la part des relations pratiques entretenues avec les animaux, la part du comportement des espèces elles-mêmes etc., dans le processus d'individuation des animaux (plus particulièrement pour des contextes éloignés dans le temps). En effet, dans quelles mesures l'individuation des animaux que nous avons pu observer dans la culture matérielle du Magdalénien moyen est-elle à rapporter à une caractéristique classique du régime ontologique animiste (est-elle absente de certains autres régimes ontologiques, notamment le totémisme) ? L'individuation des animaux par les humains est-elle plus fréquente lorsque l'on considère certaines modalités pratiques de chasse ou d'élevage ? Cette individuation des animaux peut-elle être rapportée à l'observation par les humains du comportement de certains animaux donnant à voir de fortes distinctions sociales ? Fonctionne-t-elle toujours en miroir de divisions sociales humaines construites sur la base de l'individuation ?

Bibliographie

- Abe Y., 2005, *Hunting and butchery patterns of the Evenki in northern Transbaikalia, Russia*. Ph.D. dissertation, State University of New York at Stony Brook.
- Airvaux J., 2001, *L'art préhistorique du Poitou-Charentes, sculptures et gravures des temps glaciaires*, Paris, la Maison des roches.
- Albert J-P., 2009, « Les animaux, les hommes et l'Alliance », *L'Homme*, 189, p.81-114.
- Altuna J., 1997, *L'Art des Cavernes en Pays Basque. Ekain et Altxerri*, Paris, éditions du Seuil, collection « Arts Rupestres ».
- Anati E., 1999, *La religion des origines*, Paris, Bayard.
- Andrews P., Fernandez-Jalvo Y., 2003, « Cannibalism in Britain : Taphonomy of the Creswellian (Pleistocene) faunal and human remains from Gough's Cave », *Bulletin of the Natural History Museum, Geology Series* 58, p.59-81.
- Angevin R., Langlais M., 2009, « Où sont les lames ? Enquête sur les « caches » et « dépôts » de lames du Magdalénien moyen (15000-13500 BP) ». Dans Bonnardin S., Hamon C., Lauwers M. et Quilliec B. (dir.), *Du matériel au spirituel. Réalités archéologiques et historiques des dépôts de la préhistoire à nos jours*. XXIX e rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, Éditions APDCA, Antibes, p.61-80.
- Apollinaire G., 1918, *Calligrammes : poèmes de la paix et de la guerre*, Paris, Mercure de France.
- Arambourou R., 1962, « Sculptures magdaléniennes découvertes à la grotte Duruthy, Sorde-l'Abbaye (Landes) ». *L'Anthropologie* 66, p.457-468.
- Arambourou R. (Dir.), 1978, *Le gisement préhistorique de Duruthy à Sorde-l'Abbaye (Landes). Bilan des recherches de 1958 à 1975*, Paris, Société Préhistorique Française.
- Argent G., 2013, « Turns, tropes and terminology. Toward an interspecies « (inter)social » », *Archaeological Dialogues* 20, 2, Cambridge University Press, p.137-143
- Arias P., Ontanon R., Alvarez-Fernandez E., Cueto M., Elorza M., Garcia-Monco C., Güth A., Iriarte M.-J., Teira L.C., Zurro D., 2011, « Magdalenian floors in the Lower Gallery of La Garma. A preliminary report ». Dans Gaudzinski-Windheuser S., Joris O., Sensburg M., Street M., Turner E (éds), *Site-Internal Spatial Organization of Hunter-Gatherer Societies: Case Studies from the European Palaeolithic and Mesolithic*, Mainz, Verlag des Romisch-Germanischen Zentralmuseums, p.31-51.
- Ascher R., 1961, « Analogy in Archaeological Interpretation », *Southwestern Journal of Anthropology*, 17, 4, University of New Mexico, p. 317-325.
- Ascher R., 1962, « Ethnography for Archeology : a case from the Seri Indians », *Ethnology* 1, 3, p.360-369.
- Audouze F., Perlès C., 1980, « Quelques notes sur l'ethnoarchéologie en France », *Nouvelles de l'archéologie*, 4, p.22-23.

Audouze F., Beyries S., 2007, « Chasseurs de renne d'hier et d'aujourd'hui ». Dans Beyries S., Vaté V. (dir.), *Les Civilisations du renne d'hier et d'aujourd'hui. Approches ethnohistoriques, archéologiques et anthropologiques*, XVIIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, Oct 2006, Antibes, France. Actes des Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire vol. 17, APDCA, Antibes, p.185-208.

Aujoulat N., 2004, *Lascaux. Le geste, l'espace et le temps*, Paris, Seuil, Collection « Arts rupestres ».

Aurière L., 2012, « Réflexions autour des choix technologiques dans l'art mobilier paléolithique en matières osseuses : premières données des sites magdaléniens de Plantade, Lafaye, Courbet et Montastruc (vallée de l'Aveyron) ». Dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde / Pleistocene art of the world / Arte pleistoceno en el mundo*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, Symposium « Art mobilier pléistocène ». N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, LXV-LXVI, 2010-2011, CD : p.1493-1500.

Auzanne I., Fuentes O., 2003, « Les sorciers du Roc-aux Sorciers à Angles-sur-l'Anglin (Vienne, France) : nouveaux éléments d'analyse », *Antiquités Nationales*, 35, p.41-54.

Averbouh A., Feruglio V., 2012, « L'art mobilier pléistocène: un symposium autour des orientations et des recherches actuelles ». Dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde / Pleistocene art of the world / Arte pleistoceno en el mundo*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, Symposium « Art mobilier pléistocène ». N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, LXV-LXVI, 2010-2011, CD: p.1267-1273.

Azéma M., 2009, *L'art des cavernes en action, tome 1. Les animaux modèles. Aspects, locomotion et comportement*, Paris, Errance.

Azéma M., 2010, *L'art des cavernes en action, tome 2. Les animaux figurés. Animation et mouvement, l'illusion de la vie*, Paris, Errance.

Azéma M., avec la collaboration de Rivière F., 2012, « L'animation dans l'art paléolithique : observations récentes », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, Symposium « Art pléistocène en Europe ». N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, LXV-LXVI, 2010-2011, CD : p. 57-73.

Bachelard G., 2004, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti.

Baffier D., 1984, « Les caractères sexuels secondaires dans l'Art paléolithique franco-cantabrique ». Dans Bandi H.-G., Huber W., Sauter M. R., Sitter B. (éds), *La contribution de la Zoologie et de l'Ethnologie à l'interprétation de l'Art des Peuples chasseurs préhistoriques*, 3° Colloque de la Société suisse des Sciences humaines, Sigriswil, 1979, Fribourg, éditions universitaires.

Bahn P. G., 1982, « Inter-site and inter-regional links during the upper palaeolithic : the Pyrenean evidence », *Oxford Journal of Archaeology*, 1, p.247-268.

Bahn P. G., Vertut J., 1997, *Journey through the Ice Age*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.

- Bandi H. G., Huber W., Sauter M. R., Sitter B., 1984, *La contribution de la zoologie et de l'éthologie à l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques*, 3^{ème} Colloque de la Société suisse des Sciences humaines 1979, Fribourg, Université de Fribourg.
- Bandi H. G. 1988, « Mise bas et non défécation. Nouvelle interprétation de trois propulseurs magdaléniens sur des bases zoologiques, éthologiques et symboliques », *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie 1, 1, p.133-147.
- Baratay E., 2003, *Et l'Homme créa l'animal, Histoire d'une condition*, Paris, Odile Jacob.
- Barrière C., 1982, *L'art pariétal de Rouffignac*, Paris, Picard, Fondation Singer-Polignac.
- Barrière C., 1990, *L'art pariétal du Ker de Massat*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Barrière C., 1997, *L'art pariétal des grottes des Combarelles*. Paléo – Hors série, Les Eyzies, SAMRA.
- Barshay-Szmidt C., Costamagno S., Henry-Gambier D., Laroulandie V., Pétilion J.-M., Boudadimaligne M., Kuntz D., Langlais M., Mallye J.-B., 2016, « New extensive focused AMS 14C dating of the Middle and Upper Magdalenian of the western Aquitaine/Pyrenean region of France (ca. 19-14 ka cal BP) : Proposing a new model for its chronological phases and for the timing of occupation », *Quaternary International* 414, p. 62-91.
- Bartram L. E. J., 1993, « Perspectives on skeletal profiles and utility curves from eastern Kalahari ethnoarchaeology ». Dans Hudson J. (éd.), *From bones to behavior: ethnoarchaeological and experimental contributions to the interpretation of faunal remains*, Carbonale, Southern Illinois University, p.115-137.
- Bartram L. E. J., 1993, « Explaining the « Klasies Pattern » : Kua ethnoarchaeology, the Die Kelders Middle Stone Age Archeofauna, long bone fragmentation and carnivore ravaging » . *Journal of Archaeological Science* 26, p.9-29.
- Beaune (de) S. A., 1997, « Compte rendu de : Jean Clottes et David Lewis-Williams, Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornée, Paris, Le Seuil, 1996 (« Arts rupestres ») ». *L'Homme* 144, p.234-236.
- Beaune (de) S. A., 1998, « Chamanisme et préhistoire : Un feuilleton à épisodes », *L'Homme* 147, p.203-219.
- Bégouën H., 1929, « The Magic Origin of prehistoric Art ». *Antiquity*, 3, p.5-19.
- Bégouën H., 1939. « Les bases magiques de l'art préhistorique ». *Scientia*, 23, p. 202-216.
- Bégouën H., Casteret N., 1923, « La Caverne de Montespan (Haute-Garonne) » , *Revue d'Anthropologie*, 11-12, p.1-18.
- Bégouën H., Bégouën L. et Vallois H.,1936, « Une pendeloque faite d'un fragment de mandibule

- humaine (époque Magdalénienne) ». *Comptes Préhistorique de France*, 12, p.559-564.
- Bégouën H., Breuil H., 1958, « Les Cavernes du Volp : Trois-Frères - Tuc d'Audoubert à Montesquieu-Avantès (Ariège) », Paris, Arts et métiers graphiques (Travaux de l'Institut de paléontologie humaine).
- Bégouën R., 1993, « Les animaux irréels ». Dans Aujoulat N.; Barrière C.; Bégouën R. et al. (éds.), *L'art pariétal paléolithique. Techniques et méthodes d'étude*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, p. 207-210.
- Bégouën R., Clottes J., 1981, « Apports mobiliers dans les cavernes du Volp (Enlène, Les Trois-Frères, Le Tuc d'Audoubert) ». *Altamira Symposium*. Madrid-Asturias-Santander, 15-21 octobre 1979. Madrid, Asturias, Santander, Ministerio de Cultura, p.157-188.
- Bégouën R., Clottes J., 1990, « Art mobilier et art pariétal dans les cavernes du Volp ». Dans Clottes J. (dir.), *L'art des objets au Paléolithique, t.1 : L'art mobilier et son contexte*, Colloque de Foix- Le Mas d'Azil, 1987, actes des colloques de la Direction du Patrimoine, p.157-172.
- Bégouën R., Clottes J., Giraud J.-P. , 1996, « Os plantés et peintures rupestres dans la caverne d'Enlène ». Dans Delporte H. et Clottes J. (dir.), *Pyrénées Préhistoriques. Arts et Sociétés*. Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, p.283-306.
- Bégouën R., Clottes J., 2007, « Compléments aux plaquettes gravées d'Enlène ». *Cuadernos de Arte Rupestre*, 4, p.51-80.
- Bégouën R., Fritz C., Tosello G., Clottes J., Pastoors A., Faist F. Avec la collaboration de Bourges F., Fosse P., Langlais M., Lacombe S., 2009, *Le sanctuaire secret des bisons : il y a 14000 ans dans la caverne du Tuc d'Audoubert*. Montesquieu-Avantès, Association Louis Bégouën ; Paris, Somogy.
- Bégouën R., Clottes J., Feruglio V., Pastoors A., 2014, *La caverne des Trois-Frères. Anthologie d'un exceptionnel sanctuaire préhistorique*, Association Louis Bégouën; Paris, Somogy.
- Bégouën E., Bégouën M.-B., 2013, « Découverte d'un grand phallus gravé magdalénien dans la grotte des Trois-Frères (Ariège) ». *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 110, 1, p.127-129.
- Behrensmeyer A. K., 1978, « Taphonomic and Ecologic Information from Bone Weathering ». *Paleobiology*, 4, 2, Paleontological Society, p.150-162.
- Bellier C., 1982, *Le contour découpé en os. Contribution à l'étude de l'art paléolithique en Europe occidentale*, Université libre de Bruxelles, 2 vol.
- Bello S. M., Parfit S. A., Stringer C. B., 2011, "Earliest Directly-Dated Human Skull-Cups ». *PLoS ONE* 6, 2, e17026.
- Beltran A., Robert R., Vézian J., 1966, *La cueva de le Portel*, Saragosse, Anejo de Caesaraugusta.
- Berganza E., Arribas J.L., 2010, « Dientes de herbívoros serrados e incisos de la cueva de Santa Catalina (Lekeitio, Bizkaia) », *Munibe*, 61, p.57-70.
- Berlin B., 1992, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in*

Traditional Societies, Princeton University Press.

Beyries S., Vaté V., 2007 (dir.) *Les Civilisations du renne d'hier et d'aujourd'hui. Approches ethnohistoriques, archéologiques et anthropologiques*, XVIIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, octobre 2006. APDCA, Antibes, Actes des Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire, 17.

Bidou P., 1991, « Mythe, 1 – Nature du Mythe ». Dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., p.498-500.

Bignon O., 2004, *Diversité et exploitation des Equidés au Tardiglaciaire en Europe occidentale. Implications pour les stratégies de subsistance et les modes de vie au Magdalénien et à l'Azilien ancien du bassin parisien*. Thèse de Doctorat de l'Université Paris X.

Bignon O., 2007, « L'autre "civilisation du renne". Pour une réinterprétation des stratégies cynégétiques au Magdalénien dans le Bassin parisien », dans Beyries S. et Vaté V. (dir.) *Les Civilisations du renne d'hier et d'aujourd'hui : approches ethno-historiques, archéologiques et anthropologiques*. Actes des XXVIIe Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, octobre 2006. APDCA, Antibes, Actes des Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire, 17, p.223-241.

Bignon O., 2009. « Du regard à la chasse : la faune à travers la collection Rousseau », *Le Roc-aux-Sorciers : art et parure du Magdalénien*, RMN, Paris, Réunion des Musées Nationaux. Disponible sur <http://www.catalogue-roc-aux-sorciers.fr>,

Binford L. R., 1964, «A Consideration of Archaeological Research Design ». *American Antiquity*, 29, 4, p. 425-441.

Binford L. R., 1967, « Smudge pits and hide smoking : the use of analogy in archaeological reasoning ». *American Antiquity*, 32, 1, p.1-12.

Binford L. R., 1968, *New perspectives in archaeology*, Sally R. Binford and Lewis R. Binford, Chicago, Aldine Publishing Company.

Binford L. R., 1977, « General Introduction ». Dans Binford L. R. (éd.), *For Theory Building in Archaeology*, New York, Academic Press, p.1-13.

Binford L. R., 1978, *Nunamiut Ethnoarchaeology*. New York, Academic Press.

Binford L.R., 1980, « Willow smoke and dogs' tails: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation ». *American Antiquity*, 45, p. 4-20.

Binford L. R., 1981, *Bones : Ancient Men and Modern Myths*. New York, Academic Press.

Bird-David N., 1990, *The giving environment : another perspective on the economic system of gatherer-hunters*. Chicago, University of Chicago Press.

Bird-David N., 1999, « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology*, 40, 51, Special Issue, Culture – A Second Chance?, Chicago,

University of Chicago Press, p.567-591.

Birouste C., Chauvière F.-X., Plassard F., Dachary M., 2016, «The horse mandibles at Duruthy rockshelter (Sorde-l'Abbaye, Landes, France) and the identification of ontological systems in the Pyrenean Magdalenian ». *Quaternary International* 414, p.159-173.

Birouste C., Chauvière F.-X., Plassard F., Dachary M., sous presse, « Les mandibules de cheval de l'abri Duruthy (Sorde-l'Abbaye, Landes): contexte archéologique et mise en perspective ontologique au sein du Magdalénien des Pyrénées ». *Actes du 141^{ème} Congrès du CTHS: « L'animal et l'homme »*, Université de Rouen, du 11 au 16 avril 2016.

Blanckaert C., 1998, « La naturalisation de l'homme de Linné à Darwin. Archéologie du débat nature / culture », dans Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.) *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.15-25.

Bon F., 2009, *Préhistoire. La fabrique de l'homme*, Paris, L'Univers historique, éd. du Seuil.

Bonnet Balazut A., 2014, *Portrait de l'homme en animal. De la duplicité de la figure humaine dans l'art pariétal paléolithique*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. «Arts».

Bosinski G., 2011, *Femmes sans têtes. Une icône culturelle dans l'Europe de la fin de l'époque glaciaire*, Paris, Errance.

Bouchud J., Cheynier A., Guillien Y., 1953, « Dents de Renne et migrations », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 50, 3, p.127-132.

Bourdier C., 2010, *Paléogéographie symbolique au Magdalénien moyen. Apport de l'étude des productions graphiques pariétales des abris occupés et sculptés de l'Ouest français (Roc-aux-Sorciers, Chaire-à-Calvin, Reverdit, Cap-Blanc)*, Thèse de doctorat de l'Université Bordeaux 1.

Bourdier C., 2013, « Rock Art and Social Geography in the Upper Palaeolithic. Contribution to the Socio-Cultural Function of the Roc-aux-Sorciers Rock-Shelter (Angles-sur-l'Anglin, France) from the Viewpoint of its Sculpted Frieze », *Journal of Anthropological Archaeology*, 32, p.368-382.

Bourdieu P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.

Bourdieu P., 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».

Boureux C.-J., 2004, « L'Homme et l'argile au Paléolithique supérieur dans l'espace franco-cantabrique », *Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées*, 59, p.93-108.

Bourrillon R., 2009, *Les représentations humaines sexuées dans l'art du Paléolithique supérieur européen : diversité, réminiscences et permanences*, Thèse de doctorat de l'Université Toulouse 2.

Breuil H., 1913, « Les subdivisions du Paléolithique supérieur et leur signification », *Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, 14^o session, Genève, 1912, 1, Kündig, p.169.

- Breuil H., 1941, « Une Altamira française: la caverne de Lascaux a Montignac, Dordogne », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 347-376.
- Breuil H., 1952, *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'Age du Renne*, Montignac, Centre d'Etudes et de Documentation Préhistoriques.
- Breuil H., Bégouën H., 1930, « Nouvelles gravures d'homme masqué de la caverne des Trois -Frères (Montesquieu-Avantes, Ariège) », *CRAI*, p. 5-8.
- Bridault A., Bignon O., Bemilli C., 2003, « L'exploitation du cheval à la fin du Tardiglaciaire dans le bassin parisien », dans Costamagno S., Laroulandie V. (dir), *Mode de vie au Magdalénien : apports de l'archéozoologie*, Actes du 14e congrès UISPP, Université de Liège, 2-8 septembre 2001, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 1144, p.33-45.
- Brink J. W., 1997, « Fat content in leg bones of Bison bison, and applications of archaeology », *Journal of archaeological science*, 24, p.259-274.
- Brot J., 2012, « L'utilisation des reliefs naturels dans l'art pariétal paléolithique », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010.
- Brown L.A., Walker W. H., 2008, « Prologue: archaeology, animism and non-human agents », *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15, 4, p.297-299.
- Buisson D., Fritz C., Kandel D., Pinçon G., Tosello G., Sauvet G. (1996a). « Analyse formelle des contours découpés de têtes de chevaux implications archéologiques ». *Actes du 118e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques*, Pau 25 - 29 octobre 1993, p.327-340.
- Buisson, D., Fritz, C., Kandel, D., Pinçon, G., Sauvet, G., Tosello, G. (1996b). « Les contours découpés de têtes de chevaux et leur contribution à la connaissance du Magdalénien moyen ». *Antiquités Nationales*, 28, p.99-128.
- Bullinger J., Müller W., 2005, « Nouvelles découvertes d'incisives de marmotte sciées dans des sites magdaléniens de l'arc jurassien », dans Dujardin V. (dir.), *Industries osseuses et parures du Solutréen au Magdalénien en Europe*, Paris, Société préhistorique française, 39, p. 347-351 .
- Bunn H. T., Bartram L. E. J., Kroll E. M., 1988, « Variability in bone assemblage formation from Hadza hunting, scavenging, and carcass processing », *Journal of Anthropological Archaeology*, 7, p.412-457.
- Burch E. S., 1972, The caribou/wild reindeer as a human resource, *American Antiquity*, 37, 3, p.339-368.
- Camps-Fabrer H., 1977, *L'industrie de l'os dans la Préhistoire*. Actes du premier colloque international, Paris, CNRS et université de Provence.
- Carbonell E., Caceres I., Lozano M., Saladié P., Rosell J., Lorenzo C., Vallverdu J., Hugurt R., Canals A., Bermudez de Castro J. M., 2010, « Cultural Cannibalism as a Paleo-economic System in the

European Lower Pleistocene », *Current Anthropology*, 51, 4, p.539-549.

Cartailhac E., 1902, « La grotte d'Altamira, Espagne. Mea Culpa d'un sceptique », *L'Anthropologie*, 13, p.348-354.

Cartailhac E., 1903 (1889), *La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments*, deuxième édition, Paris, Felix Alcan.

Castel J.-C., Liolios D., Chadelle J.-P., Geneste J.-M., 1998, « De l'alimentaire et du technique : la consommation du renne dans le solutréen de la grotte de Combe Saunière », dans *Economie Préhistorique : les comportements de subsistance au Paléolithique, XVIIIe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes*, Sophia Antipolis, APDCA, p.433-450.

Castel J.-C., Coumont M.-P., Brugal J.-P., Laroulandie V., Camus H., Chauvière F.-X., Cochard D., Guadelli J.-L., Kuntz D., Martin H., Mourre V., 2008, « La fin du Paléolithique supérieur en Quercy : l'apport de l'Igüe du Gral (Sauliac-sur-Célé, Lot) », dans Jaubert J., Ortega I., Bordes J.-G. (dir.), *Les sociétés du Paléolithique dans un Grand Sud-Ouest de la France : nouveaux gisements, nouveaux résultats, nouvelles méthodes*. Séances décentralisées de la Société Préhistorique Française., Nov 2006, Bordeaux. Société Préhistorique Française, 47, p.335-353.

Castel J.-C., Kuntz D., Chauvière F.-X., Gerbe M., Juillard F., 2007, « Archéozoologie du Paléolithique supérieur en Quercy », dans Jarry M. (éd.), *Cultures et environnements paléolithiques : mobilité et gestion des territoires des chasseurs-cueilleurs en Quercy*, Rapport final d'ACR, p.295-306.

Castel J.-C., 2010, *Comportements de subsistance au Solutréen et au Badegoulien*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes.

Cattelain P., 1988, *Fiches typologiques de l'industrie de l'os préhistorique. Cahier II : Propulseurs*. Aix-en-Provence, Université de Provence.

Cattelain P., 2005, « Propulseurs magdaléniens : marqueurs culturels régionaux ? », dans Dujardin V. (dir.), *Industrie osseuse et parures du Solutréen au Magdalénien en Europe*, Paris, Société préhistorique française, 39, p.301-317.

Cattelain P., Bellier C., 2014, « Objets décorés pris sur stylohyoïde », dans *Fiches typologiques de l'Industrie de l'os préhistorique. Cahier XII : Matière d'art*. Arles, Actes-Sud, p.91-104.

Cauvin J., 1994, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Paris, C.N.R.S. Editions, Collection "Empreintes".

Chaix L., Meniel P., 1996, *Éléments d'archéozoologie*, Paris, Editions Errance.

Charbonnier P., 2015, *La fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Editions.

Chaussonnet V., 1988, « Needles and Animals : Women's Magic », dans W. W. Fitzhugh et Aron Crowell (éds.), *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*, Smithsonian Institution Press, p.209-226.

- Chauvière F.-X., 2001, « La collection Chaplain-Duparc des musées du Mans : nouveaux éléments d'interprétation pour la " sépulture Sorde 1 " de Duruthy (Sorde l'Abbaye, Landes) », *Paléo*, 13, p.89-110.
- Chauvière F.-X., 2011, « La parure préhistorique : copies d'époque et imitations paléolithiques », dans M.-A. Kaeser (dir.) *L'âge du faux: L'authenticité en archéologie*, p.121-124.
- Childe V. G., 1956, *Piecing Together the Past : The interpretation of Archeological Data*, London, Routledge et Kegan P.
- Clark G., 1951, « II-Prehistory », *Annual Bulletin of Historical Literature*, 35, p.6-7.
- Clark G., 1952, « II-Prehistory », *Annual Bulletin of Historical Literature*, 36, p.10–11.
- Clottes J., 1989, « Le Magdalénien des Pyrénées », dans Rigaud J.-Ph. (dir.), *Le Magdalénien en Europe*, actes du colloque de Mayence 1987, Liège, ERAUL, 38, p.281-357.
- Clottes J., 1993, « Ichnologie », dans *Groupe de réflexion sur l'art pariétal paléolithique, L'art pariétal paléolithique, Techniques et méthodes d'études*, Paris, CTHS, p.59-66.
- Clottes J., 1998, *Voyage en Préhistoire. L'art des cavernes et des abris, de la découverte à l'interprétation*, Paris, La Maison des Roches.
- Clottes J., 1999, *La vie et l'art des Magdaléniens en Ariège. Voyage en Préhistoire 2*, Paris, La Maison des Roches.
- Clottes J. 2001, « Le thème mythique du faon à l'oiseau dans le Magdalénien pyrénéen », *Bulletin de la Société préhistorique Ariège-Pyrénées*, 56, p.53-62.
- Clottes J., Garner M., Maury G., 1994, «Bisons magdaléniens des cavernes ariégeoises », *Bulletin de la société préhistorique Ariège-Pyrénées*, 49, p.15-49.
- Clottes J., Lewis-Williams D., 1996, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, Seuil.
- Clottes J., Lewis-Williams D., 1997, « Les chamanes des cavernes », *Archéologia*, 336, p.30-41.
- Clottes J., Lewis-Williams D., 2001. *Les chamanes de la préhistoire. Texte intégral, polémique et réponses*. Paris, La maison des roches.
- Cochard D., 2004, *Les léporidés dans la subsistance paléolithique du sud de la France*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux 1.
- Cochard D., Brugal J. P., 2004, « Importance des fonctions des sites dans les accumulations paléolithiques de léporidés », dans J.-P. Brugal et J. Desse (dir.), *Petits animaux et sociétés humaines : du coépliment alimentaire aux ressources utilitaires*, actes des 24^{ème} Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire (Antibes, 23-25 octobre, 2003), Antibes, APDCA, p.283-296.

Conkey M. W. 1980. « Identification of Prehistoric Hunter-Gatherer Aggregation Sites : the Case of Altamira », *Current Anthropology*, 21, p.609-630.

Costamagno S., 1999, *Stratégies de chasse et fonction des sites au Magdalénien dans le sud de la France*, Thèse de Doctorat, Université de Bordeaux I.

Costamagno S., 2003, « L'exploitation des Ongulés au Magdalénien dans le Sud de la France », dans Costamagno S., Laroulandie V. (éd.) *Modes de vie au Magdalénien : apports de l'Archéozoologie*, 14^{ème} Congrès UISPP 2001, Oxford, British Archaeological Reports International Series 1144, p.73-88.

Costamagno S., Laroulandie V., 2004, « L'exploitation des petits vertébrés dans les Pyrénées françaises du Paléolithique au Mésolithique : un inventaire taphonomique et archéozoologique », dans J.-P. Brugal et J. Desse (dir.), *Petits animaux et sociétés humaines : du complément alimentaire aux ressources utilitaires*, actes des 24^{ème} Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire (Antibes, 23-25 octobre, 2003), Antibes, APDCA, p.403-416.

Costamagno S., Mateos Cachorro A., 2007, « Milieu animal de part et d'autre de la chaîne pyrénéenne : implications sur les modes de subsistance au Magdalénien », dans Cazals, N., González Urquijo, J., Terradas, X. *Frontières naturelles et frontières culturelles dans les Pyrénées préhistoriques*, Actes du colloque de Tarascon-sur-Ariège, mars 2004, Barcelone, Museo de Cataluña, p.51-73.

Costamagno S., Cochard D., Ferrié J.-G., Laroulandie V., Cazals N., Langlais M., Valdeyron N., Barbaza M., Dachary M., Galop D., Martin H., Philibert S., 2008, « Nouveaux milieux, nouveaux gibiers, nouveaux chasseurs ? Evolution des pratiques cynégétiques dans les Pyrénées au Tardiglaciaire et au début du Postglaciaire », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 105, p.17-27.

Costamagno S., David, F., 2009, « Comparaison des pratiques bouchères et culinaires de différents groupes sibériens vivant de la renniculture », *Archaeofauna*, 19, p.9-25.

Costamagno S., Laroulandie V., Langlais M., Cochard D., 2009, « Exploitation du monde animal sur le versant nord des Pyrénées au Tardiglaciaire », dans Fullola J.-M., Valdeyron N., Langlais M. (éds.), *Els Pirineus i les arees circumdants durant el Tardiglacial. Mutacions i filiacions tecnoculturals evolucio paleoambiental*, Actes du 16^{ème} colloque international d'archéologie de Puigcerda, Hommage à G. Laplace, Institut d'Estudis Ceretan, p.185-209.

Costamagno S., Rigaud J.-Ph., 2014, « L'exploitation de la graisse au Paléolithique », dans Costamagno S. (dir.), *Histoire de l'alimentation humaine : entre choix et contraintes*, 138^{ème} Congrès du CTHS, Rennes, avril 2013, Paris, CTHS, p.134-152.

Costamagno S., Barshay-Szmidt C., Kuntz D., Laroulandie V., Pétilion J.-M., Boudadi-maligne M., Langlais M., Mallye J.-B., Chevallier A., 2016, « Reexamining the timing of reindeer disappearance in southwestern France in the larger context of late glacial faunal turnover », *Quaternary International*, 414, p.34-61.

Costamagno S., Pétilion J.-M., Rigaud S., Kuntz D., Laroulandie V., Langlais M., sous presse, « Le Renne (*Rangifer tarandus*), pilier de l'économie dans le Magdalénien supérieur de Peyrazet (Creysse, Lot) », *L'animal et l'homme*, Actes du 141^{ème} Congrès du CTHS, Université de Rouen, 11 au 16 avril

2016.

Coye N., 1997, *La préhistoire en paroles et en actes. Méthodes et enjeux de la pratique archéologique (1830- 1950)*, Paris, L'Harmattan, Collection Histoire des Sciences Humaines.

Coye N., 2005, « Remous dans le creuset des temps : la préhistoire à l'épreuve des traditions académiques (1850-1950), La perception du temps en Préhistoire », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 102, p.701-707.

Creel S., Creel N. M., 1995, « Communal hunting and pack size in African wild dogs, *Lycaon pictus* », *Animal Behaviour*, 50, p.1325-1339.

Croidieu E., 2012, *Des fragments de mémoire. Les statuettes animalières de la grotte d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques) vers un approche technologique*, Mémoire de Master 2, Université Jean Moulin Lyon 3.

Crubézy E., Masset C., Lorans E., Perrin F., Tranoy L., 2000, *Archéologie funéraire*, Paris, Errance.

Dachary M. (dir.), 2006, *Les Magdaléniens à Duruthy. Qui étaient-ils ? Comment vivaient-ils ?* Catalogue d'exposition, Abbaye d'Arthous à Hastinges (7 octobre-10 décembre 2006). Conseil général des Landes, Centre Départemental du Patrimoine.

Dagognet F., 2000, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Daly P., 1969, « Approaches to Faunal Analysis in Archaeology », *American Antiquity*, 34, 2, p.146-153.

Darwin C., 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres, J. Murray.

David F., 1972, « Témoins osseux », dans Leroi-Gourhan A., et Brézillon M. (dir.), *Fouilles de Pincevent : Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien (la section 36)*. 7^{ème} supplément à Gallia Préhistoire, p.295-320.

David F., Enloe J.G., 1993, « L'exploitation des animaux sauvages de la fin du paléolithique moyen au Magdalénien », dans Desse J., Audoin-Rouzeau F. (éds.), *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps*. 13^{èmes} Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. 4^{ème} Colloque international de l'Homme et de l'Animal, Antibes, APDCA.

David F., Karlin C., 2003, « Hier et aujourd'hui : des cultures du renne ? », *Revue archéologique de Picardie*, numéro spécial, 21, 1, p.283-295.

Deonna W., 1914, « Les masques quaternaires », *L'Anthropologie*, 25, p.107-113.

De Waal F., 1982, *Chimpanzee politics : power and sex among apes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Déchelette J., 1987 (1906), *Manuel d'archéologie préhistorique et celtique. T.1 Archéologie préhistorique*, Paris, Picard.

Defleur A., White T., Slimak L., Crégut-Bonnoure E., 1999, « Neanderthal Cannibalism at Moula-Guercy, Ardèche, France », *Science*, New Series, 286, 5437, p.128-131.

Deleuze G., 1986, *Cours Vincennes : le pli, récapitulation* – 16/12/1986.

Delpéch F., 1973, « Signification paléoclimatique des associations d'herbivores reconnues dans un gisement archéologique », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 70, 6, p.187-189.

Delpéch F., 1989, « L'environnement animal des magdalénien », dans M. Otte (éd.) *Le Magdalénien en Europe. La structuration du Magdalénien*, Liège, ERAUL, 38, p.5-30.

Delpéch, F., 1999, « Biomasse d'ongulés au Paléolithique et inférences démographiques », *Paléo*, 11, p.19-42.

Delpéch F., Rigaud J.-P., 1974, « Etude de la fragmentation et de la répartition des restes osseux dans un niveau d'habitat paléolithique », dans Camps-Fabrer H. (dir.), *L'industrie de l'os dans la Préhistoire*, Marseille, Université de Provence, p.47-55.

Delpéch F., Donard E., Gilbert A., Guadelli J.-L., Legall O., Martini Jacquin A., Paquereau M.-M., Prat F., Tournepiche J.-F., 1983, « Contribution à la lecture des paléoclimats quaternaires d'après les données de la paléontologie en milieu continental. Quelques exemple de flore et de faune d'Ongulés pris dans le Pléistocène supérieur », dans *Actes de du colloque de l'AGSO*, Bordeaux, mai 1983, Bulletin de l'Institut de Géologie du Bassin d'Aquitaine, Bordeaux, n°34 et Cahiers du Quaternaire, Paris, Ed. Du C.N.R.S., n° spécial 1983, p.165-177.

Delpéch F., Villa P., 1993, « Activités de chasse et de boucherie dans la grotte des l'Eglises », dans Desse J., Audoin-Rouzeau F. (éds.), *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps*. 13^{èmes} Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. 4^{ème} Colloque international de l'Homme et de l'Animal, Antibes, APDCA, p.79-102.

Delporte H., 1987, *Piette, pionner de la Préhistoire*, Paris, Picard.

Delporte H., 1990, *L'image des animaux dans l'art préhistorique*, Paris, Picard.

Delporte H., 1993, *L'image de la femme dans l'art préhistorique*, Paris, Picard.

Delluc B., Delluc G., 1997, « Les gravures de la grotte ornée de Bara-Bahau (Le Bugue, Dordogne) », *Gallia préhistoire*, 39, p.109-150.

Demoule J.-P., 1997, « Images préhistoriques, rêves de préhistoriens : l'art des grottes paléolithiques. A propos de : Jean Clottes & David Lewis-Williams, Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées, Paris, Le Seuil, 1996 », *Critique*, 606, p.853-870.

Descola P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Descola P., 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique ». *Revue française de*

science politique, 38, n°5, p.818-827.

Descola P., 1991, « Ecologie culturelle », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., p.214.

Descola P., 1992, « Societies of nature and the nature of society », dans A. Kuper (dir.) *Conceptualizing Society*, p.107-126, Londres, Routledge.

Descola P., 2001, *Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie de la nature prononcée le jeudi 29 mars 2001*, Collège de France.

Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

Descola, P., 2006, « Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard », *L'Homme*, 1, 177-178, p.429-434.

Descola P., 2007, *Compte rendu d'enseignement, Modalités de la figuration*, Annuaire du Collège de France 2005-2006.

Descola P., 2008, *Compte rendu d'enseignement, Modalités de la figuration (suite et fin)*, Annuaire du Collège de France 2006-2007.

Descola P., 2010a, *Compte rendu d'enseignement, Ontologie des images*, Annuaire du Collège de France 2008-2009.

Descola P. (dir.), 2010b, *La Fabrique des images - Visions du monde et formes de la représentation*, Catalogue de l'exposition, Musée du quai Branly, 16.02.2010/11.07.2011, Coédition musée du quai Branly, Paris / Somogy éditions d'Art, Paris.

Descola P., 2011a, *Compte rendu d'enseignement, Ontologie des images (suite)*, Annuaire du Collège de France 2009-2010.

Descola P., 2011b, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éditions Quae, collection Sciences en questions.

Descola P., 2012, *Compte rendu d'enseignement, Ontologie des images (suite et fin)*, Annuaire du Collège de France 2010-2011.

Descola P., 2014a, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion.

Descola P., 2014b, « Modes of being and forms of predication », *Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1, p.271-280.

Descola P., 2014c, « The grid and the tree. Reply to Marshall Sahlins' comment », *Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1, p.295-300.

Despret V., 2007, *Bêtes et Hommes*, Paris, Gallimard, 2007. Ouvrage publié à l'occasion de l'exposition éponyme, Grande Halle de la Villette, Paris, 11 septembre 2007-20 janvier 2008.

- Despret V., Porcher J., 2007, *Etre bête*, Arles, Actes Sud, collection Nature.
- Desveaux E., 1991a, « Mythe, 2 – L'analyse des mythes », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., p.500-501.
- Desveaux E., 1991b, « Totémisme », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.
- D'Huy J., 2013a, « Le motif du dragon serait paleolithique: mythologie et archeologie », *Préhistoire du Sud-Ouest*, 21, 2, p.195-215.
- D'Huy J., 2013b, « A Cosmic Hunt in the Berber sky : a phylogenetic reconstruction of a Palaeolithic mythology », *Les Cahiers de l'AARS*, 16, p.93-106.
- Digard J.-P., 2006, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, 1, 177-178, p.413-427.
- Dobres M.-A., Robb J. E., 2000, « Agency in archaeology: paradigm or platitude? », dans Dobres, M.-A. et Robb, J. E. (éds.), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, p.3-17.
- Dousset L., 2014, La mort chez les Ngaatjatjarra (Australie), dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.387-410.
- Ducasse S., Castel J.-C., Chauvière F.-X., Langlais M., Camus H., Morala A., Turq A., 2011, « Le Quercy au cœur du Dernier Maximum glaciaire. La couche 4 du Petit Cloup Barrat et la question de la transition badegoulo-magdalénienne », *Paléo*, 22, p.101-154.
- Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.), 1998, *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Errance, coll. des Hespérides.
- Duday H., Garcia M.-A., 1985, « L'Homme et la caverne, Traces et messages de la Préhistoire », *Les Dossiers histoire et archéologie*, 90, p.35-39.
- Dujardin V., Pinçon G., 2000, « Le Magdalénien dans la Vienne et la Charente », dans G. PION (dir.) *Le Paléolithique supérieur récent : nouvelles données sur le peuplement et l'environnement*, actes de la table ronde de Chambéry, 12-13 mars 1999, Mémoire de la Société préhistorique française 28, p.213-222.
- Durkheim É., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.
- Durkheim E., 1983 (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- Ego R. , 2000, *San - Art rupestre d'Afrique australe*. Paris, Adam Biro.
- Eliade M., 1988 (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.
- Elkin A. P., 1967, *Les aborigènes australiens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

Enloe J. G., 2003, « Acquisition and processing of reindeer in the Paris Basin », dans S. Costamagno et V. Laroulandie (éds) *Modes de vie au Magdalénien : apports de l'Archéozoologie*, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 1144, p.23-31.

Enloe J.G., 2007, « L'écologie du renne et les adaptations des chasseurs : un aperçu du Paléolithique », dans Beyries S., Vate V. (dir.) *Les civilisations du renne d'hier et d'aujourd'hui. Approches ethnohistoriques, archéologiques et anthropologiques*. 27^{ème} rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Antibes, Editions APDCA.

Enloe J.G., David F., 1989, « Le remontage des os par individus : le partage du renne chez les Magdaléniens de Pincevent (La Grande Paroisse, Seine-et-Marne) », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 86, 9, p.275-281.

Erikson P., 2003, « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... », *L'homme*, Éditions de l'EHESS, 167-168, p.129-152.

Fauvelle-Aymar F.-X., Bon F., Sadr K., 2007, « L'ailleurs et l'avant. Éléments pour une critique du comparatisme ethnographique dans l'étude des sociétés préhistoriques », *L'homme*, Éditions de l'EHESS, 184, p.25-45.

Ferullo O., Lenoble A., Madelaine S., 1999, « Bordeneuve : essai d'interprétation d'une spécificité faunique », dans Brugal J.-P., David F., Enloe J.G., Jaubert J. (dir.), *Le Bison : gibier et moyen de subsistance des hommes du Paléolithique aux Paléindiens des Grandes Plaines*. Actes du colloque international, Toulouse, 6-10 juin 1995, APDCA, Antibes, p.231-247.

Figuiet L., 1866, *La terre avant le déluge*. 5^{ème} éd. Illustration d'Edouard Riou. Paris, Hachette.

Figuiet L., 1870, *Primitive Man*, Londres.

Fischler C., 1990, *L'Homnivore: le goût, la cuisine et le corps*, Paris, Odile Jacob.

Fisher J.W.J., 1995, « Bone surface modifications in zooarchaeology », *Journal of archaeological method and theory*, 2, 1.

Finlayson H.H., 1935, *The Red Centre: Man and Beast in the Heart of Australia*, Sydney, Angus et Robertson.

Fontana L., 1998, *Mobilité et subsistance au Magdalénien dans le Languedoc occidental et le Roussillon*, Thèse de doctorat, Université de Paris 1.

Fontana L., 1999, « Mobilité et subsistance au Magdalénien dans le bassin de l'Aude », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 96, 2, p.175-190.

Fontana L., 2003, « Characterization and exploitation of the Artic Hare (*Lepus timidus*) during the Magdalenian : Surprising data from Gazel Cave (Aude, France) », dans Costamagno S., Laroulandie V. (éd) *Modes de vie au Magdalénien : apports de l'Archéozoologie*, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 1144.

Fontana L., 2012, Archéologie et anthropologie des relations homme-animal dans les sociétés anciennes de chasseurs-collecteurs. Les enjeux d'une recherche intégrée en archéozoologie, dans S.A. De Beaune & H.-P. Francfort (dir.), *L'archéologie à découvert*. Paris : CNRS Editions, p. 72-78.

Fontana L., Chauvière F.-X., 2007, « L'exploitation du Lièvre variable à La Madeleine (Dordogne, France) et le statut d'un petit gibier au Dryas ancien », *Paléo*, 19, p.303-336

Fontana L., Chauvière F.-X., Bridault A., 2009, « In search of total animal exploitation : introduction », dans Fontana L., Chauvière F.-X., Bridault A. (dir.) *In search of total animal exploitation - case studies from the Upper Palaeolithic and Mesolithic*, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 2040, p.1-3.

Formoso B., 2014, « La mort chez les Thaïs bouddhistes », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.275-296.

Frazer J. G., 1899, « The Origin of Totemism », *Fortnightly Review*, 62, p.648-666; p.835-853.

Freeman L. G., Gonzalez Echegaray J., 2001, *La Grotte d'Altamira*, La maison des Roches, collection "Terres préhistoriques".

Fritz C., 1999, *La gravure dans l'art mobilier magdalénien, du geste à la représentation : contribution de l'analyse microscopique*, Paris, Edition de La Maison des sciences de l'homme.

Fritz C., Pinçon G., 1989, « L'art mobilier paléolithique : valeur d'un instant, de la création à la destruction », dans J.-P. Mohen (dir.) *Le Temps de la Préhistoire*, Paris-Dijon, Société Préhistorique Française-Ed. Archéologia, p.161-163.

Fritz C., Simonnet R., 1996, « Du geste à l'objet : les contours découpés de Labastide, résultats préliminaires », *TECHNE, la science au service de l'art et des civilisations*, Editions du Laboratoire de Recherche des Musées de France, Réunion des Musées Nationaux, p.63-77.

Fritz C., Tosello G., Sauvet G., 2007, « Groupes ethniques, territoires, échanges : la "notion de frontière" dans l'art magdalénien », dans Cazals N., Gonzalez Urquijo J., Terradas X. (dir.), *Frontières naturelles et frontières culturelles dans les Pyrénées préhistoriques*, Actes de la Table Ronde de Tarascon-sur-Ariège, mars 2004, Santander : Publican, ediciones de la universidad de Cantabria, p.164-181.

Fritz C., 2010, « Le Magdalénien », dans Clottes J. (dir.), *La France préhistorique. Essai d'histoire*, Paris, Gallimard.

Fuentes O., 2013, « The depiction of the individual in prehistory: human representations in Magdalenian societies », *Antiquity*, 87, 338, p.985-1000.

Fuentes O., 2015, « Image de soi en préhistoire. Essais sur les enjeux de la représentation humaine pour les sociétés magdaléniennes » dans Brancier J., Rémeaud C., Vallette T. (dir.), *Des vestiges aux sociétés : Regards croisés sur le passage des données archéologiques à la société sous-jacente*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris, Publications de la Sorbonne, <<http://books.openedition.org/psorbonne/4546>>.

- Gallay A., 1980, « Réflexions sur le concept d'ethnoarchéologie », *Nouvelles de l'Archéologie*, 4, p.34-42.
- Gallay A., 1986, *L'archéologie demain*, Paris, Belfond.
- Gallay A., 2011, *Pour une ethnoarchéologie théorique*, Paris, Errance.
- Gallay A., 2012, « Préface. Pour une problématique des têtes coupées », dans Boulestin B., Henry Gambier D. (dir.) *Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête: problèmes d'interprétation en archéologie*. Actes de la table ronde pluridisciplinaire, musée national de Préhistoire, Les Eyzies-de-Tayac (Dordogne, France), 14-16 octobre 2010, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 2415, p.5-12.
- Gallay A., Audouze F., Roux V., 1992, *Ethnoarchéologie: Justification, problèmes, limites*, Juan-les-Pins, APDCA.
- Galey J.-C., 2014, « La mort en Inde », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.241-274.
- Gambier D., 1990, « Pratiques funéraires au Paléolithique supérieur en France : les sépultures primaires », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2, 3-4, p.19-28.
- Gambier D., 1990-1991, « Les vestiges humains du gisement d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques), étude anthropologique et analyses des traces d'action humaine intentionnelle », *Antiquités nationales*, 22-23, p.9-26.
- Gambier D. 1996, « Les pratiques funéraires au Magdalénien dans les Pyrénées françaises », dans H. Delporte et J. Clottes (dir.), *Pyrénées préhistoriques, arts et sociétés*, actes du 118e Congrès des sociétés historiques et scientifiques (Pau, 25-29 octobre 1993), Paris, CTHS, p.263-277.
- Gambier D., Valladas H., Tisnérat-Laborde N., Arnold M., Bresson F, 2000, « Datation de vestiges humains présumés du Paléolithique supérieur par la méthode du Carbone 14 en spectrométrie de masse par accélérateur », *Paléo*, 12, p.201-212.
- Gamble C., 1986, *The Palaeolithic Settlement of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gamble C., 1992, « Archaeology, history and the uttermost ends of the earth: Tasmania, Tierra del Fuego and the Cape », *Antiquity*, 66, p.712-720.
- Gamble C., Porr, M., 2005, « From empty spaces to lived lives : Exploring the individual in the Palaeolithic », dans Gamble C, Porr M.(éds) *The hominid individual in context*, New York, Routledge, p.1-12.
- Garcia A., 2004, « L'ours qui a vu l'homme qui a vu l'ours, qui a vu... », *Revue de paléobiologie*, Genève, 23, 2, p.927-932.
- Garcia D., 2015, « Le cheval est bien plus qu'un "bien meuble" et qu'un objet archéologique... » *Archéopages*, 41, p.3.

- Gaudzinski S., Street M., 2003, « Reconsidering hunting specialization in the German Magdalenian faunal record », dans Costamagno S., Laroulandie V. (éds.), *Mode de Vie au Magdalénien: Apports de L'Archéozoologie*, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 1144, p.11-22.
- Gaussen J., 1964, *La grotte ornée de Gabillou (près Mussidan, Dordogne)*, Bordeaux, Institut de Préhistoire de l'Université de Bordeaux.
- Gell A., 1998, *Art and Agency, An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Geneste J.-M., 2015, « Entretien avec Jean-Michel Geneste, Propos recueillis par Alain Abellard, Pierre Le Hir et Pedro Lima », dans *La grotte Chauvet-Pont d'Arc*, Le Monde, Hors série avril juin 2015, p.9.
- Gibson J. J., 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Gifford D. P., Crader D. C., 1977, « A computer coding system for archaeological faunal remains », *American Antiquity*, 42, p.225-238.
- Goodall J., 1965, « Chimpanzees of the Gombe Stream Reserve », dans DeVore I. (éd.), *Primate behavior : field studies of monkeys and apes*, New York, Holt Rinehart and Winston, p.425-473.
- Godelier M., 1984, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- Godelier M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Godelier M., 1998, « Quelle culture pour quels primates : définition faible ou définition forte de la culture ? », dans Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.), *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.217-223.
- Godelier, 2014a, « Introduction », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.9-50.
- Godelier M., 2014b, « La mort chez les baruya (Mélanésie) », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.355-366.
- González Sainz C., 2004, « Arte parietal en la región Cantábrica : centros y peculiaridades regionales », dans M.A. Fano (dir.), *Las sociedades del Paleolítico en la región Cantábrica*, Bilbao, Anejos de *Kobie* n° 8, p.403-424.
- González Sainz C., 2007-2008, « El tema del “ciervo herido” en el arte parietal paleolítico de la región Cantábrica. Evaluación iconográfica ». *Veleia*, 24-25, *Homenaje a Ignacio Barandiarán Maestu*, I, p.305-327.
- Gordon B., 1988, *Of Men and Reindeer Herds in French Magdalenian Prehistory*, Oxford, British Archaeological Reports International Series, 390.
- Goulard J.-P., 2014, « La mort chez les Tikuna (Amazonie) », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.315-334.

- Gould R. A., 1968, « Living Archaeology: The Ngatatjara of Western Australia », *Southwestern Journal of Anthropology*, 24, 2, p.101-122.
- Gould R. A., 1970, « Spears and spear-throwers of the western desert aborigines of Australia », *American Museum Novitates*, 2403.
-
- Grant A., 1982, « The use of tooth wear as a guide to the age of domestic ungulates », dans *Ageing and sexing animal bones from archaeological sites*, Oxford, British archaeological reports International Series, 109, p.91-108.
- Grayson D. K., 1984, *Quantitative Zooarchaeology: Topics in the Analysis of Archaeological Faunas*, Orlando, Academic Press.
- Groenen M., 1994, *Pour une histoire de la préhistoire: Le Paléolithique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « L'Homme des Origines ».
- Guillevic E., 1966, *Avec*, Paris, Gallimard.
- Gundestrup B., 1991, *Det kongelige danske Kunstkammer 1737. The Royal Danish Kunstkammer 1737.*, København, Nationalmuseet, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Guy E., 2011, *Préhistoire du sentiment artistique: l'invention du style, il y a 20 000 ans*, Paris, Les Presses du réel.
- Halifax J., 1982, *Shaman, the wounded healer*, Londres, Thames and Hudson.
- Hamayon R., 1990, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, société d'ethnologie (Université de Paris X).
- Hamayon R., 1997, « La « transe » d'un préhistorien : à propos du livre de Jean Clottes et David Lewis-Williams », *Les nouvelles de l'Archéologie*, 67, p.65-67.
- Haraway D. J., 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Haraway D. J., 2008, *When species meet*, Minneapolis, the University of Minnesota Press,.
- Harris M., 1980, *Cultural Materialism : the struggle for a science of culture*, New York, Random House.
- Harris M., 2001 (1968), *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of Culture*, New York, Rowman Altamira.
- Haudricourt A. G., 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » . *L'Homme*, 2, 1, p.40-50.
- Heidegger M., 1992 (1983), *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, texte établi par Friedrich-Wilhelm von Hermann, traduit de l'allemand par Daniel Pani, Paris, NRF-

Gallimard.

Henri-Martin L., 1910, « La Percussion osseuse et les esquilles qui en dérivent. Expérimentation », dans *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 7, 5, p.299-304.

Henry-Gambier D., 2006, « Les sépultures de Sorde-l'Abbaye (Landes) », dans Dachary M. (dir.), *Les Magdaléniens à Duruthy. Qui étaient-ils ? Comment vivaient-ils ?* Catalogue d'exposition, Abbaye d'Arthous à Hastinges (7 octobre-10 décembre 2006). Conseil général des Landes, Centre Départemental du Patrimoine, p.67-73.

Henry-Gambier D., Normand C., Pétilion J.-M., 2013, « Datation radiocarbone directe et attribution culturelle des vestiges humains paléolithiques de la grotte d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques) ». *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 110, 4, p.645-656.

Henry-Gambier D., 2014, « Les pratiques funéraires magdaléniennes en Europe », dans *Grands sites d'art Magdaléniens. La Madeleine et Laugerie-basse il y a 15 000 ans*. Paris, Réunion des musées nationaux, Grand Palais, p.53-57.

Hesse B., Wapnish P., 1985, *Animal bone archeology : from objectives to analysis*, Washington D.C., Taraxacum.

Hrabal B., 1983 (1976), *Une trop bruyante solitude*, Paris, Laffont.

Iakovleva L., Pinçon G., 1997, *Angles-sur-l'Anglin (Vienne). La frise sculptée du Roc-aux-Sorciers*, Paris, RMN, CTHS.

Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

Ingold T., 2011a, « De la confiance à la domination. Une histoire alternative des relations de l'homme et de l'animal ». *Les Carnets du Paysage*, 21; A La Croisée des Mondes, L'Animal dans le Paysage, Arles, Actes Sud.

Ingold T. 2011b, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, Londres, Routledge.

Jochim M., 1983, « Palaeolithic Art in Ecological Perspective », dans *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jones K. T., Metcalfe D., 1988, « Bare bones archaeology: Bone marrow indices and efficiency », *Journal of Archaeological Science*, 15, p.415-423.

Joulian F., 1998, « Le « casse-noix » du chimpanzé : lectures anthropologiques d'un objet simien », dans Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.), *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.115-137.

Julien M. J., 2007, « François Poplin – De l'archéozoologie à l'anthropozoologie », *Altérités*, 4, 1, p.53-

60.

Kant E., 1947 (1786), « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », dans *La Philosophie de l'Histoire*, Paris, Aubier.

Kaplan F., 2001, *Des singes et des hommes. La frontière du langage*, Paris, Fayard.

Karadimas D., 2014, « La mort chez les Miraña (Amazonie) », dans Godelier M. (dir.) *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.335-354.

Kelly R. L., 1995, *The foraging spectrum: diversity in hunter-gatherer lifeways*. Smithsonian Institution Press.

Krocher A. L., Kluckhohn C., 1952, « Culture : A critical review of concepts and definitions », *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, 47.

Kuntz S., Costamagno S., 2011, « Relationships between Reindeer and Man in Southwestern France during the Magdalenian », *Quaternary International*, 238, 1, p.12-24.

Kuntz D., Costamagno S., Feyfant L., Martin F. , 2016, « The exploitation of ungulates in the Magdalenian in the Entre-Deux-Mers (Gironde, France) », *Quaternary International*, 414, p.1-24.

Labarre W., 1972, « Hallucinogens and the shamanic origins of religion », dans *Flesh of the Gods : The ritual use of hallucinogens*, New York, Peter T. Furst.

Ladier E., Welté A.-C., 1994, *Bijoux de la Préhistoire, La parure magdalénienne dans la vallée de l'Aveyron*. Montauban, Muséum d'Histoire Naturelle.

Ladier E., Welté A. C., Plassard J., 2003, « Relations griffades animales – traits anthropiques sur les parois de Rouffignac », *Préhistoire du Sud-Ouest*, 10, 2, p.139-144.

Laming-Empeire A., 1962, *La Signification de l'art rupestre paléolithique : Méthodes et applications*, Paris, Picard.

Laming-Empeire A., 1972, « Art rupestre et organisation sociale », *Santander Symposium*, p.65-82.

Landon D. B., 2005, « Zooarchaeology and Historical Archaeology: Progress and Prospects », *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12, 1, p.1-36.

Langlais M., 2007, *Dynamiques culturelles des sociétés magdaléniennes dans leurs cadres environnementaux. Enquête sur 7 000 ans d'évolution de leurs industries lithiques entre Rhône et Ebre*. Thèse de doctorat de Préhistoire en cotutelle entre les universités de Toulouse II et Barcelone (UB).

Langlais M., 2010, *Les sociétés magdaléniennes de l'isthme pyrénéen*, Paris, CTHS.

Langlais M., Costamagno S., Laroulandie V., Pétilion J.-M., Discamps E., Mallye J.-B., Cochard D., Kuntz D., 2012, « The evolution of Magdalenian societies in South-West France between 18000 and 14000calBP : Changing environments, changing tool kits », dans Straus L.-G., Terberger T., Leesch D.

(dir.), *The Magdalenian settlement of Europe*, Quaternary International, 272-273, p.138-149.

Langlais M., Laroulandie V., Pétilion J.-M., Mallye J.-B., Costamagno S., 2014, « Évolution des sociétés magdaléniennes dans le Sud-Ouest de la France entre 18500 et 14000 cal. BP », dans J. Jaubert, N. Froment, P. Depaepe (dir.), *Transitions, ruptures et continuité en Préhistoire*, actes du 27^e Congrès préhistorique de France (Bordeaux, 2010), Paris, Société préhistorique française, p.417-430.

Laroulandie V., 2000, *Taphonomie et archéozoologie des Oiseaux en grotte : applications aux sites Paléolithiques du Bois-Ragot (Vienne), de Combe Saunière (Dordogne) et de La Vache (Ariège)*. Thèse de doctorat, Université Bordeaux I.

Laroulandie V., 2009, « De la plume à l'œuf : exploitation des ressources aviaires au Magdalénien dans le Sud de la France », dans L. Fontana, F.-X. Chauvière et A. Bridault (éds.), *In search of Total Animal Exploitation. Cases Studies in Upper Palaeolithic and Mesolithic*, actes du 15^e Congrès de l'UISPP (Lisbonne, 4-9 septembre 2006), Oxford, British Archaeological Reports International Series 2040, p.71-89.

Laroulandie V., Mallye J.-B., Costamagno S., 2014, « Diversité des ressources animales au Magdalénien classique dans le Sud-Ouest de la France », dans *Grands sites d'art magdalénien : la Madeleine et Lauferie-Basse il y a 15 000 ans*, Paris, Réunion des musées nationaux, Grand Palais, p.42-44.

Larrère C., Larrère R., 1997, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier.

Larrère C., Larrère R., 2015, *Penser et agir avec la nature, une enquête philosophique*, Paris, La Découverte.

Lartet E., 1860, « Note sur des os fossiles portant des empreintes ou entailles anciennes et attribuées à la main de l'homme », *Bulletin de la Société de Géologie Française*, 2, 17, p.492-495.

Lartet E., 1864, « Sur des Figures d'Animaux gravées ou sculptées et autres produits d'art et d'industrie rapportables aux temps primordiaux de la période humaine », *Revue archéologique*, 5, 9, p.233-267.

Lartet L. et Chaplain-Duparc G., 1874, « Une sépulture des anciens Troglodytes des Pyrénées, superposée à un foyer contenant des débris humains associés à des dents sculptées de lion et d'ours », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, p.516-525.

Latour B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

Latour B., 1999, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte.

Layton R., 2000, « Shamanism, totemism and rock art. Les Chamanes de la Préhistoire in the context of rock art research », *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 1, p.169-186.

Leach E., 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque des Sciences Humaines.

- Leclerc J., 1990, « La notion de sépulture », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 2, 3/4, p.13-18.
- Leduc C., 2010, *Acquisition et exploitation des ressources animales au Maglémosien : essai de reconstitution des chaînes opératoires globales d'exploitation d'après l'analyse des vestiges osseux des sites de Mellerup et Lundby Mose (Sjælland - Danemark)*, Thèse de doctorat, Université de Paris 1.
- Lefebvre A., 2016, *Les stratégies d'adaptation des sociétés pyrénéennes entre 19 et 14 ka cal BP : étude biométrique et techno-économique comparée sur l'exploitation du bois de cerf et du bois de renne autour des Pyrénées au Magdalénien moyen et supérieur*. Thèse de doctorat, Université de Bordeaux 1.
- Le Gall O., 2003, « Des Magdaléniens et... des poissons », dans Costamagno S., Laroulandie V. (éds.) *Modes de vie au Magdalénien : apports de l'Archéozoologie*. 14e Congrès UISPP 2001, Oxford, British Archaeological Reports International Series 1144.
- Lejeune M., 2004. « Quelques réflexions sur le rôle de la paroi rocheuse dans l'art du Paléolithique supérieur », dans Lejeune M., Welté A.-C. (dir.), *L'art du Paléolithique supérieur*, Actes des colloques 8.2 et 8.3, 14e Congrès de l'UISPP, Liège, 2-8 septembre 2001, Liège, ERAUL 107, p.15-19.
- Lemonnier P., 2012, « Des objets pour penser l'indicible. La nécessaire convergence des théories de la culture matérielle », dans Schlienger N., Taylor A.-C. (dir.), *La Préhistoire des Autres. Perspectives archéologiques et anthropologiques*, Paris, La Découverte.
- Le Mort F., 1985, « Un exemple de modification intentionnelle: la dent humaine perforée de Saint-Germain-la-Rivière (Paléolithique Supérieur) », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 82, 6, p.190-192.
- Le Mort F., Gambier D., 1991, « Cutmarks and breakage on the human bones from Le Placard (France). An example of special mortuary practice during the Upper Palaeolithic », *Anthropologie*, 29, p.189-194.
- Le Mort F., Gambier D., 1992, « Diversité du traitement des os humains au Magdalénien : un exemple particulier, le cas du gisement du Placard (Charente) », dans *Le peuplement magdalénien : paléogéographie physique et humaine*. Actes du colloque de Chancelade, 10-15 octobre 1988. Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, p.29-40.
- Lemozi A., 1929, *La Grotte-Temple du Pech-Merle. Un nouveau sanctuaire préhistorique*, Paris, Picard.
- Lenclud G., 1991, « Symbolisme », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.
- Lenoble R., 1969, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel.
- Leroi-Gourhan A., 1936, *La civilisation du renne*, Paris, Gallimard.
- Leroi-Gourhan A., 1945, *Milieu et technique*, Paris, Albin Michel.
- Leroi-Gourhan A., 1948, « Préface », dans Windels F., *Lascaux, chapelle sixtine de la Préhistoire*,

Montignac-sur-Vézère, Centre d'études et de documentation préhistoriques.

Leroi-Gourhan A., 1955, *Les hommes de la préhistoire, Les chasseurs*, Paris, Bourrellet.

Leroi-Gourhan A., 1964a, *Les religions de la Préhistoire*, Paris, P.U.F.

Leroi-Gourhan A., 1964b, *Le geste et la parole, tome 1 : technique et langage*, Paris, Albin Michel.

Leroi-Gourhan A., 1965, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Mazenod.

Leroi-Gourhan A., 1973-1974, « Résumé des cours de 1973-1974 », *Annuaire du Collège de France*, 74, p.381-390.

Leroi-Gourhan A., 1981, « Les signes pariétaux comme marqueurs ethniques », *Altamira symposium*, p.289-294.

Leroi-Gourhan A., 1982, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond.

Leroi-Gourhan A., 1983, *Le fil du temps*, Paris, Fayard.

Leroi-Gourhan A., 1986 (1964), *Les religions de la Préhistoire*, 5^{ème} édition, Paris, P.U.F.

Leroi-Gourhan A., 1992, *L'art pariétal, langage de la Préhistoire*, Paris, Jérôme Millon.

Leroi-Gourhan A., Bailloud G., Chavaillon J., Laming-Emperaire A., 1966, *La préhistoire*, Paris, P.U.F. « Nouvelle Clio ».

Letourneux C., 2003, *Devine qui est venu dîner à Brassempouy ? Approche taphonomique pour une interprétation archéozoologique des vestiges osseux de l'Aurignacien ancien de la grotte des Hyènes (Brassempouy, Landes)*, Thèse de doctorat, Université Paris-X.

Lévi-Strauss C., 1958, « La structure des mythes », dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F.

Lévi-Strauss C., 1962b, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1972, « Structuralism and Ecology », *The Gildersleeve Conference*, Barnard College, Barnard Alumnae, p.6-14.

Lévi-Strauss C., 1983, « Structuralisme et écologie », dans *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, p.143-166.

Lévi-Strauss C., 1990 (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, collection Agora.

Lévi-Strauss C., 1991, « Franz Boas », dans Bonte P., Izard M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.

- Lévi-Strauss C., 2001, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, 157-158, p.9-14.
- Lévi-Strauss C., 2008 (1962), « Le totémisme aujourd'hui », dans *Œuvres*, Paris, Pléiade.
- Lévi-Strauss C., Eribon D., 1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.
- Lévy-Bruhl L., 1960 (1922), *La mentalité primitive*, Paris, P.U.F.
- Lewis-William D., 2003, *L'esprit dans la grotte: la conscience et les origines de l'art*, Monaco, Editions du Rocher.
- Lézy E., Chouquer G., 2006, « Autour du livre de Philippe Descola. Par-delà nature et culture (Paris, Gallimard, 2005) », *Études rurales*, 178, p.229-252.
- Lommel A., 1967, *The world of the early hunters*, Londres, Evelyn, Adams et Mackay.
- Longacre W. A., 1970, *Archaeology as anthropology; a case study*, Tucson, University of Arizona Press.
- Lorblanchet M., 1988, « De l'art pariétal des chasseurs de rennes à l'art rupestre des chasseurs de kangourous », *L'anthropologie*, 92, 1, p.271-316.
- Lorblanchet M., 1989a, « Caractères originaux du Magdalénien du Quercy », dans *Le Magdalénien en Europe: la structuration du Magdalénien*, Liège, ERAUL.
- Lorblanchet M., 1989b, « Nouvelles découvertes d'art pariétal paléolithique en Quercy », dans *L'art pariétal paléolithique*, Paris, Actes des colloques de la Direction du Patrimoine.
- Lorblanchet M., 1993, « Le support », dans *Groupe de réflexion sur l'art pariétal paléolithique, l'art pariétal paléolithique, techniques et méthodes d'étude*. Paris, Éditions CTHS, p.69–80.
- Lorblanchet M., 1995, *Les grottes ornées de la Préhistoire. Nouveaux regards*. Paris, Editions Errance.
- Lorblanchet M., 2010, *Art pariétal : grottes ornées du Quercy*, Rodez, Editions du Rouergue.
- Lorblanchet M., Le Quellec J.-L., Bahn P.G., Francfort H.-P., Delluc B. et G. (dir.), 2006, *Chamanisme et arts préhistoriques. Vision critique*, Paris, Éditions Errance.
- Lyman, R. L., 1979, « Available Meat from Faunal Remains: A Consideration of Techniques », *American Antiquity*, 44, p.536–546.
- Mainage T., 1921, *Les religions de la préhistoire. L'âge paléolithique*, Paris, Picard.
- Mac Arthur R. H., Pianka E. R., 1966, « On Optimal Use of a Patchy Environment », *The American Naturalist*, 100, 916, p.603-609.
- Mateos Cachorro A., 1999, El consumo de grasa en el Paleolítico Superior. Implicaciones paleoeconómicas: nutrición y subsistencia. *Espacio, tiempo y forma, Serie 1*, Prehistoria y arqueología,

12, p.161-184

Mateos Cachorro A., 2000/2001, « Fracturation anthropique intentionnelle sur mandibules et phalanges dans le niveau VIII de la grotte de Las Caldas (Asturies, Espagne) », *Préhistoire Européenne*, 16/17, p.255-270.

Mateos Cachorro A., 2003, « Estudio de la fragmentación de falanges y mandíbulas en la secuencia temporal del 19000-13000BP de la cueva de las Caldas (Priorio Oviedo). Implicaciones paleoeconómicas : Nutrición y Subsistencia », *Galleacia*, 22, p.9-20.

Mathews R. H., 1909, « Some Burial Customs of the Australian Aborigines », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 48, 192, p.313-318.

Mauss M., 1902, « Leçon d'ouverture à la chaire de « Religions des peuples non civilisés » à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes », *Revue de l'histoire des religions*, 45, p.36-55.

Mauss M., 1950 (1904-1905), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F.

Mauss M., 1973, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F. , Collection Quadrige, p.149-279.

Mélarde N., 2008, « Pierres gravées de la Marche à Lussac-les-Châteaux (Vienne) : techniques, technologie et interprétations », *Gallia préhistoire*, 50, p.143-268.

Meldgaard J., 1980, « Greenland », dans B. Dam-Mikkelsen et T. Lundbæk (dir.), *Ethnographic objects in the Royal Danish Kunstkammer 1650-1800*, København, Nationalmuseet, p.3-16.

Mellars P. A., 1973, « The character of the middle-upper Palaeolithic transition in south-west France », dans C. Renfrew (éd.) *The explanation of Culture Change : Models in Prehistory*. Londres, Duckworth, p.225-276.

Mill. J. S., 2003, *La Nature*. Paris, La Découverte.

Mithen S. J., 1991, « Ecological interpretations of Palaeolithic art », *Proceedings of the Prehistoric Society*, 57, p.103-14.

Monney J., 2015, *Les miroirs imparfaits : une approche anthropologique de l'art rupestre*, Thèse de doctorat, Université Paris X.

Mons L., 1986, « Les statuettes animalières en grès de la grotte d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques), observations et hypothèses de fragmentation volontaire », *L'Anthropologie*, 90, 4, p.701-711.

Morel P., Müller W., 1997, *Hauterive-Champréveyres, 11. Un campement magdalénien au bord du lac de Neuchâtel. Etude archéozoologique*, Neuchâtel, musée cantonal d'Archéologie (Archéologie neuchâteloise, 23).

Morin E., 2007, « Fat composition, skeletal part selection, and Nunamiut decision-making », *Journal*

of *Archaeological Science*, 34, p.69-82.

Mortillet (De) G., 1877, « L'art dans les temps géologiques », *Revue scientifique*, 38, p.888-892.

Mucchielli L., 1998, « La dénaturalisation de l'homme: le tournant durkheimien de l'ethnologie française (1890-1914) », dans Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.), *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.41-55.

Müller W., 2014, *Le site magdalénien de Monruz, 3. Acquisition, traitement et consommation des ressources animales*, Neuchâtel, office du Patrimoine et de l'Archéologie (Archéologie neuchâteloise, 49).

Nagel T., 1974, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 83, 4, p.435-450.

Naughton F., Sanchez Goñi M.-F., Kageyama M., Bard E., Cortijo E., Desprat S., Duprat J., Malaizé B., Joli C., Rostek F., Turon J.-L., 2009, « Wet to dry climatic trend in north western Iberia within Heinrich events », *Earth and Planetary Science Letters*, 284, p.329-342.

Naughton F., Sanchez Goñi M.-F., Rodrigues T., Salgueiro E., Costas S., Desprat S., Duprat J. Michel E., Rossignal L., Zaragosi S., Voelker A.-H.-L., Abrantes F., 2016, « Climate variability across the last deglaciation in NW Iberia and its margin », *Quaternary International*, 414, p.9-22.

Noël B., 2009, *Présent de papier – trois lettres verticales*, Remoulins sur Gardon, Jacques Brémond .

Nougier L.-R., 1990, *Les grottes préhistoriques ornées de France, d'Espagne et d'Italie*, Paris, Balland.

Nougier L.-R., Robert R., 1959, *Rouffignac. 1. Galerie Henri Breuil et Grand Plafond*, Florence, Sansoni.

Nougier L.-R., Barrière C., 1967, « L'art préhistorique occidental et ses problèmes, réflexions à propos d'un ouvrage récent », *Annales de la faculté des lettres et des sciences humaines de Toulouse*, 3, 1.

O'Connell J. F., Hawkes K., Blurton Jones N., 1988, « Hadza hunting, butchering, and bone transport and their archaeological implications », *Journal of Anthropological Research*, 44, 2, p.113-161.

O'Connell J. F., Hawkes K. et Blurton Jones N., 1990, « Reanalysis of large mammal body part transport among the Hadza », *Journal of Archaeological Science*, 17, p.301-316.

O'Connor T. P., 1996, « A Critical Overview of Archaeological Animal Bone Studies », *World Archaeology*, 28, 1, Zooarchaeology: New Approaches and Theory, p.5-19.

Ontanon R., Arias P., 2012, « Decorated plaquettes from Magdalenian habitation floors in the Lower Gallery at La Garma (Cantabria, Spain) », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, Symposium Art mobilier pléistocène. N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, LXV-LXVI, 2010-2011, CD: p.1393-1410.

Orme B., 1974, « Twentieth century prehistorians and the idea of ethnographic parallels », *Man*, 9, 2, p.199-212.

Orschiedt J., 2013, « Bodies, bits and pieces: Burials from the Magdalenian and the Late Palaeolithic », dans Pastoors A. et Auffermann B. (éds.), *Pleistocene foragers: Their culture and environment*. Festschrift in honour of Gerd-Christian Weniger for his sixtieth birthday. Wissenschaftliche Schriften des Neanderthal Museums, 6.

Otte M., 2012, *A l'aube spirituelle de l'humanité. Une nouvelle approche de la préhistoire*. Paris, Odile Jacob.

Outram A.K., 2001, « A new approach to identifying bone marrow and grease exploitation : why the “ indeterminate ” fragments should not be ignored », *Journal of Archaeological Science*, 28, p.401-410.

Overton N. J., Hamilakis Y., 2013, « A manifesto for a social zooarchaeology. Swans and other beings in the Mesolithic », *Archaeological Dialogues*, 20, 2, p.111-136.

Pager H. , 1971, *Ndedema: A Documentation of the Rock Paintings of the Ndedema Gorge*, Graz, Ackademische Druck.

Paillet P., Pinçon G., Bourdier C., 2017, « Historique des recherches sur les faciès à Lussac-Angles et à navettes », dans Bourdier C., Chehmana L., Malgarini R. et Połtowicz-Bobak M. (dir.), *L'essor du Magdalénien. Aspects culturels, symboliques et techniques des faciès à Navettes et à Lussac-Angles*. Actes de la séance de la Société préhistorique française de Besançon, 17-19 octobre 2013, Paris, Société préhistorique française (Séances de la Société préhistorique française, 8), p.19-32.

Pales L., Tassin de Saint-Péreuse M., 1969 : *Les Gravures de La Marche – I, Félics et Ours*, Bordeaux, Delmas.

Pales L., Tassin de Saint-Péreuse M., 1989, *Les gravures de La Marche – IV, Cervidés, mammoths et divers*, Gap, Ophrys.

Patou-Mathis M., 2012, « De la paléontologie du XIXe siècle à l'archéozoologie du XXe siècle », *Les nouvelles de l'archéologie*, 129, p.29-35.

Péquart, M., Péquart S.-J., 1960, *La grotte du Mas d'Azil (Ariège). Une nouvelle galerie magdalénienne*. Paris, Masson.

Perez, P., 2010, « Des Américains très inquiétants, ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme », dans *Séminaire conjoint " Transversalités philosophiques ", ERRAPHIS (CNRS et ERASMUS Mundus) et CAS-LISST (EHESS, CNRS)*, Université de Toulouse., Dec 2010, Toulouse, France.

Perry G., Pianka E. R., 1997, « Animal foraging: past, present and future », *Trends in Ecology and Evolution*, 12, p.360-364.

Peschaux C., Chauvière F-X, Tymula S., 2017, « La parure de la Garenne (Saint-Marcel, Indre) et les traditions de l'ornementation corporelle du début du Magdalénien moyen », dans Bourdier C., Chehmana L., Malgarini R. et Połtowicz-Bobak M. (dir.), *L'essor du Magdalénien. Aspects culturels, symboliques et techniques des faciès à Navettes et à Lussac-Angles*. Actes de la séance de la Société

- préhistorique française de Besançon, 17-19 octobre 2013, Paris, Société préhistorique française (Séances de la Société préhistorique française, 8), p.73-85.
- Peterson N., 1971, « Open sites and the ethnographic approach to the archaeology of hunter-gatherers », dans Mulvaney, D. J. et Golson, J. (éds), *Aboriginal Man and Environment in Australia*, Canberra, ANU Press, p.239-248.
- Pétillon J.-M., 2006, *Des Magdaléniens en armes, technologie des armatures de projectile en bois de cervidé du Magdalénien supérieur de la grotte d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques)*. Treignes, Éditions du Centre d'études et de documentation archéologiques (Cedarc), Artefacts 10.
- Pétillon J.-M., Letourneux C., 2006, « Des gibiers, des armes... et des questions. Les pratiques cynégétiques du Magdalénien supérieur à Isturitz (Paléolithique) », dans Sidéra I., Erikson P., Villa E. (dir.), *La chasse, pratiques sociales et symboliques*, Actes du 2e colloque de la Maison René Ginouvès, Nanterre, 9-11 juin 2005, p.14-26.
- Pétillon J.-M., Laroulandie V., Costamagno S., Langlais M., 2016, « Testing environmental determinants in the cultural evolution of hunter-gatherers : a three-year multidisciplinary project on the occupation of the western Aquitaine basin during the Middle and Upper Magdalenian (19–14 kyr cal BP) », dans Pétillon J.-M., Laroulandie V., Costamagno S., Langlais M. (éds), *Magdatis project : Hunter-gatherers and environmental change in the Aquitaine basin during the Magdalenian*, Quaternary International, vol. 414, p.1-8.
- Petrequin A. M., Petrequin P., 1984, *Habitat lacustre du Bénin, une approche ethno-archéologique*, Editions Recherches sur les Civilisations, Mémoire n° 39, Paris, ADPF.
- Peyroux M., 2012, *Les dépôts d'objets pariétaux des grottes ornées au Paléolithique supérieur : gestes, comportements symboliques, cultures*. Thèse de doctorat, Université Bordeaux I.
- Peirce C. S., 1960 (1903), « Elements of Logic », dans *Collected Papers*, Harvard University Press.
- Pichette H., 1962, « A la recherche de l'écho », dans *Dents de lait Dents de loup*, Paris, Gallimard.
- Piette E., 1907, *L'art pendant l'Age du renne*. Paris, Masson.
- Pinçon G., 2010, « Le Roc-aux-Sorciers (Angles-sur l'Anglin, Vienne) : un habitat orné », dans Buisson-Cattil J., Primault J. (dir.), *Préhistoire entre Charente et Vienne, Hommes et société du Paléolithique*, Chauvigny, p.407-440.
- Pinçon G., 2012, « Art mobilier et art pariétal du Roc-aux-Sorciers (Angles-sur-l'Anglin, Vienne, France) : disparités ou sens communs ? », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, Symposium « Art mobilier pléistocène ». N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, LXV-LXVI, 2010-2011, CD : p. 1549-1558.
- Plassard J., 1999, *Rouffignac, le sanctuaire des mammoths*, Paris, Seuil.
- Plassard J., Plassard F., 2000, « Figures inédites de la grotte de Rouffignac », *Gallia Préhistoire*, 42, 1,

p.85-106.

Plassard F., 2005, *Les grottes ornées de Combarelles, Font-de-Gaume, Bernifal et Rouffignac : contexte archéologique, thèmes et style des représentations*. Thèse de doctorat, Université Bordeaux I.

Poplin F., 1976, « À propos du nombre de restes et du nombre d'individus dans les échantillons d'ossements », *Cahier du Centre de Recherches Préhistoriques*, 5, Université Paris I, p.61-74.

Poplin F., 1983a, « Préambule sur les relations de la faune et de l'homme préhistoriques : la conjoncture de leur étude », dans Poplin F. (dir.), *La faune et l'Homme préhistorique, dix études en hommage à Jean Bouchud*, Paris, Société préhistorique française, Mémoire 16, p.9-13.

Poplin F. 1983b, « Incives de Renne sciées du Magdalénien d'Europe occidentale », dans Poplin F. (dir.), *La faune et l'Homme préhistorique, dix études en hommage à Jean Bouchud*, Paris, Société préhistorique française, Mémoire 16, p.55-66 .

Poplin F., 1983c, « L'animal et l'os devant l'Archéologie », *Nouvelles de l'Archéologie*, 11, p.7-11.

Poplin F., 1983d, « Les ossements animaux des habitats préhistoriques », *Nouvelles de l'Archéologie*, 11, p.15-19.

Poplin F., 1988, « Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament », *Anthropozoologica*, 2^{ème} numéro spécial, p.163-170.

Poplin F., 1989, « Témoignage », dans *Hommage à Francis Hours*, Lyon, Maison de l'Orient, p.11-13.

Poplin F., 2002, « Épilogue (ex-exposé introductif du colloque de Lille 4-5 décembre 1998), Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques », *Topoi*, supplément 2, p.495-506.

Poplin F., 2003, « Le bestiaire des linguistes et la limite supérieure de l'animal vrai », *Anthropozoologica*, 37, p.39-63.

Poplin F., 2006, « Entendre Lascaux. Le mythogramme chez Leroi-Gourhan », *Cahiers d'Hermès*, 1, p.6-12.

Porr M., 2001, « Between Nyae Nyae and Anaktuvuk – On the use of anthropology in Palaeolithic archaeology », *Ethnographisch – Archäologische Zeitschrift*, 42, 2, p.159-173.

Porr M., 2010, « Palaeolithic Art as Cultural Memory : a Case Study of the Aurignacian Art of Southwest Germany », *Cambridge Archaeological Journal*, 20, 1, p.87-108.

Porr M., 2015, « Beyond animality and humanity. Landscape, metaphor and identity in the Early Upper Palaeolithic of Central Europe », dans Coward F., Hosfield R., Pope M., Wenban-Smith F. (éds.), *Settlement, Society and Cognition in Human Evolution : Landscapes in Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pottier, R. 2007, « Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur Par-delà nature et culture

de Philippe Descola », *Revue française de sociologie*, 48, 4, p.781-793.

Raphaël M., 1945, *Prehistoric cave paintings*, Washington D.C., Pantheon Books.

Raphaël M., 1986, *Trois essais sur la signification et l'art pariétal paléolithique*, Paris, Editions Kronos, Le couteau dans la plaie.

Rappaport R. A., 1979, *Ecology, Meaning and religion*, Berkeley, North Atlantic Books.

Reitz E. J., Wing E. S., 1999, *Zooarchaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reinach S., 1903, « L'Art et la Magie, à propos des peintures et des gravures de l'Age du Renne », *L'Antropologie*, 14, p.257-266.

Richard N., 1998, « Entre matérialisme et spiritualisme, les préhistoriens et la culture dans la seconde moitié du XIXe siècle », dans Ducros A., Ducros J., Joulian F. (dir.), *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.25-41.

Richard N., 2008, *Inventer la Préhistoire. Les débats de l'archéologie préhistorique en France*, Paris, Vuibert.

Rios Gonzalez S., Garcia de Castro Valdes C., Rasilla Vives M., Fortea Perez F. J., 2007, *Arte rupestre prehistorico del oriente de Asturias*, Oviedo, Ediciones Nobel.

Ripoll Lopez S., Municio Gonzalez L. (dir.), 1999, « Domingo Garcia. Arte Rupestre paleolítico al aire libre en la meseta castellana », *Arqueología en Castilla y León*, Memoria 8.

Rivero O., 2012, « Una nueva mirada al arte mobiliario del Magdaleniense medio de la region Cantabrica y los Pirineos : la contribucion del analisis de cadenas operativas », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010. N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, LXV-LXVI, 2010-2011, Cd p.1411-1426.

Rosa F., 1998, « L'âge du totémisme », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 15, p.169-201.

Rosa F., 2003, *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Rosch E., 1973, « On the internal structure of perceptual and semantic categories », dans T. E. Moore (éd.), *Cognitive development and the acquisition of language*, New York, Academic Press.

Rosch E., 1978, *Principles of Categorization*, Berkeley, University of California.

Ross E., 1978, « Food taboos, diet and hunting strategy : the adaptation to animals in amazon cultural ecology », *Current anthropology*, 19, 1, p.1-36.

Roussot A., 1994, *L'Art préhistorique*, Bordeaux, Editions Sud Ouest.

Russel N., 2011, *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistory*, Cambridge, Cambridge

University Press.

Sacchi D., 1990, « Bases objectives de la chronologie de l'art mobilier paléolithique dans les Pyrénées septentrionales », dans Clottes J. (Dir.), *L'art des objets au Paléolithique, tome 1: l'art mobilier et son contexte*, colloque international Foix-le Mas d'Azil, 16-21 octobre 1987. Paris, Ministère de la Culture, p.13-30.

Sacchi D., 2003, *Le Magdalénien. Apogée de l'art quaternaire*, Paris, La Maison des Roches, Collection « Histoire de la France préhistorique ».

Saint-Mathurin (de) S., 1973, « Bas-relief et plaquette de l'homme magdalénien d'Angles-sur-l'Anglin », *Antiquités nationales*, 5, p.12-19.

Saint-Perrier R., 1920, « Les migrations des tribus magdaléniennes des Pyrénées », *Revue Anthropologique*, Paris.

Sahlins M., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, Collection Bibliothèque des Sciences humaines.

Sahlins M., 2014, « On the ontological scheme of Beyond nature and culture », *Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1, p.281-290.

Sauvet G., 1988, « La communication graphique paléolithique, de l'analyse quantitative d'un corpus de données à son interprétation sémiologique », *L'Anthropologie*, 92, p.3-16.

Sauvet G., 2004, « L'art mobilier non classique de la grotte magdalénienne de Bèdeilhac (Ariège) », dans M. Lejeune et A.-C. Welté (dir.), *L'Art du Paléolithique supérieur*, Actes du XIV^e congrès de l'UISPP, Liège, Septembre 2001. Liège, ERAUL, 107, p.167-176.

Sauvet G., Sauvet S., 1979, « Fonction sémiologique de l'art pariétal animalier franco-cantabrique », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 76, p.340-354.

Sauvet G., Włodarczyk A., 1995, « Eléments d'une grammaire formelle de l'art pariétal paléolithique », *L'Anthropologie*, 99, n°2/3, p.193-211.

Sauvet G., Włodarczyk A., 2000-2001, « L'art pariétal, miroir des sociétés paléolithiques », *Zephyrus*, 53-54, p.217-240.

Sauvet G., Fortea J., Fritz C., Tosello G., 2008, « Echanges culturels entre groupes humains paléolithiques entre 20 000 et 12 000 BP », *Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées*, 63, p.73-92.

Sauvet G., Layton R., Lenssen-Erz T., Taçon P., Włodarczyk A., 2009, « Thinking with Animals in Upper Palaeolithic Rock Art », *Cambridge Archaeological Journal*, 3, p.319-336.

Sauvet G., Layton R. H., Lenssen-Erz T., López-Montalvo E., Taçon P., Włodarczyk A., 2012, « De l'iconographie d'un art rupestre à son interprétation anthropologique », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010, N° spécial

de Préhistoire, Art et Sociétés, LXV-LXVI, 2010-2011, cd p.1763-1776.

Schmidt A., 2011 (1953), *Scènes de la vie d'un faune*, Auch, Tristram.

Schrire C., 1980, « An inquiry into the evolutionary status and apparent identity of San hunter-gatherers », *Human Ecology*, 8, 1, p.9-32.

Schrire C., 1984, *Past and Present in Hunter-gatherer Studies*, San Francisco, Academic Press.

Sieveling A., 1978, « La significación de las distribuciones en el arte paleolítico », *Trabajos de Prehistoria* 35, p.61-80.

Sieveling A., 1987, *Engraved Magdalenian Plaquettes. A regional analysis of stone, bone and antler plaquettes from Upper Palaeolithic sites in France and Cantabric Spain*, British Archaeological Reports International Series, 369, 1.

Soulier M.-C., 2013, *Entre alimentaire et technique : l'exploitation animale aux débuts du Paléolithique supérieur : stratégies de subsistance et chaînes opératoires de traitement du gibier à Isturitz, La Quina aval, Roc-de-Combe et Les Abeilles*, Thèse de doctorat, Université Toulouse 2.

Soulier M.-C., Kuntz D., Lacarrière J., Castel J.-C., 2014, « Le Renne comme ressource alimentaire : discussion entre pratiques actuelles et paléolithiques », dans S. Costamagno (dir.) *Histoire de l'alimentation humaine : entre choix et contraintes*, Actes du 138^e Congrès national des sociétés historiques scientifiques tenue à Rennes en 2013, Paris, Éditions du CTHS, p.153-169.

Soulier M.-C., Morin E., 2016, « Cutmark data and their implications for the planning depth of Late Pleistocene societies », *Journal of Human Evolution*, 97, p.37-57.

Souriau E., 1990, *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, P.U.F.

Spencer W. B., Gillen F. J., 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan.

Speth J.D., 1983, *Bison kills and bone counts : decision making by ancient hunters*, Chicago, University of Chicago Press.

Speth J.D. et Spielmann K.A., 1983, « Energy source, protein metabolism, and hunter-gatherer subsistence strategies », *Journal of Anthropological Archaeology*, 2, p.1-31.

Stépanoff C., 2010, « Corps et âmes d'animaux en Sibérie: de l'Amour animique à l'Altai analogique », dans Descola P. (dir.), *La Fabrique des images – Visions du monde et formes de la représentation*, Catalogue de l'exposition, Musée du quai Branly, 16.02.2010/11.07.2011, Paris, musée du quai Branly – Somogy éditions d'Art.

Stépanoff C., 2015, « Transsingularities: the cognitive foundations of shamanism in Northern Asia », *Social anthropology*, 23, 2, p.169-185.

Steward J. H., 1955, *Theory of culture change : the methodology of multilinear evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

- Stiner M.C., 2003, « Zooarchaeological evidence for resource intensification in Algarve, Southern Portugal », *Promontoria*, 1, p.27-61.
- Stoczkowski W., 2001, *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'Homme, de l'imagination des idées reçues*, Paris, CNRS éditions.
- Straus L. G., González Morales M. R., Carretero J. M., 2011, « Lower Magdalenian secondary human burial in El Mirón Cave, Cantabria, Spain », *Antiquity*, 85, 330, p.1151–1164.
- Taborin Y., 2004, *Langage sans parole : la parure aux temps préhistoriques*, Paris, la Maison des roches.
- Tanner A., 1979, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, C. Hurst.
- Taylor L., 1996, *Seeing the Inside : Bark Painting in Western Arnhem Land*, Oxford, Clarendon Press.
- Taylor A-C, 2010, « Voir comme un Autre: figurations amazoniennes de l'âme et des corps », dans Descola P. (dir.), *La Fabrique des images – Visions du monde et formes de la représentation*, Catalogue de l'exposition, Musée du quai Branly , 16.02.2010/11.07.2011, Paris, musée du quai Branly – Somogy éditions d'Art.
- Testart A., 1987, « Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentation », *Études rurales*, 107-108, p.171-193.
- Testart A., 2012, *Avant l'histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.
- Testart A., 2016, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard.
- Thomas K., 1996, « Zooarchaeology : Past, Present and Future », *World Archaeology*, 28, 1, p.1-4.
- Thoraval J. 2014, « La mort en Chine », dans Godelier M. (dir.), *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS éditions, p.203-240.
- Tosello G., 2003, *Pierres gravées du Périgord magdalénien. Art, symboles, territoire*, Paris, CNRS.
- Tosello G., Fritz C., 2005, « La Vénus et le Sorcier. Les figurations humaines pariétales au Magdalénien », *Préhistoire, Art et Sociétés*, 60, p.7-24.
- Turner E., 2002, « Solutré, an archeozoological analysis of the Magdalenian horizon », *Monographien 46*, Mainz, Römisch-germanisches Zentralmuseum.
- Turner E., 2003, « Horse hunting and the utilization of horse carcasses during the Magdalenian in Europe », dans Costamagno S., Laroulandie V. (éd.), *Modes de vie au Magdalénien : apports de l'Archéozoologie*, 14^e Congrès UISPP 2001, Oxford, British Archaeological Reports International Series 1144.
- Tylor E.B., 1871, *Primitive culture : Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art*

and custom, Londres, Murray.

Valéry P., 1942, *Mauvaises Pensées et Autres*, Paris, Gallimard.

Vanhaeren M., D'Errico F., 2003. « Le mobilier funéraire de la Dame de Saint-Germain-la-Rivière et l'origine paléolithique des inégalités sociales », *Paléo*, 15, p.195-238.

Vayda A. P., 1969, *Environment and cultural behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, Austin, University of Texas Press.

Vernant J.-P., 1985, *La mort dans les yeux. Figure de l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Hachette.

Vialou D., 1983, « Art pariétal paléolithique ariégeois », *L'Anthropologie*, 87, 1, p.83-97.

Vialou D., 1986, « L'art des grottes en Ariège magdalénienne », *22^e supplément à Gallia Préhistoire*, Paris, CNRS.

Vialou D., 2004, « Architecture de l'art pariétal paléolithique », dans Lejeune M. et Welté A.-C. (dir.), *L'art du Paléolithique supérieur*, Actes des colloques 8.2 et 8.3, XIV^e Congrès de l'UISPP, Liège, 2-8 septembre 2001, Liège, ERAUL, 107, p.7-14.

Vialou D. (dir.), 2004, *La Préhistoire, histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, Bouquins.

Villa P., Bouville C., Courtin J., Helmer D., Mahieu E., Shipman P., Belluomini G., Branca M., 1986, « Cannibalism in the Neolithic », *Science*, 233, p.431-437.

Vinnicombe P., 1976, *People of the Eland : rock paintings of the Drakensberg Bushmen as a reflection of their life and thought*, Pietermaritzburg, University of Natal Press.

Viveiros de Castro E., 1991, « Cosmologie », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.

Viveiros de Castro E., 1992, *From the Enemy's Point of View, Humanity and divinity in a amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press.

Viveiros de Castro E., 1996, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », *Annual Review of Anthropology*, 25, p.179-200.

Viveiros de Castro E., 1998a, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, p.469-488.

Viveiros de Castro E., 1998b, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », Alliez E. (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique* (sous la dir. de E. Alliez), Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de tourner en rond, p.429-462.

Viveiros de Castro E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, P.U.F.

Von den Driesch A., 1976, *A guide to the measurement of animal bones from archaeological sites*,

Universität München, Institut für Palaeoanatomie, Domestikationsforschung und Geschichte der Tiermedizin, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Von Uexküll J., 1966 (1934), *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Gonthier.

Welté A.-C., Lambert G., 2012, « Mythes et symboles dans les manifestations artistiques du Paléolithique supérieur : la place des assemblages animal/animal et animal/humain », dans Clottes J. (dir.), *L'art pléistocène dans le monde*, Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010. N° spécial de Préhistoire, Art et Sociétés, LXV-LXVI, 2010-2011.

Windels F., 1948, *Lascaux, chapelle sixtine de la Préhistoire*, Montignac-sur-Vézère, Centre d'études et de documentation préhistoriques.

White T. E., 1953, « A method of calculating the dietary percentages of various food animals utilized by aboriginal peoples », *American Antiquity*, 18, p.396-398.

White R., 2003, *L'art préhistorique dans le monde*, Paris, Editions de la Martinière.

Wilson E. O., 1978, *On Human Nature*, Harvard, Harvard University Press.

Wilson B., Grigson C., Payne S., 1982, « Ageing and sexing animal bones from archaeological sites », *British Archaeological Reports International Series*, 109.

Winter G. S., 1860, « *Tractatio nova de re equaria* ».

Winterhalder B., 1981, « Optimal foraging strategies and hunter-gatherer research in anthropology: theory and models », dans Winterhalder B., Smith F. A. (éds), *Hunter-Gatherer foraging strategies*, Chicago, University of Chicago Press.

Whiten A., Goodall J., McGrew W. C., Nishida T., Reynolds V., Sugiyama Y., Tutin C. E., Wrangham R. W., Boesch C., 1999, « Cultures in chimpanzees », *Nature*, 399, 6737.

Wobst, H. M., 2000, « Agency in (spite of) material culture », dans Dobres M.-A., Robb J. (éds), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, p.40-50.

Wolfe C., *Animal Rites : American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press.

Wrangham R., McGrew W. C., De Waal F., Heltne P. G. (éds), 1994, *Chimpanzee cultures*, Harvard, Harvard University Press.

Yellen J. E., 1977, « Cultural patterning in faunal remains : Evidence from the !Kung Bushmen », dans D. Ingersoll, J. E. Yellen and W. Macdonald (éds), *Experimental Archaeology*, New York, Columbia University press, p.271-331.

Young G. A., 1986, « Aesthetic Archives: the Visual Language of Plains Ledger Art », dans E. L. Wade (éd.), *The Arts of the North American Indian: Native Traditions in Evolution*, Tulsa, Hudson Hills Press - Philbrook Art Center.

Liste des figures

Figure 1 – Efficacité de la chasse collective (kg de viande tué/chien/km de poursuite) en fonction de l'effectif des meutes de chasse (d'après Creel et Creel 1995).

Figure 2 – Le naturalisme et la « spécisation ». 1 : Posture dualiste naturaliste. 2 : Posture moniste naturaliste. 3 : Introduction de la dimension spécifique.

Figure 3 – La « naturalisation » des relations aux espèces animales.

Figure 4 – L'exploitation des animaux par l'humain. Des relations unidirectionnelles.

Figure 5 – Les caractéristiques principales des quatre modes d'identification du modèle de Descola (d'après Descola 2005).

Figure 6 – « Les quatre ontologies de Descola : l'étagement historique des sociétés » (d'après Lézy et Chouquer 2006, p.12).

Figure 7 – Photographie d'un atelier de peinture à l'Ecole des Beaux-Arts (carte postale anonyme).

Figure 8 – « Les arts et le dessin pendant l'âge du Renne » (Figuier 1870, p.108).

Figure 9 – Données chiffrées concernant la proportion des différentes espèces animales figurées dans l'art pariétal du Paléolithique supérieur européen (d'après Sauvet et Włodarczyk 1995).

Figure 10 – Le panneau de signalisation routière A15b. Ce panneau donne à voir des symboles disposés autour d'un point central sans avoir de dimension mythique.

Figure 11 – Une composition graphique basée sur la mémoire collective. L'agencement n'est pas chronologique mais nécessite une connaissance préalable par l'observateur des événements relatés. A : « The exploits of Sun Boy », Silverhorn (1885-1890), dépeint les exploits connus de Sun Boy, un guerrier Kiowa. B : Diagramme d'interprétation de « The exploits of Sun Boy » reconstituant la chronologie des événements. Sun boy se bat contre un guerrier Osage (1), des soldats mexicains (2-4), des guerriers Pawnee (5-8), des soldats américains (10, 11), des civils (12) (d'après Young 1986).

Figure 12 – Un exemple d'application des conventions graphiques dans la représentation des cornes de bison en « S » et « C » au Magdalénien moyen. Grotte du Portel (Beltran *et al.* 1966).

Figure 13 – Calligramme de Guillaume Apollinaire (1918). Si les figurations d'espèces animales peuvent s'interpréter comme des signes, il ne faut pas négliger les nombreuses informations véhiculées par la manière de figurer les espèces animales.

Figure 14 – Les bisons d'argile du Tuc d'Audoubert (Bégouën et al. 2009). Le réalisme de ces bisons, et notamment leurs proportions générales, le volume différent de la bosse et le relief plus ou moins marqué du chignon, permettent de distinguer un mâle et une femelle, bien que le sexe ne soit pas représenté (Bégouën et al. 2009, p.298). A : Vue d'ensemble. B : Bison mâle. C : Bison femelle.

Figure 15 – Variabilité formelle des bisons de Niaux (D'après Beltran, Gailli et Robert in Delporte 1990).

Figure 16 – Le Roc-aux-Sorciers, abri Bourdois. Sculpture pariétale d'un « Cheval inclinant la tête », de profil droit. L'animal semble être en train de brouter ou de boire. Cliché G. Pinçon (Iakovleva et Pinçon 1997).

Figure 17 – Panneau des Félins dans la Salle du Grand Eboulis de la Grotte des Trois-Frères. D'après un relevé d'Henri Breuil (Bégouën et al. 2014). Les félins semblent observer le visiteur.

Figure 18 – Dans le Diverticule des Dessins du Tuc d'Audoubert, au centre du panneau du Félin (Bégouën et al. 2009), un lion acéphale est interprété comme « bondissant sur sa proie au milieu d'une troupe de chevaux » (Bégouën et al. 2009, p.210).

Figure 19 – Détail du Grand Plafond de Rouffignac (© J. Plassard). Chaque espèce semble ignorer l'espace des autres.

Figure 20 – La frise des dix mammouths, dans la grotte de Rouffignac (© J. Plassard). La juxtaposition des mammouths semble résulter d'une volonté de composition géométrique (fréquente dans cette grotte) davantage que d'une intention de représenter une harde de manière réaliste dans l'espace.

Figure 21 – Le Salon Noir de la grotte de Niaux donne à voir une composition de bisons qui sont clairement individués mais ne montrent pas d'interactions les uns avec les autres (d'après clichés de la « Wendel collection » du Neanderthal Museum).

Figure 22 – La frise des trois rhinocéros de la grotte de Rouffignac (© J. Plassard). Une composition géométrique constituée d'individus animaux différenciables.

Figure 23 – Le « groupe » des chevaux de l'ensemble X de Tito Bustillo (Rios Gonzalez et al. 2007) n'offre pas les caractéristiques visibles d'un groupe familial réaliste.

Figure 24 – Quelques exemples de « décomposition du mouvement par superposition d'images successives » sur des bisons issus de sites attribués au Magdalénien moyen (Azéma 2012).

Figure 25 – « *Étude des proportions du corps humain selon Vitruve* », réalisé par Léonard de Vinci aux alentours de 1492. Dessin à la plume, encre et lavis sur papier. Cette étude qui montre une superposition n'est pas une animation.

Figure 26 – Bison gravé en position renversé de la grotte des Trois-Frères, avec croquis de lecture dans l'encadré (Bégouën et al. 2009).

Figure 27 – Grotte des Trois-Frères. Sanctuaire, Boyau du Rhinocéros et de l'Hémione, relevé de la paroi de droite, mesurant 2, 85 m (relevé Henri Breuil dans Bégouën et Breuil 1958). Les animaux donnent l'impression d'être des morceaux de réalités juxtaposés sans liaison apparente entre eux.

Figure 28 – Dans cette illustration de « l'apparition de l'homme » (Figuié 1866, illustration d'Edouard Riou), les animaux sont représentés dans un même paysage, depuis un point de vue convenu, à la manière caractéristique du naturalisme. En l'occurrence, ce point de vue est assimilable à celui des humains représentés dans la scène. Nous remarquons également que ces premiers humains sont, de manière emblématique, séparés des animaux par un gouffre dans cette illustration.

Figure 29 – Une tête de biche dans la grotte d'Altamira exécutée à partir d'un renflement de la roche (Freeman et Gonzalez Echegaray 2001).

Figure 30 – Le « petit cheval rouge » de la grotte du Portel (Beltran *et al.* 1966). L'animal semble prendre appui sur une fissure de la paroi.

Figure 31 – Le « renne buvant » de la grotte des Combarelles (© The Wendel Collection, Neanderthal Museum). L'animal semble boire dans une cavité de la paroi. A : Figure dans son ensemble. B : Détail de la tête.

Figure 32 – Dans la galerie des points de la grotte des Trois-Frères, une roche de forme triangulaire est transformée en tête par l'ajout de deux ponctuations rouges (Bégouën et al. 2014).

Figure 33 – Dans la Cola de caballo de la grotte d'Altamira s'observent des « aspérités transformées en masques » (Leroi-Gourhan 1965 p.375, photographies de Jean Vertut).

Figure 34 – Un « humain bestialisé » de la grotte de Massat (d'après Barrière 1990).

Figure 35 – Exemples d'humains composites. 1 : Gabillou d'après Gaussen 1964. 2 et 3 : Trois-Frères d'après Bégouën et Breuil 1958.

Figure 36 – Le Roc-aux-Sorciers, gravure d'un humain dans un style figuratif expressif (photographie O. Fuentes). Le degré de réalisme de ce type figuratif permet de différencier des individus humains (Fuentes 2013).

Figure 37 – « Bucephalus » (Georges Simon Winter 1860). Un exemple de portrait animal au sein de l'ontologie naturaliste (voir note de bas de page n°128).

Figure 38 – Conventions de segmentation dans la boucherie des kangourous (Gould 1968), sur la base d'observations ethnoarchéologiques de populations aborigènes du désert de l'ouest australien.

Figure 39 – Peinture représentant la planche de boucherie mythique du kangourou (antilopine kangaroo), avec un esprit mimih (Namerredje Guymala, dans Ingold 2000).

Figure 40 – Propulseur de type 3 (fragmentaire) orné d'une tête de cheval, Isturitz (© RMN-Grand Palais, MAN).

Figure 41 – Deux exemples de propulseurs de type 4. A : Le « faon aux oiseaux » du Mas-d'Azil (© RMN-Grand Palais / Gérard Blot). B : Le crochet de propulseur « aux bouquetins affrontés » d'Enlène (© MNHN / Jean-Christophe Domenech).

Figure 42 – Emplacement d'un contour découpé figurant une tête de cheval sur un stylohyoïde de cheval. D'après photographies de C. Bourdier et (<http://anatomie-cheval.net>).

Figure 43 – Planche de dents perforées attribuées au Magdalénien moyen (© RMN-Grand Palais, MAN / Thierry Ollivier).

Figure 44 – Gravures sur plaquettes de grès d'Enlène (Bégouën *et al.* 2014), collection Bégouën au musée de l'Homme (relevés Christian Servelle) . A : Bouquetin. B : Tête d'herbivore.

Figure 45 – Reconstitution de la répartition spatiale des vestiges associés à la statuette en grès, à partir des archives de fouilles. Dans le quart ouest du carré CIII, la position des vestiges est connue par

leurs coordonnées et un relevé de terrain, alors que pour le reste de la zone étudiée, seules les coordonnées de vestiges sont connues. Certains fragments de mandibules proviennent du Carré BIII, sans que leur position exacte soit documentée. (Exploitation des archives : M. Dachary ; clichés : F. Plassard ; dessins : R. Arambourou) (Birouste *et al.*, sous presse).

Figure 46 – Extrait du carnet de terrain de Robert Arambourou précisant le contexte de découverte de la statuette en grès (cheval agenouillé). Noter la matérialisation de l’empreinte de la statuette. Cliché (M. Schvoerer) du même décapage. (Birouste *et al.*, sous presse)

Figure 47 – Ensemble des fragments de mandibules découverts à proximité de la statuette en grès (clichés F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).

Figure 48 – Exemples de traces de raclage sur les incisives de Cheval (Clichés : F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).

Figure 49 – Fragment d’os mandibulaire gravé (Clichés et croquis : F. Plassard) (Birouste *et al.*, sous presse).

Figure 50 – Plaquette en grès dur provenant de la grotte de Bédeilhac, et représentant une tête animale, MAN (Sauvet 2004).

Figure 51 – Os stylohyoïdes sectionnés, percés et encochés (Sauvet et al. 2008). 1. La Güelga (Asturies), d’après M. Menéndez ; B. Tito Bustillo (Asturies), d’après A. Moure ; C. Abauntz (Navarre), d’après P. Utrilla ; D. La Marche (Vienne), d’après L. Rousseau.

Figure 52 – Un isard gravé sur un fragment de mandibule de boviné, au Tuc d'Audoubert (Bégouën et al. 2009).

Figure 53 – Fragment de propulseur (présence d’un crochet émoussé) du Mas-d’Azil. Une tête de poulain et une tête de cheval adulte sont sculptées en ronde-bosse aplatie. Une tête de cheval décharnée et sculptée en bas-relief (© RMN-Grand Palais, MAN / Martine Beck-Coppola).

Figure 54 – La plupart des humains figurés sur les plaquettes de La Marche sont de style réaliste, de même que les animaux. A gauche, un humain réaliste (Fuentes 2013), et à droite un félin réaliste (Pales et Tassin de Saint-Péreuse 1969).

Figure 55 – Propulseurs du Mas d’Azil (à gauche) et de Bédeilhac (à droite) portant un faon de bouquetin dans une attitude rétrospective. D’après clichés Vertut et MAN (Sauvet et al. 2008).

Figure 56 – Trois contours découpés d’Enlène (clichés C. Bourdier). Chaque objet se distingue des autres, notamment en raison des traits particuliers du cheval qui est représenté.

Remerciements

Je souhaite avant tout remercier mes directeurs de thèse, Sandrine Costamagno et François Bon, qui ont très largement contribué au plaisir que j'ai pu trouver à mener ce travail.

François Bon est à l'origine de ma carrière d'étudiant en Préhistoire, alors que je n'étais déjà plus étudiant, et que je l'avais été dans un tout autre domaine. Sandrine Costamagno a été mon premier contact avec le Magdalénien et avec la recherche (deux domaines qui ont ensuite fait partie de ma personne). Cette thèse doit beaucoup à nos échanges et discussions, à leur disponibilité, et à leurs qualités scientifiques et humaines.

Mes remerciements vont également à l'ensemble des membres du laboratoire TRACES, et plus particulièrement à ceux de l'équipe SMP3C (et ses doctorants !). Malgré mes doutes, je me suis toujours senti accueilli par ces communautés.

Je remercie également les étudiants et doctorants que j'ai pu croiser avant ce travail de thèse et qui m'ont apporté un soutien direct ou indirect, parfois par l'exemple de leur propre trajectoire dans l'archéologie : Carlos Adan Gil, Amy Hainsworth, Alexandre Lefebvre, Caroline Rufino, Carole Dudognon, Marie-Cécile Soulier, Benjamin Marquebielle, Delphine Kuntz, Jessica Lacarrière, Nadia Castanhié, Jean-Baptiste Fourvel (et de nombreux autres...).

Merci aussi à David Cochard, présent dans mon comité de thèse de seconde année, alors que je me dirigeais vers un travail plus particulièrement focalisé sur la notion d'optimisation. Sa confiance et son

ouverture m'ont été une aide précieuse, et j'espère qu'il trouvera un intérêt à ce qu'est finalement devenue cette thèse.

Merci à Véronique Laroulandie et Mathieu Langlais, avec qui j'ai sérieusement approfondi mes connaissances des fouilles archéologiques et du Magdalénien. Leurs chantiers de fouille de Peyrazet ont été des foyers de discussions et de rencontres particulièrement enrichissants pour cette thèse.

Des remerciements évidents s'adressent à tous mes amis (que je ne peux quand même pas tous citer dans cette rubrique...), toujours prêts à parler d'autre chose (c'est important !), et parfois aussi de Préhistoire. Merci à Thierry qui m'a fait découvrir certains des anthropologues dont les travaux m'ont accompagné tout au long de ce travail (et qui a collaboré à certaines traductions). Merci à Audrey qui a su me convaincre de poursuivre cette thèse alors que je pensais l'abandonner, grâce à l'usage d'arguments peu scolaires et d'autant plus convaincants. Merci à Christophe et Anne pour leurs coups de mains dans la mise en page du manuscrit.

Je remercie aussi les amis qui ont participé à l'élaboration de *l'Abécédaire de la Préhistoire*, qui a constitué un moteur parallèle à la thèse dans l'exploration de la Préhistoire et de ses ouvriers : Christophe, Marlène, Guillaume, Audrey, Saul. Et bien sûr les amis de *Moustoile*, réceptacle principal des épiphénomènes irrationnels de cette thèse : Arnaud, Cristian, Anne-Lise, Simon.

D'autres remerciements évidents vont vers ma famille. Je remercie particulièrement les docteurs de ma fratrie, Marine et Guilhem, qui m'ont aidé pour traverser le gué. Merci à Janine, Alain, Marie-Jo, Canard, Adèle, Paul, Mathieu, Arnaud, Gloria, Nadège, François-Louis pour leur soutien. Merci à tous ceux qui m'ont prêté un logement pour y réaliser des retraites studieuses : François-Louis, Marine et Mathieu à Montpellier, Claire et Jean Pellausy à Port-La-Nouvelle, Alain à Roses, et aussi Marie-Odile et Jean Plassard à Granville (dont l'accueil particulièrement affectueux m'a poussé à les intégrer à la rubrique familiale).

Je remercie Robert Bégouën pour sa confiance et son intérêt. Il nous a permis, avec Camille Bourdier, d'accéder aux contours découpés d'Enlène. Il m'a également ouvert les portes de grottes exceptionnelles à Montesquieu-Avantès et servi de guide tout aussi exceptionnel dans ces lieux. Merci à François-Xavier Chauvière, Morgane Dachary et Frédéric Plassard de leur confiance et de leur collaboration lors de l'étude des mandibules de cheval de l'abri Duruthy. Je remercie également Frédéric Plassard pour les visites poussées et ciblées réalisées dans la chère grotte de Rouffignac.

Un très grand merci est adressé aux relecteurs de ce manuscrit. En premier lieu Sandrine Costamagno et François Bon, qui on lu plusieurs versions d'un texte long et très progressivement finalisé. Leurs

retours m'ont été précieux tout au long de ce processus. Camille Bourdier et Frédéric Plassard m'ont également beaucoup apporté en ce qui concerne notamment la partie dédiée à l'art pariétal (ils m'ont aussi apporté un soutien pour les illustrations).

Il me semble également nécessaire de vivement remercier l'ensemble des auteurs cités dans la bibliographie. J'ai passé de longs moments avec les écrits de certains d'entre eux, et je les considère désormais comme des proches.

Enfin, je remercie particulièrement Anne-Lise qui pourrait réécrire cette thèse bien mieux que moi après toutes les conférences privées auxquelles elle a pu assister (de gré ou de force). Son soutien a été sans faille. Et merci à Lou d'être désormais avec nous. Il est né pendant la rédaction, juste après les considérations concernant les défunts, et avant l'hypothèse d'un cycle...

Le Magdalénien après la Nature, une étude des relations entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen

Ce travail vise à apporter de nouveaux éléments dans la compréhension de la relation entre humains et animaux dans l'une des cultures emblématiques du Paléolithique supérieur européen, le Magdalénien moyen du sud-ouest de la France, à travers le prisme d'une approche conjointe des figurations animalières (et humaines) et des éléments squelettiques animaux (et humains). Le cadre du naturalisme rigide qui présuppose l'opposition des concepts de nature et de culture, ainsi que l'universalité d'un anthropocentrisme, s'avère être une limitation gênante pour une telle entreprise. Nous observons en effet que ces caractéristiques réduisent le champ d'investigation de l'archéozoologie comme de l'étude de l'art figuratif animalier, empêchant en partie d'accéder à la manière dont les collectivités du passé elles-mêmes appréhendaient leur environnement. Nous nous intéressons donc aux postures théoriques qui autorisent une relativisation de l'ontologie naturaliste en reconnaissant une diversité d'ontologies.

Notre projet est de tenter d'identifier le régime ontologique particulier du Magdalénien moyen à travers les vestiges archéologiques qui lui sont attribués – dans le but de préciser la teneur des relations entre humains et animaux pendant le Magdalénien moyen. Le modèle des quatre modes d'identification de Philippe Descola nous semble être le plus adéquat pour entreprendre un tel projet, en raison de la précision de ses définitions et de sa maniabilité.

L'art pariétal du Magdalénien moyen se focalise particulièrement sur les distinctions spécifiques, mais aussi sur l'individuation des animaux et les agissements de chacun, donnant à voir une intentionnalité des animaux. Certaines modalités participent à la mise en relation de ces intentionnalités : le dispositif pariétal, l'utilisation des reliefs naturels et la manière de figurer l'humanité, notamment. Une étude portée sur les vestiges osseux animaux des sites du Magdalénien moyen montre que le schéma global des opérations de boucherie et sa ritualisation supposée s'orientent particulièrement vers l'individualité des animaux et leur subjectivité. Le schéma global de la boucherie concernant les animaux semble trouver un écho avec des pratiques concernant le traitement de certains corps humains. Dans les deux cas, une emphase s'observe dans la minutie et l'intensité des procédés et une sur-représentation des crânes dans les sites d'habitat, pointant un équivalence relative entre les statuts d'humains et de non-humains, ainsi qu'une volonté de désobjectiver les individus par une transformation des formes. Les intentions véhiculées par ces diverses pratiques – dans l'art pariétal, le traitement des corps animaux et humains – nous semblent particulièrement représentatives d'un mode d'identification animiste au sens de Descola, et s'avèrent peu compatibles avec d'autres modes d'identification, y compris le totémisme auquel on associe pourtant régulièrement le Paléolithique supérieur européen. Un schéma global à la coloration animiste apparaît, dans lequel se note l'importance de l'individuation des humains comme des animaux, et l'importance de leurs mises en relation. Diverses formes d'interaction entre individus humains et non-humains pourraient trouver leur place au sein de ce qui semble constituer un cycle intégrant des pratiques visant à l'apparition comme à la disparition de subjectivités animales.

Mots clés : *Magdalénien moyen ; Animal ; Ontologie ; Individus.*

Magdalenian after Nature, a study of human-animal relationships during the Middle Magdalenian

The aim of this work is to bring new elements to our comprehension of human-animal relationships in one of the emblematic cultures of the European Upper Palaeolithic, the Middle Magdalenian of south-western France, through a two-pronged approach treating animal (and human) depictions and animal (and human) skeletal remains. Rigid naturalism, which presupposes an opposition between nature and culture, as well as the assumed universality of anthropocentrism, are limiting to this endeavor. These intellectual frames of reference confine the realms of investigation of both archaeozoology and the study of figurative art, impeding in part our ability to access the ways in which communities of the past apprehended their own environment. We concentrate therefore on theoretical postures that authorize the relativization of naturalistic ontology while all the same recognizing a diversity of ontologies.

Our project is therefore an attempt to identify the specific ontological system of the Middle Magdalenian via its attributed archaeological remains – with the objective of determining the nature of human-animal relationship during the Middle Magdalenian. Philippe Descola's model of four modes of identification seems to us to be the best adapted approach for such an enterprise, as it provides precise definitions that are easily employed.

Middle Magdalenian parietal art focuses particularly on very specific distinctions, but also on the individuation of animals and their respective behaviours, seeming to bring out the depicted animals' intentionality. Certain methods participate in the linking of these intentionalities: notably the parietal plan, the use of natural reliefs, and the way humanity is represented. A study focusing on skeletal animal remains from Middle Magdalenian sites shows that the general pattern of butchery operations and its supposed ritualization is particularly oriented towards animal individuality and subjectivity. This generalized butchery pattern of animals shows parallels with the treatment of certain human remains. In the two cases, a particular emphasis is seen in the minutia and intensity of procedures and an over-representation of skulls in habitat sites, indicating a relative equivalence between the status of humans and non-humans, as well as a desire to reduce the subjectivity of individuals via the transformation of forms. The intentions conveyed by these diverse practices – in parietal art, and in the treatment of animal and human remains – seem particularly representative of Descola's animist mode of identification, and appear to be incompatible with other modes of identification, including totemism, which we often associate with the European Upper Palaeolithic. A globalized theme of animist bent appears, in which the individuation of humans as animals seems important, as is their linkage. Diverse forms of interaction between human and non-human individuals may have found their place in what appears to constitute a cycle integrating practices underlining the apparition and disappearance of animal subjectivity.

Keywords : *Middle Magdalenian ; Animal ; Ontology ; Individuals.*