L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

227-228 | 2018

Varia

Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes

Charles Stépanoff

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/32370>

DOI : 10.4000/lhomme.32370

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2018

Pagination : 123-152

ISBN : 978-2-7132-2735-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes », *L'Homme* [En ligne], 227-228 | 2018, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/32370> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.32370>

Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes

Charles Stépanoff

QUAND ET comment s'est constitué le singulier rapport à la nature, fait d'appropriation et d'exploitation, qui caractérise l'Occident et qui s'est étendu ces derniers siècles à travers tous les continents au point d'apparaître aujourd'hui comme responsable d'une crise écologique globale ? Deux ouvrages récents viennent proposer une « généalogie » des schèmes relationnels de notre modernité à partir de deux enquêtes aux thèmes très différents, mais qui présentent néanmoins d'intéressants parallèles pour l'anthropologue. Tout sépare à première vue ces deux essais : le premier, *Ce que l'art préhistorique dit de nos origines*, œuvre d'un préhistorien, Emmanuel Guy, porte sur l'interprétation de l'art des grottes paléolithiques, tandis que le second, *Les Diplomates*, écrit par un philosophe de l'environnement, Baptiste Morizot, concerne l'écologie du loup et ses rapports avec les humains. Pourtant, les deux enquêtes proposent des interprétations profondément nouvelles du regard occidental sur la nature et de son histoire. Pour Baptiste Morizot, « il faut reprendre à neuf la généalogie de qui nous sommes, dans nos relations constitutives au vivant en nous et hors de nous », en retrouvant les événements à l'origine de notre « humanité occidentale » (p. 304). Pour Emmanuel Guy, il s'agit de chercher « aux sources de la civilisation occidentale » (p. 308), ce « moment décisif où les hommes ont commencé à se détacher de la nature pour mieux se l'approprier » (p. 312).

À propos de : Emmanuel Guy, *Ce que l'art préhistorique dit de nos origines*, Paris, Flammarion, 2017 (« Au fil de l'histoire ») ; et Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016 (« Domaine sauvage »).

Je remercie Laurent Berger, Baptiste Morizot et Jean-Denis Vigne pour leur lecture de ce texte et leurs précieux commentaires.

Leurs analyses conduisent les deux auteurs à explorer dans la préhistoire les racines de la modernité occidentale, faisant des innovations économiques du Paléolithique supérieur et du Néolithique les fondements de notre métaphysique moderne qui sépare l'humain des plantes et des animaux et fait de ceux-ci une source de matières premières à exploiter. La modernité s'avérerait ainsi beaucoup moins moderne qu'on ne l'imaginait. Mais ces généalogies au long cours ont leurs risques. Lire l'histoire de l'Occident comme le déploiement d'une essence millénaire, n'est-ce pas le dédouaner de ses responsabilités écologiques actuelles? Peut-on tenir pour des détails secondaires dans la formation de l'ontologie naturaliste moderne l'avènement de l'État, du marché et de l'agriculture industrielle qui les nourrit? Est-il légitime de considérer les modes de subsistance de la préhistoire comme des indices fiables d'une ontologie définie?

Les deux ouvrages puisent une grande part de leur inspiration dans l'anthropologie sociale, en particulier dans les travaux de Philippe Descola et d'Alain Testart. C'est une occasion précieuse d'apprécier ce que l'anthropologie fait à l'archéologie préhistorique et à la philosophie. Sans pouvoir ici rendre justice aux réflexions ambitieuses et originales de ces deux auteurs, nous nous concentrerons sur ce que cette utilisation de concepts anthropologiques par des disciplines voisines nous apprend sur nos modèles et en quoi ce détour peut nous permettre de percevoir leurs zones d'ombres et d'envisager de nouveaux territoires d'investigation.

Le paradoxe de l'art des grottes

L'ouvrage d'Emmanuel Guy entreprend, à travers un panorama magistral des données archéologiques disponibles, une révision radicale de notre vision des sociétés du Paléolithique supérieur et de leurs énigmatiques peintures pariétales. Largement relayée dans la presse grand public, son hypothèse est que l'art des grottes, fruit de sociétés inégalitaires, aurait été au service d'une élite « paléocapitaliste ». Le *Nouvel Obs* résume l'idée en titrant : « Lascaux, c'était déjà Versailles »¹.

Par cette nouvelle interprétation, Emmanuel Guy entend apporter une solution à une vieille énigme des grottes ornées qui avait été repérée par André Leroi-Gourhan. Le grand mystère de ces images, c'est leur façon d'être, pour l'observateur occidental contemporain, à la fois extrêmement familières et étranges au plus haut point. Familières, elles le sont par le réalisme de la représentation des sujets qui les rend plus proches de la peinture de la Renaissance que de la plupart des arts connus des autres

1. Cf. *L'Obs*, 16 novembre 2017, n°2767.

sociétés de chasseurs-cueilleurs, marqués par plus de schématisme. Mais, inversement, l'art des grottes nous est plus radicalement étranger que tous les courants artistiques connus, y compris des chasseurs-cueilleurs, par son désintérêt marqué pour la figure humaine et par l'absence résolue de scènes narratives associant différentes espèces. Alors que les animaux sont exécutés avec une somptueuse précision, l'homme, en cette aube de l'art, ne se représente que de façon fragmentaire et schématique. Ce choix est d'autant plus déconcertant que les arts d'autres populations de chasseurs-cueilleurs, préhistoriques plus tardives ou modernes, abondent en scènes de prédation, de chasse ou de guerre.

Dans un ouvrage publié à titre posthume, Alain Testart (2016) s'est attelé à cette énigme en proposant une interprétation totémiste renouvelée : si les humains sont absents et s'il n'y a pas de scènes, c'est parce que les animaux sont des symboles classificatoires représentant différents groupes humains. Ce totémisme sociologique de l'art des grottes vient à l'appui de l'hypothèse d'une proximité entre les sociétés paléolithiques et celles des Aborigènes d'Australie qui auraient en commun l'absence de richesse et d'ostentation, et une orientation plus spirituelle que technique et matérielle (Testart 2012). Or, comme le note Emmanuel Guy à juste titre, cette interprétation laisse dans l'ombre un aspect capital de l'énigme, à savoir le puissant réalisme de l'art des grottes, lequel ne trouve aucun écho dans le schématisme délibéré de l'art australien. Il souligne qu'une telle maîtrise ne saurait être atteinte sans un long apprentissage et donc une forme de spécialisation des artistes. « Or qui dit spécialisation dit nécessairement inégalité sociale », argumente-t-il (p. 18). En effet, historiquement le naturalisme a toujours eu pour terreau des sociétés fortement hiérarchisées (la Grèce athénienne, la Renaissance florentine). Peut-on dès lors imaginer que, dès avant la révolution néolithique, les sociétés de chasseurs-cueilleurs du Paléolithique supérieur aient été moins égalitaires qu'on ne le présume habituellement ? L'art pariétal glorifiait-il une élite sociale ?

Telles sont les vastes questions auxquelles Emmanuel Guy tente de répondre en passant les données les plus récentes de l'archéologie au crible des catégories théoriques constituées par Alain Testart dans ses premiers travaux. La réflexion du préhistorien est centrée sur la notion de chasseurs-cueilleurs stockeurs développée dans l'ouvrage fondamental *Les Chasseurs-cueilleurs, ou l'Origine des inégalités* (1982). Rappelons qu'Alain Testart y met en évidence l'existence d'un vaste ensemble de sociétés dont l'économie est fondée sur un stockage à grande échelle de ressources alimentaires sauvages. Ces économies s'épanouissent dans des écosystèmes à forts contrastes saisonniers, où la disette hivernale et l'abondance estivale encouragent la constitution de réserves. Le stockage à grande échelle entraîne

généralement une sédentarisation et tend à favoriser le développement d'inégalités économiques et sociales. L'exemple-phare est celui des sociétés de chasseurs-pêcheurs sédentaires de la côte Nord-Ouest américaine, qui pratiquent un stockage massif du saumon et connaissent aristocratie, privilèges, esclavage, ainsi qu'un art raffiné renommé qui a enrichi les collections des musées occidentaux. Souvent décrits comme des exceptions dans les théories anthropologiques, les chasseurs-cueilleurs stockeurs sont en réalité fort nombreux à travers l'hémisphère nord, ce qui conduit Alain Testart à battre en brèche l'image idéalisée de chasseurs-cueilleurs uniformément nomades et égalitaires.

Les auteurs des grottes de Chauvet et de Lascaux ont-ils pu être eux aussi des stockeurs ? La réponse d'Alain Testart était négative, car il voyait une apparition plus tardive, mésolithique, de l'économie de stockage. Mais, Emmanuel Guy peut s'appuyer sur les analyses d'un autre théoricien, Brian Hayden, qui a déjà emprunté à Alain Testart son modèle des chasseurs-cueilleurs stockeurs pour l'étendre au Paléolithique supérieur et imaginer les grottes comme des sanctuaires de sociétés secrètes élitistes (Hayden 2003). Les hypothèses de cet archéologue canadien, certes novatrices, ont cependant pour l'anthropologue le gros défaut de se fonder sur une conception étonnamment naïve et ethnocentrique des motivations humaines. Pour expliquer l'origine des inégalités, Brian Hayden ajoute aux facteurs identifiés par Alain Testart, que sont la production de surplus alimentaires et leur transformation en prestige, l'action d'individus portés à favoriser leurs propres intérêts et motivés par l'appétit du gain. Dans toutes les sociétés, en effet, naîtraient des individus génétiquement déterminés à être avides, agressifs et accumulateurs, ou « personnalités triple A » (Hayden 2013 : 48-51). Sans endosser ces spéculations, Emmanuel Guy semble cependant adhérer à la vision de Brian Hayden lorsqu'il affirme qu'une activité contraignante comme une production artistique somptueuse, si elle n'est pas motivée par la survie, doit avoir pour ressort des « intérêts économico-politiques » (p. 292).

Mais ni Testart ni Hayden n'avaient entrepris, pour répondre à la question du contexte socio-économique des sociétés de l'époque de Chauvet et Lascaux, l'immense panorama accompli par Emmanuel Guy à partir des données archéologiques. C'est l'apport le plus précieux de l'ouvrage qui offre une remarquable synthèse des données disponibles, y compris celles de l'archéozoologie, de la paléobotanique et de la biogéochimie, à travers l'Europe occidentale et orientale et jusqu'au Moyen-Orient. Ainsi, un faisceau d'arguments plaide pour une certaine sédentarité au Paléolithique supérieur en Europe : gibier chassé tout au long de l'année, domestication du chien, inhumation de défunts dans l'habitat en Europe centrale, occupations plurisaisonnnières de sites du Bassin aquitain, fabrication de farines de

végétaux, grand essor de la pêche aux salmonidés au Magdalénien (milliers d'arêtes retrouvées dans l'Hérault), exploitation probable des milieux marins.

L'existence de riches sépultures comme celle de Sungir en Russie et la découverte récente de pratiques funéraires à l'intérieur des cavités ornées contrastent avec une majorité de restes humains abandonnés en contexte détritique, suggérant la possibilité d'un traitement privilégié de certains individus, et donc, pour Emmanuel Guy, d'une « noblesse » paléolithique. Dès lors, il propose de voir dans l'investissement considérable que manifeste la perfection formelle des peintures pariétales un art au service d'une élite, visant à asseoir ses revendications sur les territoires de pêche et de chasse les plus productifs. De fait, les sites ornés se trouvent dans l'ensemble répartis dans une zone à forte biomasse à travers l'Eurasie et leur implantation topographique locale correspond souvent à des lieux stratégiques sur le plan cynégétique et halieutique. Les animaux des grottes pourraient ainsi avoir le rôle d'emblèmes de clans aristocratiques revendiquant la propriété de territoires environnants. Cette hypothèse permettrait de rendre compte du paradoxe de l'art pariétal : sa grande qualité serait due à l'existence d'artistes entretenus par une élite et son absence de narrativité s'expliquerait par sa fonction héraldique.

Emmanuel Guy mène, en outre, d'utiles comparaisons avec des sites extra-européens. Les découvertes récentes concernant le Kébarien montrent, avec un haut degré de certitude, qu'au Levant on vivait de façon quasi sédentaire, on stockait des graines, on en faisait de la farine et on expérimentait la culture des céréales, tout cela quelques millénaires avant Lascaux et plus de 10 000 ans avant le Néolithique. Le cas des gravures de Qurta, dans la vallée du Nil, vient apporter un exemple convaincant de corrélation probable entre production artistique et stockage de poissons dans un contexte semi-sédentaire. Si les indices sont moins nets en Europe, ces sites orientaux permettent néanmoins d'envisager la possibilité d'économies comparables aux mêmes époques.

Stockage sans hiérarchie

Si la pratique du stockage et de formes de semi-sédentarité paraît vraisemblable, les preuves d'existence d'une noblesse avancées par Emmanuel Guy sont moins convaincantes. Un contexte semi-sédentaire implique souvent une organisation sociale à géométrie variable peu compatible avec la hiérarchisation uniforme et pérenne qu'exige une aristocratie (Wengrow & Graeber 2015). Pour ce qui est des tombes exceptionnelles du Gravettien, des analyses récentes de paléopathologie ont montré que l'on y retrouvait régulièrement des individus présentant des malformations physiques (Formicola 2007). Plus

anciennement encore, au Paléolithique moyen, à une époque où Emmanuel Guy n'envisage pas de stockage ni de hiérarchie sociale, un enfant a reçu à Qafzeh (Israël) un traitement funéraire particulier, avec dépôt d'une ramure de cervidé : or, cet enfant s'est récemment avéré frappé de probables troubles neurologiques (Coqueugniot *et al.* 2014). Plutôt qu'une étrange noblesse recrutée parmi les invalides, il paraît plus crédible d'imaginer un traitement rituel de la singularité physique et comportementale, dont on connaît bien d'autres exemples dans l'ethnographie (Stépanoff 2014).

Revenons donc sur un moment-clé de l'argumentation d'Emmanuel Guy : l'économie de stockage implique-t-elle nécessairement le développement de hiérarchies sociales ? Pour Alain Testart, le lien est effectif : « ces sociétés de pêcheurs ont une tendance *intrinsèque* à développer des inégalités sociales » (1982 : 15). Emmanuel Guy en retient l'idée d'un « déterminisme du milieu sur l'économie et, à travers elle, sur la vie sociale qu'il paraît difficile de contester » (p. 297). La preuve de ce déterminisme écologique réside dans l'analogie établie par Testart et reprise par Guy entre les sociétés de l'Extrême-Orient sibérien et celles de la côte Nord-Ouest. De part et d'autre du Pacifique Nord, une même abondance saisonnière de salmonidés aurait favorisé des systèmes de stockage et des stratifications sociales également hiérarchisées.

Or, un examen attentif de l'ethnographie amène à remettre en cause cette assimilation. Certes au Kamtchatka et dans le bas Amour, les salmonidés, ressource économique majeure, sont stockés sous toutes les formes possibles : séchés, fermentés, fumés, réduits en poudre. Aujourd'hui encore les pêcheurs autochtones du Kamtchatka conservent le poisson séché dans des greniers sur pilotis. Mais voit-on une aristocratie héréditaire, des droits sur des territoires de pêche, des potlatch, un art monumental grandiose chez les peuples paléosibériens de la région (populations autochtones de la région, rejointes plus récemment par les Altaïques qui pratiquent l'élevage) ? Non, on n'en trouve aucune trace.

Prenons l'exemple des Itelmen (Kamtchadal), tels qu'on les connaît par l'excellente description de Stepan P. Kracheninnikov au XVIII^e siècle (1767). Les différences économiques induites par le stockage du poisson ne donnent lieu qu'à une autorité sociale très limitée. Les individus aisés sont écoutés attentivement, mais ne peuvent donner aucun ordre ni punir quiconque. Aucune ostentation dans le mobilier ou l'habit ne permet de distinguer un riche de ses voisins moins fortunés. Contrairement aux usages de la côte Nord-Ouest, il n'existe pas chez eux de paiement du prix de la fiancée, fonction première d'une richesse socialement utile selon Alain Testart (2012). C'est le service pour la fiancée qui est pratiqué, c'est-à-dire une longue période durant laquelle le prétendant vient aider les parents de

sa promise (Kracheninnikov 1767 : 111-112). Faut-il regarder les Itelmen comme une exception ? Non, car leurs voisins chasseurs-pêcheurs sédentaires, Koriak, Chukch et Yukaghir de la forêt, ont tous également pour prestation matrimoniale le service pour la fiancée. Même chez ceux des Koriak et des Chukch qui ont adopté le pastoralisme du renne, il faut servir son beau-père et payer de sa personne pour se marier. De même, les richesses n'ont aucune utilité pour compenser un meurtre : seul le sang efface la dette de sang.

Plus au sud, la société nivkh admet la possibilité de prix de la fiancée, cependant, ici non plus, on ne voit pas de patriarches, de classe dominante ni aucune autorité structurelle. La prospérité des individus riches est conçue comme l'effet de leurs efforts et de leurs qualités personnelles : intelligence, zèle, force et chance due au respect des obligations rituelles. La chance obtenue par un tel individu résulte d'une faveur des esprits à l'ensemble du clan, c'est pourquoi le riche est tenu de partager ses ressources et d'ouvrir sa maison à quiconque a faim. Les riches sont plus aptes à organiser des fêtes de l'ours, grands festins au cours desquels un ours captif est abattu et mangé. Mais ces fêtes se distinguent des potlachs en ce qu'elles ne sont nullement associées à des revendications compétitives sur des privilèges, gardant pour visée première l'entretien de bonnes relations entre les humains et les « hommes de la montagne », c'est-à-dire les ours. Accaparer des biens et des privilèges est une attitude réprouvée par l'éthique nivkh ; elle vaudrait à celui qui s'en rendrait coupable un mépris généralisé qui lui ferait perdre toute autorité (Shternberg 1999 [1905] ; Kreinovich 1973).

À la différence des nobles de la côte Nord-Ouest, les individus fortunés de l'Extrême-Orient sibérien ne prélèvent pas de tribut ni ne s'accaparent de territoires productifs, et ne forment pas une classe héréditaire. Sur la côte Nord-Ouest, ce sont les gens du commun qui sont endettés envers le chef à qui ils doivent un tribut régulier ; dans l'Extrême-Orient sibérien, c'est l'individu fortuné qui est endetté envers les membres de son clan et leur doit nourriture et soutien. L'existence de formes d'esclavage ne doit pas tromper. Chez les chasseurs-pêcheurs sédentaires de cette région, les esclaves sont en fait des prisonniers étrangers qui ne peuvent pas être mis à mort, comme ils le sont sur la côte Nord-Ouest américaine ou, à l'ouest, chez les riches pasteurs iakoutes de Sibérie centrale. Les peuples de l'Extrême-Orient sibérien nous apprennent que l'économie de stockage n'implique pas nécessairement de stratification sociale, ni de domination politique. La labilité des positions sociales révèle un système de relations hétérarchique plutôt que hiérarchique. On retiendra, en outre, que la quête de l'intérêt matériel personnel, que Brian Hayden et Emmanuel Guy estiment être le moteur principal de l'évolution sociale, est réprouvée chez ces populations et disqualifie ceux qui en font preuve.

Il n'y a ainsi pas de loi absolue telle que : économie de stockage entraînerait hiérarchie sociale. Rien n'oblige donc d'attribuer une noblesse aux chasseurs-cueilleurs du Paléolithique supérieur en Europe, même si on leur reconnaît des tendances au stockage et à la sédentarité. La faiblesse des signes d'inégalités devrait inciter à chercher une source de comparaison dans les contextes hétérarchiques de l'Extrême-Orient sibérien plutôt que du côté des sociétés hiérarchiques de la côte Nord-Ouest.

Voyons un bref instant ce qu'il en est de l'art dans les sociétés de cette région. Y trouve-t-on des productions figuratives qui pourraient être comparées à celles du Paléolithique supérieur européen ? Confirmant les intuitions d'Emmanuel Guy, c'est dans le groupe où la richesse joue le rôle social le plus prononcé, chez les Nivkh, que l'on voit se développer des images animalières d'un réalisme remarquable. Mais révèlent-elles un *ethos* de domination de la nature ? Il s'agit de sculptures sur des plats en bois utilisés lors des fêtes de l'ours, où sont figurés de véritables portraits d'ours individuels présentant différentes attitudes. Pour leurs utilisateurs, ces images sont associées au récit de la chasse et de la mise à mort de l'ours, cependant ces scènes n'apparaissent que de façon elliptique puisqu'aucun humain n'est jamais représenté. Un interdit commun dans la région empêche de faire figurer des humains à côté de non-humains respectés. Seules sont admises dans ces sculptures des images d'empreintes de pas suggérant les mouvements des chasseurs et des chiens. La mise à mort elle-même n'apparaît pas. Ces plats sont une propriété collective du clan, conservée dans une remise sacrée à côté des crânes de tous les ours abattus (Ivanov 1937 ; Kreinovich 1973).

Sans prétendre proposer une nouvelle clé d'interprétation de l'art des grottes, l'exemple nivkh nous permet d'élargir le champ des hypothèses envisageables. Il montre que des images formellement non scéniques peuvent néanmoins être pour leurs auteurs supports de mémorisation d'un récit. André Leroi-Gourhan (1965), tout en reconnaissant que les images des grottes ne racontent pas d'histoire, présumait qu'elles devaient accompagner des récits, c'est pourquoi il les nommait « mythogrammes ». Dès lors, le caractère souvent individualisé des portraits d'animaux dans l'art magdalénien (Birouste 2018) peut laisser imaginer qu'ils ont été associés à des épisodes cynégétiques mémorables. Il est possible que, comme chez les Nivkh, le respect dû à l'animal ait exclu de l'insérer dans une scène explicite face à des chasseurs. De très nombreuses sociétés interdisent l'usage du terme « tuer », jugé irrespectueux, pour désigner la mise à mort du gibier. À Tuva, on « rend une visite » à l'ours, en vénerie française on « sert » le cerf. Il est donc concevable que, dans divers contextes culturels, le tabou linguistique ait pu s'accompagner d'un tabou pictural.

Un autre trait intéressant de l'exemple nivkh est qu'il nous montre un art réaliste, accompli par des individus talentueux, nullement professionnels, dont les œuvres ne sont pas appropriées par une élite (il n'en existe pas dans la société nivkh), mais partagées par un groupe de filiation. De sorte que la spécialisation n'implique pas nécessairement des discriminations sociales sur le modèle des artistes financés par des princes comme à Florence.

Un naturalisme en germe ?

Un inconvénient de la méthode d'investigation d'Emmanuel Guy, particulièrement sensible dans son ambitieuse conclusion générale, est son dualisme opposant deux socio-ontologies entre lesquelles l'art des grottes devrait choisir son camp. Sa réflexion, qui puise à la fois dans les classifications sociologiques d'Alain Testart et les ontologies de Philippe Descola, met en contraste deux rapports à la nature très différents, celui des sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades et celui des sociétés agricoles, devenues plus tard industrielles et modernes. Les nomades égalitaires seraient marqués par un « sentiment d'unité entre humains et non-humains » (p. 309, note 1), tandis que les sociétés connaissant la production alimentaire favoriseraient la possessivité à l'égard du milieu naturel et le progrès technique. La thèse d'Emmanuel Guy est que l'art paléolithique révèle un univers plus proche des sociétés modernes que des chasseurs nomades.

Mais ce raisonnement s'appuie sur un singulier malentendu, car il repose sur le mode de pensée des chasseurs nomades tel qu'il est illustré par l'ethnographie de Philippe Descola concernant les Achuar. Or, ces derniers sont aussi des horticulteurs, pratiquant l'essartage sur brûlis et maîtrisant une soixantaine de cultivars qui leur offrent la majeure part de leur alimentation. Fondée sur la production plus que sur la collecte, leur subsistance, qui implique un changement de site d'habitat tous les 10-15 ans, est plus proche de l'agriculture itinérante des sociétés néolithiques européennes (sur laquelle nous reviendrons à propos de l'ouvrage de Baptiste Morizot) que des chasseurs-cueilleurs nomades d'Australie. Philippe Descola souligne justement, à l'exemple de l'économie achuar, que « la domestication des plantes n'est pas nécessairement le premier pas dans un engrenage productiviste menant inéluctablement à l'aliénation économique » (1986 : 386).

Toujours est-il que, pour Emmanuel Guy, le réalisme artistique paléolithique porte « viscéralement en lui les germes de ce rapport d'appropriation du milieu naturel propre à la mentalité occidentale » (p. 311). C'est que, on l'a compris, les animaux représentés n'ont pas leur valeur en soi mais en tant que signes de classifications et de pouvoirs humains. On se souvient qu'Alain Testart raisonne de la même manière lorsqu'il prend comme modèle

la fable de *La Cigale et la Fourmi* dans laquelle chaque espèce figure un type humain (2012, 2016). L'exemple est bien malheureux car, d'après l'entomologiste Jean-Henri Fabre, tous les gamins du Midi savent que cette fable n'a aucun fondement dans les mœurs des insectes. Les chasseurs-cueilleurs paléolithiques, si fins observateurs des animaux comme le montre leur art, percevaient-ils les habitants non humains de leur milieu comme de simples signes symbolisant des hommes, à la façon des gens de cour du XVII^e siècle? C'est bien peu probable et le croire serait leur imputer de façon anachronique notre anthropocentrisme moderne.

Là où Emmanuel Guy s'éloigne d'Alain Testart, c'est en attribuant aux Paléolithiques de la richesse. Ainsi les animaux-signes seraient-ils des symboles héraldiques d'une noblesse qui revendique un pouvoir à la fois social et cosmique. En effet, « en représentant la nature (même limitée au règne animal) aussi scrupuleusement, l'homme affirme sa suprématie sur le monde » (p. 312). Dans l'art des grottes se manifeste un regard d'observateur déjà gros du « rationalisme de la pensée occidentale » (*id.*). Par son réalisme objectivant, l'image se dépouille de sa portée symbolique et religieuse pour se faire affirmation politique, légitimant les prérogatives privées d'une élite. Cet art qui se « sécularise » s'avère par là même d'une grande modernité et c'est ce qui explique pourquoi il nous touche (p. 315).

Dans cette conclusion de l'ouvrage, trop nombreuses sont les projections anachroniques de conceptions, dont la naissance dans l'histoire des idées de l'Occident n'a que quelques siècles. Le traitement « réaliste » des animaux ne fait pas un « naturalisme » tel qu'on le connaît dans la peinture occidentale moderne. Si l'exécution individuelle des animaux des grottes est d'une précision minutieuse, y fait en revanche absolument défaut tout souci d'objectiver un contexte, un paysage, une nature comparable au *Paysage montagneux avec un dessinateur* de Roelandt Savery vers 1606, dans lequel Philippe Descola relève la manifestation d'une ontologie naturaliste naissante (2005 : 91-93).

Le modèle des Indiens de la côte Nord-Ouest, suivi par Emmanuel Guy en matière économique, devrait également décourager l'idée d'une objectivation naturaliste. En effet, les mâts héraldiques (comme le « Mât de l'ours » présenté au musée du quai Branly, ou celui du « Saumon-chien ») ne parlent pas de domination de l'homme sur la nature, mais de métamorphoses d'humains en animaux, ou de saumons vivant comme des humains dans des villages (Berlo & Phillips 2006 [1998] : 204); bref, ils illustrent un mode de pensée résolument animiste et perspectiviste semblable à celui de leurs voisins Inuit et Athapascans, chasseurs-cueilleurs non stockeurs. Au passage, on voit que les saumons, regardés comme des personnes, sont loin pour les Indiens de se réduire à des biens économiques accumulables,

comme ils apparaissent dans les raisonnements de Testart et de Guy. Quant aux célèbres masques à transformation kwakiutl, ils sont l'exemple même d'un mode de figuration animiste selon laquelle la corporéité des animaux recèle une intériorité humaine (Descola 2010 : 26). Si les Indiens de la côte Nord-Ouest ou les Paléoasiates doivent servir de modèles pour comprendre l'économie des hommes du Paléolithique supérieur, c'est aussi vers eux que l'on devrait se tourner pour imaginer leur ontologie, plutôt que vers les banquiers florentins. Nous verrons que, sur le plan des ontologies, l'émergence de la ville, du marché et de l'État crée des ruptures bien plus radicales que le stockage.

Du reste, comment attribuer une soif de domination de la nature à des artistes paléolithiques quand la seule scène d'interaction entre humain et animal qu'ils aient daigné nous laisser dans les grottes, la fameuse scène du puits de Lascaux, représente un homme qui semble avoir été renversé par un bison². S'ils se concevaient comme des maîtres du monde, pourquoi n'ont-ils pas simplement couvert les parois des grottes de vigoureux hercules terrassant des taureaux comme dans l'art grec ?

En somme, l'essai d'Emmanuel Guy pose une question capitale rarement abordée de front, celle du cadre social et psychologique favorisant l'efflorescence des images. L'auteur démontre brillamment l'existence de liens entre art et ressources économiques. Mais, cette question aurait mérité d'être posée de façon comparative dans d'autres contextes historiques et ethnographiques, où l'on voit certains groupes s'entourer d'une multitude de figures alors que d'autres s'en abstiennent. Or, les hypothèses avancées, toujours d'ailleurs avec une louable prudence, semblent limitées par des catégories manquant de nuances et par un déterminisme économique rigide, qui font des Paléolithiques des embryons de capitalistes modernes. Ce sont des problèmes du même ordre que nous allons rencontrer dans l'ouvrage de Baptiste Morizot.

Sur les pas du loup

Les Diplomates offre à l'anthropologie sociale ce que la philosophie peut lui apporter de meilleur, une remise en cause de cadres conceptuels familiers mais étriqués, et des propositions de nouveaux paradigmes pour repenser ses matériaux et y découvrir des connexions insoupçonnées. L'anthropologie se débat en effet depuis quelque temps avec certains de ses paradigmes fondateurs, résumés dans les dualismes opposant nature et culture, animalité

2. Songeons aussi à la plaquette gravée magdalénienne du Mas d'Azil (Ariège) représentant un homme terrassé par un ours (Duhard 1992 : 293, fig. 4).

et humanité, biologie et sciences sociales, etc. Mais chassez la nature-culture par la porte, elle revient par la fenêtre. Car force est de constater que nous manquons cruellement de concepts permettant de penser en dehors de ces dichotomies.

Contre un darwinisme mal compris qui réduit les relations entre les êtres à la loi du plus fort, Baptiste Morizot montre que l'évolution laisse toute leur place aux intentionnalités dans le vivant. En s'appuyant sur les observations des éthologues de terrain, il démontre de façon définitive que les loups sont mieux compris lorsqu'on leur reconnaît des capacités d'apprentissage, l'utilisation de signes symboliques et une histoire politique, dont il relate les drames shakespeariens. L'approche scientifique objectivante et l'approche intentionnelle n'ont plus à s'opposer puisque, au contraire, l'une serait incomplète sans l'autre. À la place de notre « carte ontologique » classique qui divise le vivant entre le monde naturel des animaux et le monde intentionnel des hommes, Baptiste Morizot suggère de concevoir une « épistémologie animiste » reconnaissant l'intentionnalité et la capacité d'apprentissage des animaux, doublée d'un « chamanisme méthodologique » consistant à adopter le point de vue animal pour mieux le comprendre et constituer avec lui une cohabitation mutualiste. S'il emprunte leurs « ontologies » aux anthropologues, Baptiste Morizot leur fait donc, sans le dire, un pied de nez en démontrant qu'elles ne sont pas aussi incompatibles qu'ils le postulent généralement. Son projet épistémologique éco-évolutionniste, qui entend « réenchanter le monde » en reconnaissant l'existence de subjectivités animales, consiste en « une hybridation des jeux épistémologiques animistes et naturalistes », tout simplement parce que les données empiriques l'exigent (p. 200).

Cette nouvelle épistémologie, très convaincante et réellement prometteuse, se propose de venir en remplacement de la « carte ontologique » dont l'Occident est porteur et dont la crise écologique actuelle montre qu'elle a atteint ses limites. Mais c'est dans le diagnostic que Baptiste Morizot établit à propos de cette carte que nous trouvons un profond malentendu, et c'est sur celui-ci que nous allons porter notre attention. Selon Morizot, cette métaphysique nous enferme dans un rapport au vivant caractérisé par une partition entre une animalité domestique dominée et une faune sauvage ennemie. Une telle conception serait « enracinée dans l'agro-pastoralisme néolithique, dont nous ne sommes, sur certains points, jamais revenus » (p. 31), c'est pourquoi elle est nommée « carte ontologique néolithique » ou « mentalité héritée de la révolution néolithique » (*id.*).

Baptiste Morizot s'appuie sur les analyses d'André-Georges Haudricourt pour définir la relation néolithique au vivant comme une « action directe positive ». L'action de contrôle et de protection du berger sur le troupeau

a produit ce que Haudricourt appelle un mouton « surdomestiqué » : un mouton écologiquement défaillant, incapable de fuir et de se défendre, et devenu ainsi la proie privilégiée du loup. Pour Baptiste Morizot, ce rapport à la nature « exige que soit hétéronomisé (c'est-à-dire rendu éco-éthologiquement dépendant, immature, servile) le vivant autrement autonome qu'on entend *ensuite* conduire et protéger. C'est l'essence de la domestication pastorale » (p. 75). L'action directe positive a dès lors entraîné « un des événements ontologiques les plus structurants de l'humanité occidentale » en inaugurant « une guerre contre toute une série d'espèces qui n'ont pas accepté le joug de la domestication » (p. 77). Désormais, le vivant sera divisé entre des esclaves et des alliés d'un côté, et des ennemis de l'autre. Cette perspective doit donc nous amener à reconnaître que « notre guerre contre le loup est le produit de notre action » (*id.*).

La critique de la domestication connaît une popularité croissante chez de nombreux intellectuels et dans les médias. Les essais qui dénoncent le désastre moral et écologique enclenché au Néolithique se succèdent et se ressemblent (Diamond 1987 ; Oelschlaeger 1991 ; Shepard 1996 ; Harari 2014 ; Lestel 2015 ; Scott 2017). Particulièrement séduisante pour les philosophes semble l'idée que les désastres moraux et écologiques de l'agriculture industrielle dériveraient moins de changements techniques et politiques de ces derniers siècles que du déploiement programmé d'une métaphysique néolithique (Burgat 2017). Paul Shepard est certainement l'auteur qui a le plus popularisé ce scénario, régulièrement repris dans de nombreux essais (dont celui de Morizot). Selon lui, « in the ideology of farming, wild things are enemies of the tame ; the wild Other is not the context but the opponent of "my" domain » (1996 : 178).

L'hypothèse d'une origine préhistorique de notre schème moderne de relation au vivant est assurément séduisante, mais il s'agit d'une question empirique pour laquelle nous devrions solliciter en priorité l'aide de nos camarades archéologues avant de revenir en discuter avec nos amis philosophes.

Retour sur Haudricourt

L'immense influence du célèbre article « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » (Haudricourt 1962) mérite qu'on y fasse un détour pour mieux cerner la question. André-Georges Haudricourt y propose un parallèle entre l'élevage du mouton né dans le monde méditerranéen néolithique et le « traitement pastoral de l'homme » dans les royaumes antiques (sans d'ailleurs évoquer les millénaires qui séparent ces époques). Parangon d'une forme d'assujettissement paternaliste, le

berger nourrit son troupeau, le guide à chaque pas et le protège du loup : « Son action est directe : contact par la main ou le bâton, mottes de terre lancées avec la houlette, chien qui mordille le mouton pour le diriger. Son action est positive : il choisit l'itinéraire qu'il impose à chaque moment au troupeau » (*Ibid.* : 42). Ce pouvoir unilatéral du berger sur le mouton est mis en contraste avec le buffle indochinois, capable de défendre son jeune gardien contre le tigre, et avec les méthodes respectueuses de l'horticulture asiatique. On sait que Michel Foucault a développé une réflexion parallèle avec la notion de « pouvoir pastoral », dans lequel le troupeau « existe par la présence immédiate et l'*action directe* du pasteur » (1994 [1986] : 138, nous soulignons).

L'opposition entre Occident et Asie devient cependant nettement moins évidente quand on remonte dans le passé : tout comme les bouviers indochinois, les petits bergers des campagnes françaises étaient parfois défendus contre le loup par leurs propres vaches (Moriceau 2013 : 144). Pour ce qui est du traitement des plantes, les méthodes culturelles du Néolithique antérieures à l'invention du labourage par traction animale étaient plus proches du jardinage que de l'agriculture extensive (Bogaard, Ater & Hodgson 2018). Quant aux techniques de l'élevage pastoral ovin en Méditerranée, elles nous sont désormais mieux connues grâce au récent ouvrage de l'anthropologue japonais Yutaka Tani, *God, Man and Domesticated Animals* (2017), qui fait la synthèse de quarante années d'enquêtes des Abruzzes au Tibet. Réfutant le tableau d'une brutalité indifférenciée brossé par Haudricourt, Tani montre que les techniques méditerranéennes d'élevage et de traite impliquent un soin attentif et individualisé à chaque agneau et à sa mère, mobilisant d'étonnantes capacités mnémoniques. La conduite du troupeau s'appuie généralement sur des moutons ou des chèvres meneurs, qui peuvent être des femelles dominantes ou des mâles castrés dressés pour cette fonction. Dans les transhumances traditionnelles, les « bêtes meneuses » peuvent guider le berger qui ignore la route, à l'inverse du schéma de Haudricourt (Brisebarre 2007 : 95-96).

Attribuer au Néolithique l'image du troupeau de brebis dirigé par des chiens leur mordant les pattes est un anachronisme, car l'usage des chiens de conduite, qui n'est pas d'origine méditerranéenne mais provient d'Islande, ne s'est répandu en Europe occidentale qu'au cours de ces derniers siècles. Fait remarquable, le remplacement du chien de défense par le chien de conduite n'est rendu possible que par le déclin de la pression des loups à travers l'Europe (de Planhol 1969). Auparavant, on préférait s'appuyer sur la hiérarchie du troupeau et les compétences des bêtes meneuses, ce qui est plutôt une forme d'*action indirecte*. Les liens de cause à effet doivent donc être révisés. L'action directe positive du pasteur sur le mouton n'est

pas la cause d'un rapport à la nature déclenchant une guerre contre le loup. C'est, à l'inverse, l'extermination moderne du loup qui favorise l'adoption d'une action directe positive.

Le mouton est un mal aimé dont la socialité, qualifiée péjorativement de « grégarisme », suscite souvent l'ironie des humains – pourtant bien mal placés pour critiquer ce comportement, eux qui sont les plus grégaires des grands singes ! Selon Baptiste Morizot, alors que les ongulés sauvages ont pour dispositif de défense la dispersion face au loup, la brebis a subi par la domestication une sélection qui l'a rendue grégaire et peureuse, or la grégarité stimule la prédation chez le loup (p. 73). En réalité, il n'y a pas de comportement unique des ongulés sauvages. Par exemple parmi les cervidés, certaines espèces comme les cerfs se dispersent face au danger pour se regrouper en harde plus loin, alors que les rennes se rassemblent immédiatement. Le premier comportement est adapté aux paysages forestiers, alors que le regroupement en grands troupeaux est une stratégie efficace en milieu ouvert de toundra. Ce n'est pas la domestication qui crée la stratégie grégaire, au contraire, c'est le comportement organisé et hiérarchisé des ovins, bovins, caprins, chevaux et rennes à l'état sauvage qui a permis le développement de socialités pastorales hybrides intégrant les humains (Ingold 1980 ; Stépanoff 2017).

Un animal-produit ?

S'appuyant sur des exemples de races bovines produites par la zootechnie contemporaine, Baptiste Morizot présente les modifications anatomiques et comportementales des animaux dans la domestication comme le résultat de choix planifiés des éleveurs. Mais notre élevage industriel est-il une source fiable d'information sur les pratiques des éleveurs-chasseurs du Néolithique ? Comme l'a souligné Tim Ingold (1996), l'idéal de l'humain produisant le vivant en le soumettant à sa volonté est étranger aux conceptions traditionnelles des sociétés de cultivateurs et d'éleveurs. Ce projet se met en place chez les physiocrates français au XVIII^e siècle, époque à laquelle apparaissent les méthodes zootechniques de la sélection dirigée. Le siècle des Lumières classe les êtres, objective la nature et manifeste une volonté inédite d'améliorer le vivant en *créant* des variétés et des races nouvelles. Auparavant, la sélection avait pour but principal de *conserver* les qualités des variétés connues et d'éviter leur dégénérescence. C'est seulement la suppression des communs et l'instauration des « enclosures », organisées par les riches propriétaires et par l'État, qui pouvaient permettre de créer des races génétiquement isolées et contrôlées (Leach 2007).

Projeter cette vision démiurgique du domesticateur dans le passé ne permet pas de rendre compte de la complexité des processus noués durant la préhistoire. Déjà Darwin, dans *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868), ébranlait la vision des savants de son temps, comme Buffon ou Geoffroy Saint-Hilaire, en mettant en évidence dans la domestication la conjonction de phénomènes de sélection naturelle involontaire parallèlement aux effets de la sélection artificielle. La recherche a confirmé que de nombreux traits résultent d'une adaptation spontanée des animaux à la niche écologique anthropisée. Ainsi la souris grise (*Mus musculus*) apparaît-elle il y a 15 000 ans dans les silos à grains des chasseurs-cueilleurs stockeurs natoufiens, avant le Néolithique. Cette souris, qui sur le plan anatomique présente une réduction crânienne que l'on pourrait prendre pour un syndrome de domestication, est bien un animal sauvage, elle n'a pas été façonnée par l'homme : c'est bien malgré lui qu'elle s'est adaptée aux ressources et aux contraintes particulières des milieux anthropisés, et s'y est immiscée jusqu'à nos jours (Weissbrod *et al.* 2017). Des processus semblables d'adaptation non contrôlée touchent aussi les animaux domestiques au sens strict : la diminution de la taille de la tête et du corps en général chez les chiens, les caprinés et les bovins, n'est vraisemblablement pas l'effet d'une volonté humaine (Zohary, Tchernov & Horwitz 1998). La paléogénomique est venue récemment confirmer le faible degré de maîtrise des humains sur l'évolution génétique ancienne des espèces domestiquées (Marshall *et al.* 2014).

L'image d'animaux domestiques « écologiquement défailants » est une réalité tardive issue de notre élevage industriel. La découverte de l'origine domestique des mouflons de Corse ou des chevaux de Przewalski (Poplin 1979 ; Gaunitz *et al.* 2018), que nous avons pris l'habitude de regarder comme de magnifiques exemples de faune sauvage préservée des dénaturations de la domestication, bouleverse nos conceptions dichotomiques. Ces animaux marronnés n'étaient pas si aliénés biologiquement puisqu'ils ont su se réadapter au milieu sauvage et y survivre pendant des millénaires. Renversant l'image de l'animal domestique comme être déchu, une batterie d'études en éthologie cognitive a par ailleurs mis en lumière ces dernières années les étonnantes performances des animaux domestiques (chiens, chèvres, cochons...) en cognition sociale, qui dépassent celles des chimpanzés (par exemple Nawroth, Ebersbach & von Borell 2014). Alors faut-il rabaisser le mouton pour réhabiliter le loup ? N'est-ce pas reproduire l'affrontement entre sauvage et domestique que l'on cherchait à éteindre ?

Le sauvage au Néolithique

L'archéologie confirme-t-elle le tableau brossé par Paul Shepard de sociétés néolithiques opposant une faune domestique docile à une faune sauvage ennemie? Dans une grande partie de l'Europe néolithique, le gibier sauvage, au premier rang duquel le cerf, demeure jusqu'à l'âge du bronze une source de viande importante, voire prépondérante. Une comparaison entre Mésolithique et Néolithique montre que les stratégies locales de chasse ne sont pas profondément modifiées par l'activité agropastorale (Vigne 2000). L'économie agricole s'installe souvent lentement, par exemple, dans les îles Britanniques, la culture des céréales apparaît puis disparaît pour n'être véritablement adoptée qu'à l'âge du bronze, époque qui voit la formation de nouveaux paysages et de hiérarchies sociales marquées (Stevens & Fuller 2012). Fait remarquable, les populations européennes de chasseurs-cueilleurs se procurent des espèces animales déjà domestiquées venues du Proche-Orient (caprinés, bovins, porcins), sans témoigner d'une *volonté de domestication*. Les animaux sauvages des forêts d'Europe, en particulier le cerf, ne sont pas domestiqués alors qu'ils le seront plus tard, manifestant un choix culturel des Néolithiques d'Europe de préserver leur bestiaire sauvage local, qui n'est ni ennemi ni esclave (Vigne 1993). Enfin, loin d'instaurer un fossé ontologique entre espèces domestiques et sauvages, les éleveurs laissent souvent leur bétail divaguer dans la forêt et s'hybrider avec des sangliers ou des aurochs locaux, ainsi que la paléogénomique l'a révélé (Marshall *et al.* 2014; Orlando 2015).

Il est temps d'évacuer l'image, véhiculée par la notion de «révolution néolithique», d'économies mésolithiques devenues soudainement exclusivement agro-pastorales. Pendant des millénaires, dans de nombreuses régions d'Afrique, d'Eurasie, d'Amérique et d'Océanie, l'adoption d'animaux et/ou de plantes domestiques n'entraîne pas l'abandon de la chasse-cueillette comme source de subsistance majeure: c'est ce qu'on appelle les *low-level food production economies* (Smith 2001). De sorte que beaucoup de sociétés néolithiques se rapprochent plus du modèle des horticulteurs-chasseurs amazoniens ou des chasseurs à petits troupeaux de rennes de Sibérie que de celui de l'agriculture moderne.

Observe-t-on un changement dans l'attitude par rapport au loup avec la néolithisation, comme le voudrait le modèle de Baptiste Morizot? Tout d'abord, rappelons que le loup peut difficilement être pris pour emblème de l'animal refusant le «joug de la domestication», puisque l'on sait désormais qu'il est justement la première espèce vivante à être devenue domestique, et ce, dès le Paléolithique supérieur. Le chien n'a pu apparaître par l'effet d'une stratégie des Paléolithiques, qui ne savaient pas ce qu'est un animal

domestique, mais probablement par une convergence de curiosités et des mutualismes naissants entre certains loups anthropophiles et certains humains lycophiles. Ces relations ont dû prendre la forme d'approivoisements, une pratique courante chez la plupart des sociétés de chasse-cueillette actuelles (Germonpré 2018). L'approivoisement implique une relation de propriété personnelle sur un animal (vous ne pouvez pas emporter l'animal familier de votre voisin), qui n'est donc pas née au Néolithique mais le précède, contrairement à ce qu'affirment souvent les philosophes. Les loups étaient également un gibier pour les Paléolithiques, qui portaient leurs fourrures ainsi que des canines en pendeloques (*Ibid.*). Au Néolithique, on continue d'utiliser des dents et des ossements de loups en parure (Sidéra 2004). L'adoption de l'élevage n'entraîne pas de massacres de loups : contre toute attente, en Valais, la chasse au loup semble diminuer avec l'adoption de l'élevage ! Si les loups sont tués, c'est moins par des agropasteurs que par des chasseurs-cueilleurs qui poursuivent un mode de subsistance mésolithique (Studer 2000).

Dans ces conditions, le Néolithique a-t-il pu être porteur d'une métaphysique de « domination de la nature » (p. 237) ? Comme le notent les archéologues Vicki Cummings et Oliver Harris (2011), les hommes du Néolithique ne pouvaient guère opposer le « domestique » et le « sauvage » ou la « culture » et la « nature » au sens où nous comprenons ces notions, puisqu'elles ne se sont constituées qu'aux XVII^e-XVIII^e siècles. Les animaux domestiques ne représentaient probablement pas pour eux une classe antagoniste des animaux sauvages, mais devaient former des catégories nouvelles intégrées à un continuum du vivant incluant humains et animaux. De même pour la « domination », il y a un risque d'anachronisme à projeter cette notion des millénaires avant l'invention par les juristes romains du principe dont elle est issue, le *dominium*, origine de notre idée moderne si particulière de propriété privée absolue (Graeber 2016 : 246-247). Des gens qui n'avaient pas de « nature » et ignoraient la « domination » pouvaient-ils avoir pour projet la « domination de la nature » ?

La part du loup

On ne peut savoir directement quelle place occupait le loup dans la vision du monde des Néolithiques, cependant l'ethnographie des conceptions traditionnelles des éleveurs offre quelques pistes. Les traditions pastorales des Carpates, note Baptiste Morizot lui-même, accordent au loup une brebis du troupeau qui lui revient de droit (p. 290). Voilà qui devrait faire s'interroger sur la réalité de la « métaphysique néolithique ». Car le cas n'est pas isolé. La mythologie paysanne en Europe de l'Ouest souligne le rôle du loup dans l'ordre de la nature : le loup était autrefois semblable à un chien,

il gardait les brebis et se nourrissait de pain que lui offraient les hommes. Mais les hommes l'ont négligé, c'est pourquoi il a reçu de Dieu le droit de se nourrir dans les troupeaux. Selon une autre tradition, Dieu a créé le loup pour obliger les bergers à garder leurs troupeaux qui dévoraient les plantes cultivées, ce qui fait du loup une sorte de protecteur des récoltes (Sébillot 1906 : 5 ; Albert-Llorca 1991). Dans ces conceptions, les déprédations du loup sont souvent interprétées comme une rupture par l'homme d'un pacte institué avec lui. Certains rituels ont pour objet d'entretenir ce pacte. En Lorraine, lors des fêtes calendaires, on offrait la « part du loup » en jetant rituellement une palette de porc accompagnée d'une incantation au prédateur lui demandant de favoriser les cultures (Albert-Llorca 1991 : 203). Ce geste, qui traitait le fauve comme un commensal puissant, visait à établir avec lui une relation de bon voisinage. Loin de la bête diabolique construite dans les sources écrites, les traditions orales paysannes reconnaissent le droit du loup à se nourrir et lui accordent l'image d'un être au statut ambivalent et complexe. En référence à son ancien état de gardien, les bergers adressaient au loup des incantations lui demandant qu'il garde leurs brebis au lieu de les attaquer. Le loup est parfois appelé « chien de Dieu », « chien de saint Georges » ou « chien de saint Pierre » (*Ibid.* : 272) : bête sauvage pour les humains, le loup peut être, du point de vue des non-humains invisibles, un animal domestique coopérant qui a son rôle dans la création.

Ce perspectivisme des conceptions paysannes présente des parallèles frappants avec les traditions animistes des pasteurs d'Asie du Nord. Pour les Mongols, les Yakoutes ou les Nenets, le loup est le chien des esprits du territoire et on le laisse prendre sa part dans les limites du raisonnable. Pour les éleveurs de rennes nenets, qui considèrent que les loups leur ont enseigné la domestication du renne, les attaques sont interprétées comme une sanction contre l'oubli d'obligations rituelles. Ces diverses populations d'éleveurs et agropasteurs d'Eurasie reconnaissent une place et des droits au loup en tant qu'espèce vivante, du simple fait de son existence. Nul besoin de les justifier par l'utilité du prédateur comme régulateur du milieu à la façon des modèles écologiques auxquels se réfère Baptiste Morizot, car l'éleveur ne se reconnaît pas l'autorité de décider quelle espèce a ou non le droit de cohabiter avec lui. Cela n'empêche pas, bien entendu, les éleveurs de tuer les loups qui leur font du tort, à moins qu'une puissance étatique ne le leur interdise. En Sibérie, on reconnaît au loup une subjectivité et une âme, et l'on en prohibe la chasse sans raison valable. On préserve la louve voisine, qui ne prélève que peu de moutons et éloigne les loups voraces (Darzha 2009 : 412), mais on repousse les loups qui menacent les troupeaux et on élimine les individus qui font des ravages. Tous les moyens sont alors bons : fusil, piège, poison.

L'image que l'ethnographie nous donne du rapport du pasteur au loup n'est donc pas celle d'une guerre, mais plutôt d'escarmouches avec des individus particuliers au comportement jugé contraire aux bonnes relations entre les espèces. Le rapport au prédateur est profondément individualisé et il ne viendrait à personne l'idée de partir en expédition tuer des loups inconnus.

Le loup, ennemi d'État

L'image du loup comme chien des puissances invisibles, répandue à travers toute l'Eurasie, est évidemment ancienne et peut-être nous offre-t-elle un aperçu de ce qu'ont pu être les conceptions néolithiques. Mais alors, si la guerre contre le loup, dont notre modernité garde les échos récents, n'a pas été inventée par les communautés agropastorales traditionnelles, où donc est-elle née ? Quelle généalogie trouver au rapport belliqueux des Modernes au vivant ? Entre le Néolithique et notre époque, une innovation majeure a lieu : la naissance de la ville et de l'État. En Mésopotamie apparaissent de riches propriétaires citadins, qui possèdent des troupeaux mais ne les connaissent pas puisqu'ils en confient le soin à des bergers employés (Tani 2017). Une forme neuve de relation à l'animal se constitue, non plus fondée sur la vie commune, l'habitat partagé et l'apprentissage réciproque, mais sur une relation juridique entre un propriétaire et sa propriété.

Un phénomène parallèle peut être mis en évidence dans le rapport à la terre. Baptiste Morizot reprend la distinction d'Alain Testart entre propriété usufondée, conditionnée à un travail du propriétaire sur la terre, et propriété fundiaire, indépendante de l'usage, qui permet le fermage. Morizot suppose que la seconde apparaît pendant le processus de néolithisation (p. 292), et ce, à la différence de Testart lui-même : « je fais l'hypothèse générale que ces sociétés d'allure néolithique ne connaissent qu'une propriété usufondée de la terre » (2012 : 409). La propriété fundiaire, établie dans les cités antiques et chez les Gaulois, mais inconnue des Germains, ne se développe qu'avec l'avènement de l'État.

Dans l'Europe du Nord médiévale, la chasse au loup demeure limitée à la prise de talismans et à la destruction d'individus particuliers. C'est avec l'invasion normande que les choses changent en Angleterre, quand est introduite une chasse aristocratique et royale impliquant gestion des forêts et destruction méthodique de tous les loups, si bien que l'espèce est exterminée et disparaît complètement du royaume dès le xvi^e siècle (Pluskowski 2006). L'idée d'une lutte systématique pour éradiquer le loup d'un État provient manifestement du Sud, mais d'où exactement ? On en trouve sans doute la trace la plus ancienne dans le système de primes mis en place par la cité d'Athènes au vi^e siècle avant J.-C., qui récompense la mise à mort de tout

loup, simplement du fait de son appartenance à l'espèce (Moriceau 2013 : 345). La louveterie est une autre institution fondamentale de la lutte contre le loup, qui apparaît dans l'Antiquité romaine : sur leurs grands domaines, les propriétaires terriens romains emploient, outre des bergers pour garder leurs troupeaux, des louvetiers pour éliminer le prédateur (*Ibid.* : 259). Trois fonctions, que l'on trouve toujours réunies dans les sociétés pastorales de Sibérie se séparent dans le monde romain : la propriété sur le bétail, le soin des animaux et la protection contre les prédateurs.

C'est donc à l'époque des cités-États et non au Néolithique que l'on peut voir se former les linéaments de la guerre contre les nuisibles sauvages. Pour qu'il y ait des primes, il faut une économie monétaire et un État. Sous Charlemagne, la louveterie devient une institution publique dépendant du souverain. Le loup est criminalisé et, comme tout criminel, il appartient au pouvoir souverain d'assumer et de gérer son châtement. Les battues seront souvent décrétées par des décisions de justice. Au cours du Moyen Âge, la chasse devient une prérogative nobiliaire et les paysans, désarmés, perdent la possibilité d'affronter directement les loups qui attaquent leurs troupeaux. Par ailleurs, le système des primes pousse à piéger les loups quels qu'ils soient, que l'on subisse ou non leurs attaques. Des chasseurs de primes parcourent le territoire pour tuer du loup. Le rapport au prédateur perd cette qualité de relation personnelle et cosmique qu'il avait sans doute auparavant et que l'on connaît encore en Asie du Nord.

Les travaux des historiens montrent que la montée en puissance de la guerre contre les loups en France a été directement parallèle à l'affirmation du pouvoir de l'État. Au XVIII^e siècle, on s'efforce de rendre la lutte plus efficace et scientifique. Le louvetier Nicolas de L'Isle de Moncel publie ses *Méthodes et projets pour parvenir à la destruction des loups dans le royaume* (1768). C'est à cette époque que s'enclenche « le grand massacre des loups » (Kolodziej 2010 : 241). Sujet de colère et d'incompréhension constant des élites qui s'efforcent d'organiser la lutte, les paysans font preuve d'une indifférence séculaire pour la chasse au loup. Les battues auxquelles on les contraint de participer sous peine d'amende leur apparaissent comme des corvées inutiles. Nicolas de l'Isle blâme le « défaut d'intelligence du peuple », auquel on remédiera par une meilleure organisation et plus de discipline (cité in *Ibid.* : 237). L'ethnographie des conceptions paysannes nous permet de discerner une résistance paysanne fondée en réalité sur une perception totalement différente du loup, de ses droits et de sa place dans le cosmos. Les paysans sont dans une autre ontologie que les louvetiers, eux qui, au XIX^e siècle, déclarent au loup une guerre à mort : *Delendum est luporum exitiale genus* (« Il faut détruire cette race funeste des loups ») (Moriceau 2013 : 316). C'est donc bien la modernité et non l'ancienne société rurale qui

voit dans le loup une sauvagerie à éradiquer. Comme le souligne l'historien Jean-Marc Moriceau, « avec l'essor de la civilisation industrielle, les seuils de tolérance à l'égard du sauvage, qui avaient été relativement élevés jusque-là, s'effondrent » (*Ibid.* : 416).

Après ce bref passage par l'archéologie et l'histoire, le Néolithique des philosophes nous apparaît comme un mythe moderne, le récit de notre « chute », notre nouveau péché originel. Ce mythe, qui plonge ses racines dans les conceptions de Rousseau et Engels sur les origines de l'agriculture et de la propriété, serait presque anecdotique, s'il n'occultait le fait que la guerre menée par l'État contre le sauvage au nom de la protection du paysan et de ses productions participe d'une lente mise sous tutelle de la paysannerie néolithique et post-néolithique. Dans la Mésopotamie ancienne, le roi s'arroge le monopole de la lutte contre le lion et défend aux paysans de le tuer, pour se mettre en scène dans d'extraordinaires épisodes de chasses sur les bas-reliefs des palais de Ninive (Reade 2004). C'est la même souveraineté cosmopolitique qui s'affirme lorsque le Grand Dauphin détruit des centaines de loups à travers l'Île-de-France pour protéger le petit peuple à qui l'usage des armes à feu est interdit. La guerre ne sera finalement gagnée que grâce à la centralisation de l'État moderne à partir du XVIII^e siècle. Il n'est pas insignifiant que notre modernité, qui a rompu ses derniers liens avec le monde agropastoral, rejette sur celui-ci la faute d'une destruction rapide de l'environnement qu'elle a pensée, organisée et réalisée en quelques siècles.

Voilà qui ne peut manquer de nous faire regarder différemment les conflits actuels autour du loup. Comme sous l'Ancien Régime, les éleveurs sont toujours amenés à subir des attaques de loups, dont l'État et les savants revendiquent la gestion comme pouvoir régalien (une association écologiste demande de « replacer enfin l'État en position de gestionnaire politique du loup », cité p. 97). Alors que l'éleveur-chasseur de Sibérie (et probablement celui du Néolithique) assume seul un face-à-face ambivalent avec son voisin le loup qui associe respect, rivalité et justice, ces trois fonctions sont réparties, chez nous, dans une étrange division du travail, entre différentes catégories sociales : écologistes, bergers et louvetiers.

Quel chamanisme pour quelle diplomatie ?

Récusant le modèle de la guerre contre le sauvage, Baptiste Morizot propose une diplomatie du vivant qui trouve une part de son inspiration dans la figure du chamane. Il s'appuie pour cela sur la caractérisation par Eduardo Viveiros de Castro du chamane comme « diplomate », chargé d'« administrer » les relations entre humains et subjectivités non humaines (2009 : 25). Or, la figure du chamane diplomate n'est pas universelle, mais correspond à des

situations où s'établit une division hiérarchisée des compétences entre les profanes et l'expert rituel. Dans d'autres configurations, comme celles de certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs et de pasteurs d'Asie et d'Amérique subarctiques (Chukch, Koriak, Inuit, Athapaskan), il est loisible à chacun de communiquer en face-à-face avec les non-humains lors des séances rituelles et de nouer en rêve, par exemple, une relation intime avec un loup devenu animal tutélaire. Le chamane, dans ces contextes hétéarchiques plutôt que hiérarchiques, n'est pas un diplomate mandaté ni un administrateur, mais un simple interprète, facilitant une rencontre en face-à-face direct entre les humains et les autres espèces.

Le modèle hiérarchique de la diplomatie n'est donc pas le seul possible et Baptiste Morizot aurait de quoi le remettre en cause avec sa brillante phylogenèse d'une cognition humaine tournée vers les autres espèces. Il souligne avec raison une coïncidence entre la capacité du chasseur à se projeter mentalement dans la proie dont il suit la trace et la métamorphose du chamane qui adopte un point de vue animal. Tenter d'accéder à l'intériorité des autres animaux relève d'« aptitudes immémoriales qui ont en partie fait l'humain dans sa singularité cognitive. Nous sommes des diplomates garous » (p. 218). Nous le sommes *tous*. Mais une question s'ouvre alors : pourquoi cette puissance exceptionnelle d'explorer les mondes non humains devrait-elle être déléguée à des diplomates et des experts ?

La tentation hiérarchique de la diplomatie de Baptiste Morizot se révèle non seulement dans la « galerie des diplomates » qui ponctuent le livre, dont la plupart sont des experts et des savants (avec un saint : François d'Assise), et dans l'autorité cosmopolitique qui leur est reconnue pour résoudre les conflits écologiques et même assurer une distribution équitable des bienfaits de l'écosystème entre les espèces (p. 292), mais aussi dans la valorisation d'un rapport au vivant qui passe par l'image, obtenue par les jumelles de l'éthologue ou la vidéo du documentariste animalier, ou encore par l'artiste, que chacun est invité à visionner et à méditer. En prenant du recul, on peut s'interroger sur la singularité d'un nouveau rapport au vivant construit à travers les images. Que penser de cette intimité que nous avons gagnée, grâce aux écrans, avec la vie sociale d'animaux exotiques comme les chimpanzés et les éléphants, alors que nous ne savons plus distinguer l'hirondelle du chardonneret à notre fenêtre et que nous traitons nos vaches comme de la matière ? Ne sommes-nous pas déjà dans ce monde annoncé par André Leroi-Gourhan (1965), où la rencontre personnelle avec le milieu vivant sera remplacée par une *image du vivant*, produite par de rares aventuriers filmant des résidus de faune sauvage confinée dans des parcs ? Et la métaphore du chamane trouve ici sa limite, car les chamanes ne substituent pas l'image à la rencontre constitutive, ils ne sont pas des archétypes d'un « lâcher prise »

contemplatif comme le suggère Baptiste Morizot, mais mènent des luttes acharnées, entre ruse, séduction et violence, pour obtenir nourriture et vie. Le perspectivisme des chamanes est cannibale, ce n'est pas celui de la phénoménologie occidentale (Stépanoff 2009).

Dans cet article, nous nous sommes arrêtés sur ce que ces deux ouvrages, par ailleurs porteurs d'une réflexion puissamment originale, ont pu laisser dans l'ombre et sur les questions anthropologiques fécondes que cette ombre peut receler. S'ils sont en désaccord sur la période, l'un et l'autre discernent une origine préhistorique dans l'exploitation dominatrice que les modernes exercent sur le monde vivant. Finalement, et malgré Bruno Latour, nous avons (presque) toujours été modernes. Or, cette perspective continuiste passe sous silence des ruptures capitales dans l'histoire des sociétés humaines : l'avènement de la ville qui permet une appropriation à distance de la terre, l'émergence du marché qui fait du vivant une marchandise et l'affirmation du biopouvoir de l'État qui se substitue à la souveraineté individuelle du rapport au vivant. L'État n'est pourtant pas un germe fatalement contenu dans l'économie néolithique : en Amazonie, en Afrique ou en Asie, bien des sociétés « d'allure néolithique », comme disait Alain Testart, se sont passées d'État depuis des millénaires jusqu'à nos jours. Dans ces sociétés, dont l'« anarchie ordonnée » a fasciné les ethnologues, chaque unité domestique assume de façon autonome son engagement économique et cosmique dans l'environnement, et fait justice elle-même des exactions de ses voisins humains ou non humains.

La perspective continuiste présume un lien nécessaire entre un mode de subsistance défini et une ontologie particulière. Chez Emmanuel Guy, c'est le stockage, chez Baptiste Morizot, la domestication, qui font entrer l'homme dans une idéologie de domination sur le monde vivant. La superstructure découle directement de l'infrastructure, sans contradiction ni tension, de sorte que l'on peut assigner à chaque société un mode de relation unitaire qui commande simultanément ses rapports à la terre, aux humains et aux animaux. Le champ des possibles paraît limité, il se résume finalement à deux blocs : soit la réciprocité égalitaire, soit l'assujettissement, qui porte déjà dans ses flancs, à l'état de préformation, l'Occident moderne. Or, une telle essentialisation de l'Occident occulte les violences et les luttes, toujours actuelles, par lesquelles l'État moderne supprime les communs, organise le vivant et introduit un biopouvoir rationalisé, fondé sur une appropriation de la terre et une ontologie naturaliste. Si la modernité est millénaire, si l'Anthropocène remonte à la préhistoire, si l'exploitation de la nature est notre destin, à quoi bon résister ? D'ailleurs l'idée (fausse) que

la domination de la nature commence à l'âge de la pierre, même polie, sert à certains d'argument pour justifier la production des OGM (Leach 2007). À rebours de ce fatalisme, l'ethnologie vient montrer que le chemin menant à l'appropriation destructrice de la planète n'est pas le destin de l'homme, ni même de l'Occident, mais un choix particulier, historiquement situé, parmi une multitude de façons d'habiter la terre.

Certes, il faut reconnaître que la littérature anthropologique peut être parfois porteuse de catégorisations économique-ontologiques à tendances déterministes. On a brossé des tableaux opposant sans nuance un rapport à l'animal fondé sur la confiance chez les chasseurs et un rapport de domination chez les éleveurs (Ingold 1994). Dans la filiation d'André-Georges Haudricourt (1962), les « schèmes de relation », décrits par Philippe Descola comme l'*ethos* dominant d'une société, présument un traitement homogène des humains et des non-humains (2005 : 424, 436). En 1982, Alain Testart situait « l'origine des inégalités » chez les chasseurs-cueilleurs stockeurs en contraste avec les chasseurs-cueilleurs nomades « égalitaires ». Mais il a ensuite nuancé sa description, pour finalement récuser l'idée romantique de société égalitaire. Toutes les sociétés humaines, même celles des Aborigènes australiens, sont inégalitaires mais sous des modalités différentes. Et, contre les scénarios évolutionnistes linéaires, il a souligné qu'il n'y a pas de coïncidence nécessaire entre mode de subsistance, organisation politique et idéologie (2012).

Nous avons besoin de modèles anthropologiques permettant de penser des rapports au vivant qui ne soient pas d'un seul tenant, mais riches de leur complexité même. Ici les mythologies et les rites des peuples de chasseurs et d'éleveurs pourraient nous servir de guides. Les paradoxes de leurs rapports aux non-humains sont perçus et pensés par eux et reçoivent des formulations d'une réflexivité profonde. L'ambivalence de la relation au loup est au cœur des gestes cérémoniels que les éleveurs, de la Yakoutie à la Lorraine, adressaient au fauve. Les rituels explorent cette cohabitation compliquée, mais nécessaire, avec un vivant qui est à la fois un voisin détenteur de droits, une menace et un gibier – un scandale que notre temps peine de plus en plus à affronter.

La grande question que l'on aimerait poser à Emmanuel Guy et à Baptiste Morizot est celle de cette relation paradoxale existant dans le face-à-face personnel de l'homme avec l'animal. La contemplation distanciée qu'ils mettent en avant, soit dans l'art des grottes (où Guy voit déjà à l'œuvre un regard d'entomologiste), soit par l'observation éthologique, est très éloignée de l'attention chargée d'émotion du chasseur ou de l'éleveur engagé physiquement dans un corps à corps avec l'animal qui le nourrit et l'habille. L'observateur naturaliste tire de l'animal non pas sa subsistance

et son vêtement, mais une image qu'il produit, maîtrise et manipule. Nous ne croyons pas que ce schème de relation, que l'on pourrait appeler « contemplation distanciée », soit bien ancien, car il ne peut dériver que d'une position de voyageur détaché du territoire, dont le regard est, en termes ingoldiens, *sur le monde*, plutôt que *dans le monde*. Or, quelle place reste-t-il dans notre passé pour le regard nourri de rencontres constitutives de l'habitant des lieux, si l'on suit une interprétation paléocapitaliste des grottes ? Et qu'advient-il de lui à l'avenir dans une gestion du vivant prise en main par des diplomates ?

École pratique des hautes études
Laboratoire d'anthropologie sociale (UMR 7130), PSL, Paris
charles.stepanoff@ephe.sorbonne.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: modernité/modernity – naturalisme/naturalism – relation homme-animal/human-animal relations – préhistoire/Prehistory – Néolithique/Neolithic – chasseurs-cueilleurs/hunter-gatherers – stockage/storage – inégalités sociales/social inequalities – art préhistorique/prehistoric art – loup/wolf – élevage/husbandry – domestication/domestication – peuples paléo-asiatiques/Paleoasian peoples.

RÉFÉRENCES CITÉES

<p>Albert-Llorca, Marlène
1991 <i>L'Ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe</i>. Paris, Éd. du CTHS (« Le Regard de l'ethnologue »).</p> <p>Berlo, Janet C. & Ruth B. Phillips
2006 [1998] <i>Amérique du Nord, arts premiers</i>. Trad. de l'anglais par Nelcy Delanoë et Joëlle Rostkowski. Paris, Albin Michel (« Terre indienne »).</p> <p>Birouste, Clément
2018 <i>Le Magdalénien après la Nature, une étude des relations entre humains et animaux durant le Magdalénien moyen</i>. Toulouse, Université Toulouse-Jean Jaurès, thèse de doctorat.</p> | <p>Bogaard, Amy, Mohammed Ater & John G. Hodgson
2018 « Arable Weeds as a Case Study in Plant-Human Relationships Beyond Domestication », in Charles Stépanoff & Jean-Denis Vigne, eds, <i>Hybrid Communities. Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships</i>. Abingdon-New York, Routledge: 97-111.</p> <p>Brisebarre, Anne-Marie
2007 <i>Bergers et transhumances</i>. Romagnat, De Borée.</p> <p>Burgat, Florence
2017 <i>L'Humanité carnivore</i>. Paris, Le Seuil.</p> |
|--|--|

Coqueugniot, Hélène et al.

2014 « Earliest Cranio-Encephalic Trauma from the Levantine Middle Palaeolithic: 3D Reappraisal of the Qafzeh 11 Skull, Consequences of Pediatric Brain Damage on Individual Life Condition and Social Care », *PLOS ONE* 9 (7).

En ligne : <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0102822>

Cummings, Vicki & Oliver Harris

2011 « Animals, People and Places: The Continuity of Hunting and Gathering Practices across the Mesolithic-Neolithic Transition in Britain », *European Journal of Archaeology* 14 (3) : 361-393.

Darwin, Charles

1868 *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. London, J. Murray.

Darzha, Viacheslav

2009 *Tradicionnye muzhskie zaniatiia tuvincev*, 1. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Descola, Philippe

1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, MSH.

2005 *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Descola, Philippe, ed.

2010 *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Exposition, Paris, musée du quai Branly, 16 février 2010-11 juillet 2011. Paris, Somogy-Musée du quai Branly.

Diamond, Jared

1987 « The Worst Mistake in the History of the Human Race », *Discover* may 1997 Issue: 64-66.

En ligne : <http://discovermagazine.com/1987/may/02-the-worst-mistake-in-the-history-of-the-human-race>

Duhard, Jean-Pierre

1992 « Les figurations humaines sculptées et gravées du Mas d'Azil (Ariège) », *Gallia Préhistoire* 34 : 289-301.

Formicola, Vincenzo

2007 « From the Sunghir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape », *Current Anthropology* 48 (3) : 446-453.

Foucault, Michel

1994 [1986] « *Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits*, 4. 1980-1988. Éd. par Daniel Defert et François Ewald. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »): 134-161.

Gaunitz, Charleen et al.

2018 « Ancient Genomes Revisit the Ancestry of Domestic and Przewalski's Horses », *Science* 360 (6384) : 111-114.

Germonpré, Mietje et al.

2018 « Self-Domestication or Human Control? The Upper Palaeolithic Domestication of the Wolf », in Charles Stépanoff & Jean-Denis Vigne, eds, *Hybrid Communities. Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*. Abingdon-New York, Routledge: 39-64.

Graeber, David

2016 *Dette, 5000 ans d'histoire*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Françoise et Paul Chemla. Arles, Actes Sud (« Babel » 1385).

Harari, Yuval N.

2014 *Sapiens. A Brief History of Humankind*. London, Vintage Books.

Haudricourt, André-Georges

1962 « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2 (1) : 40-50.
En ligne : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366448

Hayden, Brian

2003 *Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion*. Washington, Smithsonian Books.

2013 *Naissance de l'inégalité. L'invention de la hiérarchie durant la préhistoire*. Paris, CNRS Éd.
(« Le passé recomposé »).

Ingold, Tim

1980 *Hunters, Pastoralists, and Ranchers. Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

1994 « From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations », in Aubrey Manning & James Serpell, eds, *Animals and Human Society. Changing Perspectives*. London-New York, Routledge: 13-34.

1996 « Growing Plants and Raising Animals: An Anthropological Perspective on Domestication », in David R. Harris, ed., *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Washington, Smithsonian Institution Press: 12-24.

Ivanov, Sergej V.

1937 « Medved' v religioznom i dekorativnom iskusstve narodnostej Amura », in I. I. Meščaninov, ed., *Pamjati V. G. Bogoroza (1865-1936)*. Moscou-Leningrad, Iz-vo AN SSSR: 1-45.

Kolodziej, Cyrille

2010 *La Louveterie et la destruction des animaux nuisibles. Théorie et pratique en Lorraine et Barrois au XVIII^e siècle*. Nancy, Université Nancy 2, thèse de doctorat.

Kracheninnikov, Stepan Petrovich

1767 *Histoire de Kamtschatka, des îles Kurilski et des contrées voisines, publiée à Pétersbourg, en langue russe, par ordre de S. M. Impériale*. Lyon, B. Duplain, 2 vol.

Kreinovich, Ehurim A.

1973 *Nivhgu*. Moscou, Nauka.

Leach, Helen M.

2007 « Selection and the Unforeseen Consequences of Domestication », in Rebecca Cassidy & Molly Mullin, eds, *Where the Wild Things Are Now. Domestication Reconsidered*. Oxford-New York, Berg: 71-100.

Leroi-Gourhan, André

1965 *Le Geste et la parole, 2. La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel (« Sciences d'aujourd'hui »).

Lestel, Dominique

2015 *À quoi sert l'homme ?* Paris, Fayard.

Marshall, Fiona B. et al.

2014 « Evaluating the Roles of Directed Breeding and Gene Flow in Animal Domestication », *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111 (17): 6153-6158. En ligne : <http://www.pnas.org/content/111/17/6153>

Moriceau, Jean-Marc

2013 *L'Homme contre le loup. Une guerre de deux mille ans*. Paris, Fayard (« Pluriel »).

Nawroth, Christian, Mirjam Ebersbach & Eberhard von Borell

2014 « Juvenile Domestic Pigs (*Sus scrofa domestica*) Use Human-Given Cues in an Object Choice Task », *Animal Cognition* 17 (3): 701-713.

Oelschlaeger, Max

1991 *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven, Yale University Press.

Orlando, Ludovic

2015 « The First Aurochs Genome Reveals the Breeding History of British and European Cattle », *Genome Biology* 16: 225-227.

En ligne : <https://genomebiology.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s13059-015-0793-z>

Planhol, Xavier de

1969 « Le chien de berger : développement et signification géographique d'une technique pastorale », *Bulletin de l'Association de géographes français* 370 : 355-368.
En ligne : https://www.persee.fr/doc/bagf_0004-5322_1969_num_46_370_5897

Pluskowski, Aleksander

2006 *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*. Woodbridge, Boydell Press.

Poplin, François

1979 « Origine du Mouflon de Corse dans une nouvelle perspective paléontologique : par marronnage », *Annales de génétique et de sélection animale* 11 (2) : 133-143.
En ligne : <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2718923/pdf/1297-9686-11-2-133.pdf>

Reade, Julian E.

2004 [1983] *Assyrian Sculpture*. London, British Museum Press.

Scott, James C.

2017 *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*. New Haven, Yale University Press (« Yale Agrarian Studies »).

Sébillot, Paul

1906 *Le Folk-lore de France*, 3. *La faune et la flore*. Paris, Guilmoto.

Shepard, Paul, ed.

1996 *The Only World We've Got. A Paul Shepard Reader*. San Francisco, Sierra Club Books.

Shternberg, Lev Iakovlevich

1999 [1905] *The Social Organization of the Gilyak*. Ed., foreword and afterword by Bruce Grant. Seattle, American Museum of Natural History (« Anthropological Papers of the American Museum of Natural History » 82).

Sidéra, Isabelle

2004 « De l'usage des produits de la chasse pour différencier des hommes : fonctions votive et sociale de la chasse au Néolithique ancien et moyen du Bassin parisien », in Philippe Chambon & Jean Leclerc, eds, *Les Pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes*. Paris, Société préhistorique française (« Mémoire de la Société préhistorique française » 33) : 91-98.

Smith, Bruce D.

2001 « Low-Level Food Production », *Journal of Archaeological Research* 9 (1) : 1-43.

Stépanoff, Charles

2009 « Devouring Perspectives: On Cannibal Shamans in Siberia », *Inner Asia* 11 (2) : 283-307.

2014 *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas (Sibérie du Sud)*. Paris, Éd. de la MSH (« Chemins de l'ethnologie »).

2017 « The Rise of Reindeer Pastoralism in Northern Eurasia: Human and Animal Motivations Entangled », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (2) : 376-396.

Stevens, Chris J. & Dorian Q. Fuller

2012 « Did Neolithic Farming Fail? The Case for a Bronze Age Agricultural Revolution in the British Isles », *Antiquity* 86 (333) : 707-722.

Studer, Jacqueline

2000 « Études ostéologiques en relation avec la présence du loup en Valais », *Bulletin de la Murithienne* 118 : 25-26.

Tani, Yutaka

2017 *God, Man and Domesticated Animals. The Birth of Shepherds and their Descendants in the Ancient Near East*. Kyoto, Kyoto University Press / Melbourne, Trans Pacific Press.

Testart, Alain

1982 *Les Chasseurs-cueilleurs, ou l'Origine des inégalités*. Nanterre, Société d'ethnographie (« Mémoires » 26).

2012 *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

2016 *Art et religion de Chauvet à Lascaux*. Éd. par Valérie Lécivain. Paris, Gallimard (« Bibliothèque illustrée des histoires »).

Vigne, Jean-Denis

1993 « Domestication ou appropriation pour la chasse : histoire d'un choix socio-culturel depuis le Néolithique. L'exemple des cerfs (*Cervus*) », in Jean Desse & Frédérique Audoin-Rouzeau, eds, *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps. Actes des XIII^e rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*. Juan-les-Pins, Éd. APDCA : 201-220.

2000 « Outils pour restituer les stratégies de chasse au cerf en Europe au Mésolithique et au Néolithique : analyses graphiques, statistiques et multivariées de courbes d'âges d'abattage », *Anthropozoologica* 31 : 57-68.
En ligne : <http://sciencepress.mnhn.fr/sites/default/files/articles/pdf/az2000n2a7.pdf>

Viveiros de Castro, Eduardo

2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. du portugais (Brésil) par Oiara Bonilla. Paris, Presses universitaires de France (« MétaphysiqueS »).

Weissbrod, Lior et al.

2017 « Origins of House Mice in Ecological Niches Created by Settled Hunter-Gatherers in the Levant 15,000 y Ago », *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (16) : 4099-4104. En ligne : <http://www.pnas.org/content/114/16/4099>

Wengrow, David & David Graeber

2015 « Farewell to the "Childhood of Man" : Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (3) : 597-619.

Zohary, Daniel, Eitan Tchernov & Liora Kolska Horwitz

1998 « The Role of Unconscious Selection in the Domestication of Sheep and Goats », *Journal of Zoology* 245 (2) : 129-135.