

**Département de sociologie**

**Mineure d'anthropologie**

Second semestre 2006

**ANTHROPOLOGIE DES SOCIÉTÉS NOMADES  
FONDEMENTS MATÉRIELS ET SYMBOLIQUES**

**(première partie)**

**Cours de Pierre Bonte**

Vendredi 12-15 heures  
Salle B322

## PREAMBULE

Le cours délivré à Paris8 est le résultat d'une ancienne expérience des sociétés nomades qui s'est d'abord traduite sur le terrain au cours de longs séjours qui m'ont conduit chez les Touaregs du Niger, du Mali et du Burkina Fasso, chez les Maures de l'actuelle Mauritanie et dans d'autres populations de l'actuelle Sahara, chez les Peuls du Niger et du Mali, etc. Les deux thèses que j'ai soutenues, la thèse de 3<sup>ème</sup> cycle (« Production et échanges chez les Touaregs Kel Geres du Niger », 1971) et la thèse d'Etat (« L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental », 1998) sont à côté de nombreuses autres publications le résultat de cette vie partagée des années durant avec des nomades, sous la tente, sur les pistes caravanières et sur les pâturages qu'ils exploitaient.

Mon intérêt pour les sociétés nomades et les connaissances que j'ai pu avoir de celles-ci ont été aussi confortés par une vingtaine d'années de recherches collectives qui se sont organisées en particulier au sein du groupe « Ecologie et anthropologie des sociétés pastorales », réuni la Maison des Sciences de l'homme à Paris et qui a édité dans les années 1970 et 1980 vingt numéros d'un *Bulletin* du même nom développant une approche comparative des sociétés nomades, celles relevant en tout cas de l'élevage nomade des animaux domestiques. J'ai présenté plusieurs synthèses de ces travaux comparatifs dont l'une en particulier destiné à un public cultivé mais non spécialisé en anthropologie (*Les derniers nomades*, Paris, Solar, 2004). Il m'a semblé utile de résumer cette somme d'expérience à l'intention d'étudiants en licence qui souhaiteraient approfondir leurs connaissances de la diversité des modes de vie des sociétés humaines tant dans leurs déterminations matérielles et environnementales que dans leurs représentations cognitives et symboliques du milieu dans lequel elles vivent.

Paradoxalement, cette expérience que j'évoque, me conduit d'abord à souligner que cette étiquette de « sociétés nomades », et plus généralement la notion de « nomadisme », soulèvent, quand il s'agit de les utiliser dans le domaine de l'anthropologie, des interrogations quant à leur pertinence pour distinguer des formes particulières de la vie sociale. Ces interrogations nous conduiront à chercher des compléments d'analyse dans d'autres champs disciplinaires : la théorie de l'évolution, la préhistoire, l'écologie, etc. Il n'en reste pas moins que ces recherches pluridisciplinaires nous conduisent parallèlement à réinvestir le champ de la recherche anthropologique en réexaminant des notions telles que celles d'habitat, de territoire, de technique, de fonction symbolique, etc. Mais il faudra passer parfois par des détours qui, je l'espère, ne seront pas par trop déroutants. Ils auront l'intérêt de nous orienter vers des approches pluridisciplinaires. Il n'en reste pas moins que du point de vue de l'anthropologue, l'existence de ces modes de vie nomades, et de leur destin dans le monde contemporain, ouvre de fascinants horizons sur ce qu'a été l'aventure humaine que nous avons la prétention d'explorer.

Existe-t-il des « sociétés nomades » ? Oui certes dans la mesure où l'on identifie des sociétés ayant ce mode d'inscriptions dans l'espace à partir d'expériences sensibles du milieu naturel qu'elles exploitent : sur la base de la chasse et de la collecte, de l'élevage des animaux domestiques, mais aussi des milieux maritimes ou encore des formes modernes de mobilité liées à la nature du travail industriel et à ses revendications actuelles de flexibilité voire de précarité. Non, par contre, dans la mesure où rien ne distingue binairement, dans leur organisation sociale comme dans leurs représentations du monde, les « sociétés nomades », des « sociétés sédentaires » comme c'est le cas pour d'autres oppositions que la théorie anthropologique a mis parfois (imprudemment pour une part) en avant : telle celle entre solidarités mécaniques (sociétés segmentaires) et organiques (sociétés complexes) qu'avait introduite Emile Durkheim, ou encore l'opposition entre sociétés sans Etats et avec Etats,

chère aux anthropologues britanniques... Tout au long de ce cours je définirai les sociétés nomades en opposition aux sociétés sédentaires mais dans une perspective qui fonde moins entre elles des différences objectives radicales que dans celle des représentations qu'ont les uns des autres les nomades et les sédentaires, représentations qui contribuent à de fortes différenciations identitaires dont l'on trouve la trace encore dans nos sociétés modernes, à propos des « gens du voyage » par exemple.

L'objet « sociétés nomades » pourtant ne se dérobe point totalement à l'investigation anthropologique. Le terme « nomadisme » rend compte en priorité d'un rapport à l'espace occupé par les sociétés humaines qui se caractérise par l'absence de points d'établissements permanents. Il s'oppose ainsi immédiatement à la présence de sociétés « sédentaires » et l'on ne pourra réellement parler de nomades que lorsque ceux-ci se représentent en contrepoint d'une vision sédentaire de cette occupation de l'espace humain. Mais cette opposition restera toujours relative. Les grandes civilisations d'éleveurs nomades, les Mongols, les Bédouins, etc. n'ont pu se constituer et avoir le rôle historique qu'elles ont joué que dans une relation de symbiose étroite avec les sociétés agricoles sédentaires voisines (la Chine, le Moyen-Orient) et elles ont toujours dépendu de leurs rapports avec celles-ci impliquant qu'elles se réfèrent aussi à la sédentarité, dans les oasis, dans les cités caravanières, etc. Les sociétés « primitives » (nous réserverons ce terme aux sociétés de la préhistoire de l'humanité), n'ont pu développer leurs cultures que sur la base de certaines permanences de leurs établissements qui ont contribué au développement de leur pensée et au progrès des techniques. J'y reviendrai immédiatement. A l'inverse nos sociétés contemporaines réinventent constamment le nomadisme, à l'occasion des déplacements touristiques, en pratiquant camping ou camping-car, voire à travers les *mobil home* qui se déplacent en fonction des lieux de travail.

Revenons d'abord aux sociétés « primitives », celles de nos ancêtres préhistoriques qui méritent seules cette appellation. Elles mettent en évidence que le caractère non permanent de l'habitat et la mobilité des groupes humains plongent leurs racines dans « l'histoire naturelle » de l'humanité avant de s'inscrire dans la « culture » (pour reprendre le terme tel qu'il est utilisé par Claude Lévi-Strauss). De notre point de vue les hommes de la préhistoire sont des « nomades », et pourtant leurs déplacements s'inscrivent dans le cadre de territoires précis, définis par les ressources naturelles dont la gestion conditionne leur mode de vie et les nécessités de cette mobilité. Mais si les nomades ne s'identifient en tant que tels qu'en relation avec les sédentaires, peut-on réellement parler en ce cas de « nomadisme » ? Nous réexaminerons cette question de manière plus approfondie dans la première partie du cours. Je conclurai simplement pour le moment en avançant deux propositions.

La première est que l'articulation de l'histoire naturelle de l'homme et de son histoire culturelle, marquée de ruptures complexes et d'éléments de continuité (transformations des cultures) et de discontinuité (évolution des espèces humaines) inscrit la mobilité des groupes humains dans les conditions d'évolution de l'espèce.

La seconde, qui en découle, est que l'occupation par l'homme de l'oekoumène (l'espace occupé et domestiqué par lui) est le résultat de cette mobilité. En fonction des transformations climatiques, environnementales, sociales sans doute aussi, celle-ci a abouti à faire de l'homme l'occupant dominant de la planète.

Revenons à nouveau à nos sociétés modernes et à une histoire plus récente que celle de nos lointains ancêtres, la distinction entre « nomades » et « sédentaires » prend alors de nouvelles significations, ou plutôt elle prend sens enfin dans une vision hiérarchique susceptible de multiples lectures. Cette histoire est celle de la domination des sédentaires sur les nomades – depuis les Pygmées contemporains clientélisés par les « Grands noirs » jusqu'aux pratiques infâmes de parcage voire d'élimination des gens du voyage par les nazis – ou, à l'inverse, de l'asservissement des sociétés sédentaires par les nomades dont témoignent

les conquêtes mongoles par exemple. Avec l'essor, colonial et impérialiste des sociétés occidentales, au XIX<sup>e</sup> siècle, ces hiérarchies s'inscrivent dans de nouveaux cadres de pensée dont se fait l'écho l'anthropologie naissante. Le nomade devient un « primitif », un « sauvage », ou de manière plus subtile un « barbare » (Lewis Henri Morgan dans sa classification des sociétés « archaïques »). Les premières classifications évolutionnistes des sociétés humaines, qui les rangent en fonction d'une échelle qui va du primitif au civilisé, celle d'Adam Smith par exemple dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, font de la vie nomade un état premier de l'humanité, amené à disparaître avec l'évolution de la civilisation. Le génocide des Indiens d'Amérique, le sort réservé aux peuples indigènes (souvent identifiés par leur mode de vie nomade) dans de multiples parties du monde témoignent que cette pensée « scientifique » est aussi source de discriminations et de massacres qui se sont perpétués jusqu'à nos jours. Avant de revenir sur ces identités nomades contemporaines, je consacrerai de ce fait quelques pages à nos ancêtres « primitifs » et à cette question, que j'ai déjà évoquée : les hommes préhistoriques, l'histoire naturelle de l'humanité est-elle lisible en terme de « nomadisme ».

## LES HOMMES DE LA PREHISTOIRE ETAIENT-ILS DES NOMADES ?

S'il est clair que l'humanité des origines et ce sans doute des millions d'années durant a été caractérisée par une mobilité qui s'explique par la recherche spatiale et saisonnière des ressources naturelles qu'elle exploite sur le mode de la chasse et de la collecte, ainsi que par l'absence d'habitats permanents, il est moins évident que l'on puisse qualifier ce mode de vie « primitif » de nomade. Les interrogations que l'on peut avoir à ce sujet tiennent d'abord la nature des données dont nous disposons pour en juger. Les modes d'occupation du milieu naturel ne sont en effet connus qu'à partir de quelques artefacts matériels, des outils de pierre surtout et de rares vestiges osseux (humains et animaux) et végétaux fossilisés. L'archéologie préhistorique a fait certes « parler » ces données en utilisant des méthodes scientifiques de plus en plus sophistiquées, telles l'analyse du carbone 14, qui précise les datations, ou encore celles des vestiges osseux ou des pollens, mais elle ne dispose d'aucune information concernant l'organisation sociale, le langage et la culture, la pensée symbolique, de ces premières sociétés humaines.

La première histoire de l'homme est donc pour une part essentielle une histoire naturelle, parce qu'elle fait appel à des méthodes qui relèvent plus des sciences de la nature que des sciences de l'homme, mais aussi parce que cette histoire est aussi celle des espèces humaines qui se sont succédées depuis les australopitèques il y a quelques millions d'années jusqu'à l'homme moderne qui n'apparaît qu'il y a quelques dizaines de milliers d'années. Cette diversité génétique a contribué aussi à rechercher des informations déductives à partir de l'éthologie des grands singes anthropoïdes dont nous pouvons encore observer les comportements. Ces déductions sont intéressantes mais fragiles dans les conclusions que l'on peut en tirer dans la mesure où le modèle commun à ces espèces anthropoïdes ne recouvre que quelques traits et fait apparaître aussi de nombreuses variantes, y compris parmi les espèces animales concernées. Retenons d'abord ces traits communs tout en soulignant les différences remarquables.

- l'ordre social de ces espèces anthropoïdes et des espèces humaines est fondée sur la satisfaction de quelques besoins « élémentaires » : la nourriture et la protection contre les agressions extérieures, naturelles ou prédatrices, en particulier, ces besoins étant satisfaits en faisant appel aux ressources tirées du milieu environnant en priorité.
- Le principal de ces besoins élémentaires est néanmoins sans doute d'ordre interne à ces groupements, il s'agit de la gestion de la reproduction sexuée de l'espèce qui implique des modes de communication entre les individus mais aussi des hiérarchies ; ces hiérarchies sont variables selon les espèces ((harem sous la domination des grands mâles, couple conjugal, élevage individuel ou collectif des petits) sans que l'on puisse en tirer de conclusions en ce qui concerne les premières sociétés humaines sinon que l'usage du langage, dont les origines restent objet de débat, développe les capacités de communication de ces sociétés humaines.
- Les frontières entre acquisition culturelle et tropisme naturel, s'agissant de l'inscription dans l'environnement naturel ne distinguent pas cependant de manière absolue « humanité » et « animalité », des modalités particulières d'appropriation et de transformation des ressources naturelles selon les groupes. Les « techniques » et leur transmission culturelle, sont observables tant dans ces sociétés animales anthropoïdes que dans les sociétés humaines.
- La constitution de « cultures », animales ou humaines, les premières nous informant sur les secondes implique cependant une certaine stabilité locale

des groupes concernés et de la transmission de comportements « culturels » qui met plus en avant la permanence des « territoires » et des groupes qui les exploitent que la mobilité de ceux-ci.

L'homme préhistorique est-il dès lors un « nomade » ? Non sans doute au sens où nous entendons ce terme actuellement. Il est resté vraisemblablement attaché à des lieux précis qui constituent le territoire que, comme d'autres sociétés animales, il doit défendre contre des groupes extérieurs. Mais il reste aussi dépendant des ressources que lui apporte l'exploitation de ce territoire. Les variations climatiques et environnementales, la succession des glaciations et de périodes plus chaudes, l'obligent ainsi à des migrations que facilite la mobilité de son mode de vie, les grands bouleversements géologiques qui en résultent (changement du niveau des mers et possibilités de passage entre les continents) en faisant aussi en quelque sorte un nomade qui part à la conquête de toutes les « niches écologiques » susceptibles de l'accueillir sur la planète.

La longue et aride période du paléolithique, les quelques millions d'années qui séparent les origines de l'homme de l'humanité actuelle voient cependant se modifier les relations matérielles et symboliques qui attachent les sociétés humaines à leur territoire et annoncent les nouvelles distinctions qui opposeront dans la dernière dizaine de milliers d'années les sociétés nomades et les sociétés sédentaires. Il n'est pas cependant sans intérêt d'examiner comment à l'époque paléolithique évoluent les formes de mobilité des groupes humains.

## **1. Les origines**

Le point de départ de l'histoire de l'homme fait toujours l'objet d'hypothèses contradictoires et régulièrement renouvelées par de nouvelles découvertes. Celles-ci font toujours remonter plus loin l'origine des hominidés, près de 5 millions d'années peut être, et associent les premières espèces avec un outillage lithique archaïque dont l'efficacité technique était limitée. Il est difficile de juger du mode de vie et des formes d'habitat de ces premières sociétés humaines mais il est vraisemblable qu'ils devaient être étroitement dépendants des ressources locales et impliquaient une certaine localisation territoriale en des points limités, sans doute en Afrique en priorité, peut être surtout sur les rives des lacs et des rivières. On peut aussi supposer que la pauvreté de outillage technique entraînait une plus grande importance de la collecte, y compris de la chair des grands animaux morts naturellement ou accidentellement, que de la chasse.

Une certaine mobilité pouvait cependant résulter des changements climatiques et l'évolution des ressources naturelles. Le paléontologue français Yves Coppens a ainsi avancé l'idée que les changements génétiques (accentuation de la bipédie, « libération » de la main, pour reprendre l'expression d'André Leroi-Gourhan, etc.) et techniques qui caractérisent l'apparition de ces premières espèces humaines (australopithèques) avaient pu être favorisés par la transformation d'une savane arborée en un steppe plus aride dans l'est de l'Afrique. Quoi qu'il en soit on assiste à une première expansion de ces espèces sur une partie du continent.

## **2. Le paléolithique supérieur**

Le paléolithique supérieur débute entre 2,5 et 1,3 millions d'années et voit l'apparition d'une espèce humaine (*homo habilis*) plus grande dont la bipédie est achevée et dont la boîte crânienne s'est fortement développée. L'utilisation de l'outil de pierre se généralise, il s'agit de galets de quart dans la vallée de l'Omo en Ethiopie grossièrement retaillés (*chopper*)

encore. Leur présence courante laisse penser à un développement de la chasse qui a pu favoriser une plus grande mobilité en fonction des parcours des grands herbivores sauvages, souvent migrateurs correspondant aux variations saisonnières des ressources. C'est ainsi que progressivement l'espèce humaine occupe toutes les zones tempérées d'Afrique, Asie et Europe, zones dont la répartition est variable selon les périodes climatiques (glaciations ou réchauffement).

Les premières grandes « civilisations » du paléolithique se constituent il y a plus d'un million d'années et voient l'apparition de l'*homo erectus*, proche de l'homme actuel. Elle correspond à une nouvelle évolution des techniques de taille de la pierre caractérisée par la production de « bifaces » (industrie acheuléenne en Europe) retailés de manière à aménager un tranchant et qui peuvent être de grande taille. Une certaine diversification des « styles » se manifeste traduisant l'importance croissante de la transmission culturelle et de l'apprentissage local. C'est aussi la période durant laquelle l'homme maîtrise la production du feu (par friction).

L'examen des restes osseux témoigne d'une importance croissante de la chasse qui plie les parcours humains au rythme des saisons et aux variations des ressources naturelles. Il est vraisemblable que la diversification des activités de chasse et de collecte a contribué alors à accentuer le rôle de la différenciation sexuelle de ces activités. L'étude des sites souligne aussi l'existence d'une certaine organisation domestique, autour des foyers, et sociale (expéditions de chasse collectives sur les routes migratoires des animaux, recherche des silex, etc). La gestion des territoires et des ressources naturelles apparaît plus complexe et se traduit dans l'habitat.

Les sites de Tautavel (Pyrennées orientales) qui se succèdent entre 600 et 400 mille années traduisent cette complexité croissante de l'habitat et des parcours au sein d'un territoire où la mobilité des groupes apparaît importante. On distingue en effet plusieurs types d'habitat qui impliquent une mobilité saisonnière ou organisée en fonction des niches écologiques distinctes exploitées :

- Des haltes de chasse sont organisées en automne pour abattre les rennes dont les migrations s'orientent alors vers le sud. Le site de Verdoube occupé pendant une période courte (6 à 15 jours) a vu pendant cette période l'abattage d'une quarantaine de rennes.
- Des campements temporaires occupés pendant une période là encore limitée sont organisés dans les plaines limitrophes, toujours en automne, pour exploiter la faune forestière. Sur l'un de ces sites on a pu observer l'abattage de 80 cerfs.
- Des campements de plus longue durée et occupant un territoire plus restreint sont observés à une période plus récente caractérisée par un refroidissement marqué du climat auquel correspond une diversification des ressources (rennes, bœufs musqués, mouflons, chevaux, bisons, etc.) qui entraîne une restriction des parcours.

Moins que par le nomadisme au sens où nous l'entendons et qui suppose de nouvelles différenciations économiques, sociales et culturelles entre nomades et sédentaires, la mobilité des hommes de la préhistoire est définie par une gestion de plus en plus précise du territoire qui, en fonction des circonstances, des conditions climatiques, des saisons, de la présence des ressources naturelles, se traduit par les caractères plus ou moins temporaires des sites humains. C'est cette territorialisation des groupes humains, s'accompagnant d'une différenciation domestique et sociale accrue, le développement des « échanges » peut être (en particulier en ce qui concerne les matières premières lithiques), qui est le cadre de cette mobilité.

### 3. La fin du paléolithique

Il y a quelques dizaines de milliers d'années s'amorcent des changements majeurs qui vont marquer la fin du paléolithique. L'homme de Néanderthal, relativement proche de l'*homo sapiens* moderne qui lui succède, occupe l'ensemble de la planète, restant néanmoins tributaire pour son expansion des variations climatiques : une dernière grande glaciation intervient ainsi il y a environ 20 000 ans instaurant en Europe tempérée actuelle des conditions assez proches de celles de l'actuelle Sibérie. Mais la principale évolution est d'ordre technique : les techniques de taille du levalloisien représentent une véritable révolution. Le nucléus de silex n'est plus retaillé en forme de biface mais, par des techniques de percussion raffinées, séparé en éclats dont l'on peut tirer des outils de plus en plus diversifiés et spécialisés : burins, poinçons, pointes de flèches et de sagaies, etc. qui permettent à leur tour de travailler de manière plus fine les matières premières disponibles, os, bois, peaux, etc.

Cette révolution technique n'a pas seulement pour conséquence d'entraîner une gestion plus efficace du territoire et des ressources naturelles locales, elle contribue peut être surtout à une plus grande complexité de l'organisation sociale. L'importance de l'apprentissage et de la transmission culturelle des savoirs se manifeste à travers l'explosion des styles culturels, et implique vraisemblablement une certaine spécialisation de ces savoirs et des tâches et rôles qu'ils impliquent. Les cultures magdaléniennes des plaines du nord de la France encore parcourues il y a 15 000 ans de troupeaux de rennes, ont été particulièrement l'objet d'investigations archéologiques, et des sites comme celui de Pincevent, sur un gué de la Seine non loin de Melun, où André Leroi-Gourhan a mis au point de nouvelles méthodes de fouilles destinées à faire « parler » les artefacts recueillis, ou encore celui de Verberie, sur l'Oise, permettent d'apprécier la complexité que prend alors la territorialisation des groupements humains et les différents modes d'organisation de la mobilité de ces groupements qu'elle implique. Les formes d'habitat, selon les sites exploités, nous révèlent cette complexité qui annonce des évolutions à venir :

- Des campements résidentiels de longue durée témoignent d'abord d'une certaine fixation de cet habitat, sans doute rendue nécessaire par les évolutions techniques et sociales. Les activités s'organisent autour de foyers de grande superficie, entourés de déchets lithiques ou autres, témoignant de la différenciation des activités techniques : spécialisation dans le travail de la pierre (dont les essais avortés rendent compte sans doute de l'apprentissage des jeunes à cette activité), travail de l'os et du bois (burins), de la peau (grattoirs, poinçons et traces de couture), etc.
- D'autres campements sont occupés de manière plus périodique tout en témoignant de cette même tendance à une certaine fixation de l'habitat. C'est le cas du site de Pincevent, occupé annuellement lors la migration d'automne des rennes vers le sud car elles utilisent le gué pour franchir le fleuve. Il devait s'agir d'une période d'intense activité économique mais aussi sociale.
- Comme durant la période antérieure existent aussi des haltes de chasse plus temporaires, associées la chasse aux mammoths dans les périodes froides, puis aux battues aux chevaux destinés à accumuler l'approvisionnement en viande

On assiste ainsi à une complexification croissante des modes de territorialisation que nous avons déjà identifiés au paléolithique. Elle se traduit paradoxalement par une certaine fixation des habitats qui doivent néanmoins se plier à la nécessité de parcours plus ou moins réguliers pour l'exploitation de ressources elles-mêmes mobiles et variables. Mais elle manifeste aussi une accentuation de cette même mobilité au sein du territoire et surtout à sa



périphérie : l'exploitation des silex et des pierres semi-précieuses ornementales s'effectue sur des distances de plus de centaines de kilomètres et les coquillages, qui avaient peut-être les mêmes fonctions d'échange que dans la Mélanésie contemporaine, pouvaient circuler jusqu'à plus de mille kilomètres de leurs lieux d'origine. La distinction entre nomades et sédentaires commence à poindre, elle va s'établir définitivement comme des modes différents de gestion du territoire avec la « révolution néolithique » ;

#### **4. La « révolution néolithique »**

Le terme de « révolution néolithique » met, peut-être malencontreusement, l'attention sur les seuls changements techniques dans le domaine de l'outillage néolithique. C'est l'époque où la pierre est polie sans pour autant que ne soient modifiés profondément la diversité et la spécialisation de cet outillage hérité des techniques levalloisiennes. Les changements techniques se situent ailleurs, avec le développement de la poterie et de la vannerie, et apparaissent plus comme une conséquence d'un processus qui débute avec la sédentarisation d'une partie des groupes humains et de nouvelles formes d'organisation territoriale, que comme leur point de départ.

L'évolution de l'environnement naturel a néanmoins contribué à ces transformations. La fin de la dernière glaciation intervient il y a un peu plus de 10 000 ans et instaure un régime tempéré dans les régions concernées, entraînant aussi des transformations significatives de la faune et de la flore qui vont favoriser la domestication des espèces animales et végétales. Cependant nonobstant des évolutions techniques induites, et de celles des systèmes de pensée, caractérisés par un remarquable développement des cultes funéraires qui n'est sans doute pas sans rapport avec la fixation des groupes humains, le point de départ de cette « révolution technique » réside dans l'évolution de la gestion des territoires qu'ils exploitent et les nouvelles formes de sédentarisation qui en résultent.

Nous en avons le témoignage avec la civilisation natoufienne, l'une des cultures qui s'est développée il y a plus de dix mille ans dans les limites de la Palestine et de la Syrie actuelle : ce que l'on appelle parfois le « Croissant fertile » où s'est développée initialement la domestication végétale et animale, la « révolution néolithique ». La diversification des ressources et la spécialisation dans leur mode d'exploitation opèrent ici au sein de territoires plus restreints que ceux des chasseurs-collecteurs du paléolithique. Une importance particulière doit être accordée dans cette perspective à la récolte des céréales sauvages qui associées à de nouvelles techniques de stockage et de broyage (meules dormantes) vont favoriser une certaine permanence de l'habitat et une nouvelle réduction de la mobilité des sociétés concernées. Celle-ci va se révéler favorable aux premières formes de domestication animale (les Natoufiens connaissent la domestication du chien) alors que les pratiques de chasse se font plus locales. La population avant même de connaître la domestication des espèces végétales et animales est regroupée dans de petits villages constitués de cases circulaires fixes ;

Il apparaît donc, comme l'a montré remarquablement l'archéologue français Jean Cauvin, que la sédentarisation a été autant un facteur de déclenchement de la « révolution néolithique » que la conséquence de celle-ci. D'autres facteurs ont aussi joué pour favoriser le processus de domestication des espèces animales et végétales en particulier le remarquable développement des techniques de stockage, de la poterie et de la vannerie, qui vont permettre la conservation des produits de ces espèces. Ce processus de domestication et les interventions qu'il entraîne sur la composition génétique des espèces concernées n'a pu se développer que dans la mesure où elles ont été « rapprochées » de l'homme, le choix du terme « domestique » est à cet égard, de telle manière que ces interventions humaines puissent s'effectuer avec efficacité et être transmises culturellement de générations en générations. La

stabilisation des habitats et des parcours est apparue de ce fait comme une condition fondamentale de ces changements techniques. Cette transmission culturelle, par ailleurs, ne s'est pas limitée à la transmission de savoirs et de pratiques matérielles strictement techniques, elle s'est accompagnée de nouvelles formes de pensée symbolique et religieuse dont les cultes et les rituels qui se développent alors. Les offrandes végétales ou les sacrifices animaux apparaissent souvent, ainsi que je le montrerai ultérieurement dans le chapitre consacré à l'homme et l'animal, comme la finalité première et dernière de ces nouvelles productions humaines.

La sédentarisation implique de nouvelles formes d'organisation de l'habitat qui devient fixe et de nouveaux modes de gestion du territoire sur la base desquelles va se constituer l'opposition entre sédentaires et nomades. La dimension plus ou moins agricole ou pastorale de ces cultures néolithiques introduit à cet égard de nouveaux écarts. A côté des grandes civilisations agricoles qui émergent sur la base des systèmes hydrauliques dans les vallées du Proche et du Moyen-Orient, et voient l'émergence de l'Etat, de l'écriture et de technologies de plus en plus sophistiquées dans leurs effets sur l'organisation du territoire, se développent aussi autour de la Méditerranée des cultures néolithiques pastorales, pour reprendre l'expression de Jean Guilaine (*Premiers bergers et paysans de l'Occident méditerranéen*, 1976), dépendant en priorité des ressources animales et perpétuant, en fonction des nécessités de déplacements réguliers des animaux pour exploiter les pâturages naturels, de nouvelles formes de mobilité.

Cette place accordée à la production animale joue un rôle essentiel dans la distinction des sociétés sédentaires et nomades sur la base de complémentarités et d'oppositions qui s'appuient sur la perpétuation du mode de vie des chasseurs-collecteurs de plus en plus rejetées dans les régions les plus périphériques de l'oekoumène, sur la constitution des sociétés de pasteurs nomades ou encore sur l'exploitation des ressources maritimes. Ces trois modes d'organisation des sociétés nomades déterminent-ils cependant une identité commune ? Peut-on parler d'une identité nomade ?

## UNE IDENTITÉ NOMADE ?

A la recherche de traits qui définissent une identité commune des sociétés nomades on est amené à se tourner vers ce qui semble à priori fondamental pour les distinguer des sociétés sédentaires : leur mode particulier d'inscription dans l'espace. Des traits généraux (mobilité des parcours et de l'habitat) que partageaient les sociétés de la préhistoire deviennent des traits particuliers, propres à certaines sociétés :

- les déplacements (parcours) qu'elles effectuent sur le territoire dont elles tirent leurs ressources, territoire de chasse, territoire pastoral ou territoire maritime ;

- l'absence d'habitats permanents fixes.

On notera immédiatement que ces traits ne s'identifient pas seulement comme une différence relative des modes de vie et de gestion du territoire, mais qu'ils sont très généralement considérés dans les représentations locales comme une rupture radicale dans le destin de l'humanité impliquant des visions elles aussi radicalement différentes du monde. Nombre de grands mythes fondateurs développés dans les cultures les plus diverses attestent de cette opposition. Nous la trouvons ainsi, répétée sous différentes formes, dans l'Ancien Testament et les traditions monothéistes orientales.

Dès le départ, non sans une forte ambiguïté, s'opposent les fils d'Adam, Abel le pasteur, poussant devant lui son troupeau, et Caïn l'agriculteur attaché à la glèbe. Du sort réservé aux sacrifices de l'un et de l'autre proviendra le premier meurtre, mais Caïn restera le héros civilisateur. Les grilles de lecture de cette opposition perpétueront ces ambiguïtés que l'on retrouve dans la tradition testamentaire musulmane. Des deux fils d'Abraham, Isaac restera attaché à son identification la terre promise d'Israël, alors qu'Ismaël, chasseur et pasteur, deviendra l'ancêtre des Arabes et des Musulmans et le fondateur de la religion révélée en restaurant le Temple de La Mecque.

Tout ceci mériterait de plus amples développements que j'ai entrepris de présenter par ailleurs, gardons en à l'esprit que cette opposition entre nomades et sédentaires est aussi, et peut être avant tout, une lecture idéologique qui radicalise les représentations réciproques, et un système de transformation symbolique qui attribue à celles-ci des effets qui n'ont que peu voir avec les différences réelles auxquelles elles correspondent.

Ces différences existent néanmoins et nous consacrerons ce chapitre du cours à les explorer.

### 1. L'habitat nomade

Aux yeux des sédentaires la caractéristique première du nomade est de ne pas disposer d'habitat fixe. Dans notre monde contemporain encore les jugements qui en résultent ne sont pas dépourvus d'ambiguïtés.

Il repose d'une part sur une véritable fascination des sédentaires pour cette existence « libre » et dépourvue en apparence d'attaches stables. La mode du camping, de la tente et du camping-car en témoigne ainsi que les véritables transhumances saisonnières qu'elle entraîne au moment de la saison chaude vacancière. Mais que l'on ouvre simplement sur internet l'entrée « yourte », l'habitat nomade mobile des Turco-mongols : ce sont des dizaines de sites qui offrent des yourtes « clefs en main » ou les recettes pour les confectionner chez soi !

Mais prévalent surtout les jugements de rejet qui se polarisent sur les roulottes anciennes et caravanes modernes des « gens du voyage » parqués dans les friches industrielles

ou entre les bretelles d'autoroutes. Ne pas avoir de « chez soi » est aussi une stigmatisation dont on relèvera la pauvreté en biens de consommation matérielle, les caractères d'errance, bien discutables d'ailleurs car nombre de ces gens du voyage sont semi-sédentarisés, mais aussi les valeurs négatives. « Voleurs de poules » autrefois, accusés de tous les trafics aujourd'hui, ces nomades sans lieu fixe sont des prédateurs potentiels. Ils appartiennent à un espace non domestique, dangereux et sauvage, comme le sont parfois aussi les espaces parcourus par les « chasseurs », dans le monde méditerranéen en particulier. Représentations anciennes qu'illustrent les travaux de Pierre Vidal-Naquet sur la Grèce ancienne (*Le chasseur noir*), mais aussi d'actualité : maquis et garrigues qu'ils parcourent, comme les bandits et autres transgresseurs de l'ordre établi, sont des espaces menaçants pour le sédentaire : les sociétés de chasse masculines dans le sud de la France relèvent dans les représentations locales de cette association avec le « sauvage ». Il en résulte des formes de sociabilité transgressive qui sont parfois aussi attribués au berger et qu'illustre l'image de celui-ci « rapté de femme » dans *La femme du boulanger* de Marcel Pagnol par exemple, portrait caricatural de l'opposition du sédentaire, incarné par le boulanger, le « maître du pain » et le berger (qui de plus est « étranger » italien).

Ces traits identitaires surdéterminent ainsi fortement des traits matériels de l'habitat nomade en faisant appel à des systèmes de représentations qui contredisent en fait celles que se font les nomades eux-mêmes de leur habitat. Je vais tenter d'apporter un peu d'ordre en ce domaine, en revenant d'abord sur la nature de ces habitats nomades.

### 1.1. Classification des habitats nomades

Les habitats mobiles des nomades présentent une grande diversité de formes en fonction :

- des ressources disponibles
- des capacités de déplacement
- des compétences techniques dans la transformation des matières premières

On peut distinguer :

- les abris temporaires et renouvelables
- les abris démontables et transportables
- les abris transportables non démontables

a – L'usage d'abris temporaires renouvelables, c'est-à-dire qui doivent être reconstruits lors de chaque établissement est généralement associé à l'absence de moyens de transport et à des modalités peu élaborées de transformation des matières premières disponibles pour constituer ces abris..

L'absence totale d'abris est exceptionnelle et tient à des conditions particulières. J'ai pu cependant l'observer chez les Peuls Wodaabe du Niger à la fin des années 1960 (cf. aussi Marguerite Dupire, *Peuls nomades*, 1962). Ces éleveurs de bovins spécialisés, possédant d'importants et imposants troupeaux de zébus dont ils partagent la vie, se déplacent progressivement dans le temps à la recherche de nouveaux pâturages dont ils doivent négocier les droits d'accès. Quand ces pâturages le permettent et qu'ils se fixent pour une courte période, ils se contentent de construire des enclos d'épineux pour abriter la nuit leurs troupeaux. Eux-mêmes se contentent pour leur part de nattes de palmiers-doum quitte lors de la courte saison des pluies à s'abriter sous ces nattes pour attendre la fin des averses. Les

conditions climatiques favorisent cette absence d'abri qui correspond plus à leur extrême spécialisation pastorale qu'à un quelconque archaïsme de leur culture. Cette culture matérielle est cependant réduite au minimum, quelques Calebasses légères, mais décorées avec soin, que les femmes transportent lors des déplacements. Elles permettent de stocker le lait qui, échangé dans les villages sédentaires ou sur les marchés leur permet d'obtenir les produits agricoles ou artisanaux qui leur sont nécessaires.

Dans les zones forestières parcourues par des chasseurs-collecteurs les ressources végétales locales fournissent les matériaux nécessaires et disponibles sans difficulté pour construire ces abris temporaires qui sont abandonnés en cas de déplacements. C'est le cas des cases des Pygmées de la forêt équatoriale africaine. Mais c'est aussi le cas de nombre de sociétés amazoniennes qui disposent de grandes maisons collectives (le *chabouno* des Yanomami du Venezuela par exemple) construites à proximité de leurs jardins, mais pratiquent aussi des expéditions de chasse à l'occasion des quelles ils élaborent quotidiennement leurs abris végétaux.

Dans un tout autre contexte climatique et écologique, l'igloo des Inuit dans les régions arctiques obéit à des principes comparables en utilisant un tout autre matériau, la neige. Celle-ci tassée est assemblée en blocs, selon une technique de montage en spirale, qui donnent à la construction son allure particulière semi-circulaire. Il s'agit d'un abri relativement complexe qui doit protéger des conditions rigoureuses de froid. La chambre collective qui sert d'habitat est accessible par des couloirs ou d'autres salles moins protégées qui servent d'entrepôts. L'isolation est favorisée par la condensation de la glace à l'intérieur et des lampes à huile favorisent cette condensation et une augmentation relative de la température.

La construction des igloos n'intervient que dans des circonstances particulières, telles les expéditions de chasse aux phoques en hiver. En d'autres saisons et lieux, lors des expéditions de chasse aux caribous par exemple les Inuit peuvent aussi disposer de tentes de peaux transportables. Ils ont aussi des habitations fixes, construites en bois et/ou en pierre, qui sont utilisés durant les périodes de regroupement collectif des groupes humains (cf. *supra*).

b – Les abris démontables et transportables sont la forme la plus typique et la plus répandue des habitats nomades ; ils prennent la forme de la tente. L'usage de celle-ci implique des moyens de transport non humains et elle présente des modalités diverses selon les modes de transformation des matériaux qui, sur la base d'une armature de bois le plus souvent, en constituent la couverture (*velum*). On peut esquisser sur cette base une typologie des tentes.

Les velums sont constitués parfois de peaux d'animaux et cette tradition est sans doute la plus ancienne, connue de longue date dans les sociétés préhistoriques primitives. Le tipi des Indiens des Plaines, que l'on retrouve dans d'autres sociétés amérindiennes, illustre ce principe de fabrication dans des sociétés de chasseurs-collecteurs qui il est vrai disposent de moyens de transport : les traîneaux tirés par des chiens dans les zones les plus froides, les travois, armatures de bois sans roue tirés des chevaux dans les « prairies » du nord de l'Amérique. Il s'agit d'adaptations locales qui suppléent à l'absence de la roue ou de techniques de bât

La préparation des peaux pour la couverture des tipis représentait l'une des tâches essentielles réservées aux femmes. Il s'agissait d'un long travail pour leur donner la souplesse nécessaire à leur isolation. Elles étaient d'abord grattées pour enlever les poils et soigneusement épilées, ensuite séchées et durcies puis travaillées à nouveau avec un mélange de cervelle et de graisse pour les assouplir. Séchées à nouveau, les peaux étaient trempées dans l'eau et roulées, puis déroulées et grattées à nouveau et enfin pétries pendant quelques

heures pour assurer leur forme définitive. Le vélum était installé sur une armature légère de bois, aménageant l'écoulement des fumées du foyer intérieur, qui lui donnait sa forme particulière que connaissent tous les spectateurs de western.

Sur la base de techniques plus complexes de tannage et de traitement des peaux (de bovins en l'occurrence) on retrouve ces velums confectionnés de peaux d'animaux chez les éleveurs nomades touaregs du Mali. Cousues et installées sur une armature de poteaux de bois richement décorés, ces tentes pouvaient atteindre une dizaine de mètres de long sur deux ou trois mètres de large et l'ensemble était extrêmement lourd nécessitant l'usage d'animaux de bât (ânes, bœufs porteurs et chameaux). Elles étaient fermées latéralement par de longues nattes déroulées faites de tiges de graminées sauvages assemblées avec des liens de cuir eux aussi richement teints et décorés.

C'est un velum constitué de fibres végétales tressées que privilégient les Touaregs de l'est du Niger, les Kel Geres par exemple chez lesquels j'ai longuement séjourné. La couverture est faite de nattes ovoïdes confectionnées avec les fibres du palmier doum et présentant des motifs décoratifs. Le velum est installé sur une armature semi-circulaire de bois flexibles et eux-mêmes relativement légers. L'ensemble est beaucoup plus facile transporter du fait de son poids sans commune mesure avec celui de la tente en cuir.

Il semble que ce modèle de tente légère et aisément transportable ait une grande ancienneté dans tout le nord et même l'est de l'Afrique. Cette tente qui présente significativement la forme d'un « bateau renversé » est déjà décrite par les Romains chez les populations nomades numides de l'Afrique du nord. On en retrouve des occurrences de l'Afrique du nord jusqu'au Tchad, au Soudan et même jusqu'en Somali. La matière première est aisée à renouveler et le travail de fabrication des nattes, tâche réservée aux femmes, permet de suppléer à une usure relativement rapide de la couverture de la tente.

Un troisième type de velum correspond à l'utilisation de techniques de tissage (c'est encore celui des tentes modernes). L'exemple le plus remarquable est celui de la « tente noire » bédouine que l'on observe du Moyen-Orient à la Mauritanie. Elle est confectionnée à partir de bandes (*flij*) tissées sur un métier très simple à un rang de lisse à partir de poils d'animaux (chameaux et chèvres en particulier) qui lui donnent sa couleur foncée caractéristique. Ici encore le travail de confection des tentes est féminin, impliquant le renouvellement périodique des bandes usées, celles qui subissent le plus la tension des cordes et poteaux nécessaires pour la dresser. Il s'effectue dans le cadre de regroupement collectif des femmes (*twiza*) qui affirment rituellement à cette occasion leur primauté sur le monde masculin : tout homme qui passe proximité est interpellé et doit sacrifier un animal domestique à l'intention des femmes effectuant ce travail.

Cousues latéralement ces bandes qui peuvent dépasser cinq ou six mètres de longueur pour une largeur de 5 centimètres environ donnent une forme rectangulaire au velum qui est ensuite tendu à partir de poteaux latéraux et dressée sur des piquets centraux. Au Sahara occidental, ces deux poteaux (*rkiz*), placés face à face, sont dressés de manière à dessiner l'espace de la tente au sein de laquelle un homme peut se tenir debout sans difficulté. Moins lourde que la tente en cuir mais plus que la tente en velum végétale ces tentes tissées demandent l'usage d'animaux de transport, des chameaux le plus souvent, pour les déplacements.

Un quatrième type de velum que l'on observe parmi les populations turco-mongoles des steppes froides asiatiques est confectionné à partir de poils animaux là encore mais sous forme de feutre qui assure une isolation thermique plus efficace contre le froid en particulier. La yourte (ou ger) constitue l'une des formes les plus raffinées de l'habitat nomade

pouvant fournir un espace atteignant 90 m<sup>2</sup> de surface habitable. On y accède par une porte de bois richement décorée. Elle est construite sur la base d'une armature de bois en croisillons qui doit porter une lourde couverture de feutre (étouffe obtenue non pas par tissage mais en foulant et en agglutinant du poil ou de la laine) et d'une toile tissée qui renforce l'étanchéité. Dans ces pays froids le foyer est au centre de la yourte et le toit doit ménager l'évacuation des fumées. Parfois un plancher de bois renforce l'étanchéité et l'isolation de l'habitat.

La yourte est particulièrement lourde et difficile à transporter. Elle est le plus souvent démontée pour être transportée mais la possibilité du charroyage dans ces régions de steppes permet aussi parfois de la déplacer telle quelle d'un lieu à un autre.

#### c - Les abris transportables non démontables

Ce peut être en certains cas la situation de la yourte. Plus généralement cette situation correspond à l'existence de ce que je viens d'appeler le charroyage, c'est à dire le transport tracté des habitats nomades qui suppose l'usage de la roue et des techniques d'attelage des animaux de transport. La roulotte classique des gens du voyage ou des gens du cirque est un chariot transformé en habitat qui reste mobile mais prend aussi un caractère de permanence. C'est dans l'aire eurasiatique que ces techniques ont connu leur essor. Elles ont leur expression moderne dans les camping-car qui sillonnent les routes des vacances ou dans les mobil home transportées par camion de lieux en lieux.

Dans le contexte très particulier de l'exploitation nomade des milieux maritimes, le bateau peut représenter une forme d'habitat transportable mais non démontable. J'y reviendrai par la suite.

#### d – la question des moyens de transport

Le problème des moyens de transport dont disposent les nomades pour déplacer éventuellement leurs abris a été largement évoquée dans les pages qui précèdent, il mérite un rapide récapitulatif.

On distinguera d'abord les situations où il n'existe de moyens de transport qu'humains et celles où les sociétés nomades concernées disposent de moyens de transport animaux (ou motorisés dans l'époque moderne). La distinction entre chasseurs-collecteurs, exploitant le monde animal sauvage, et éleveurs nomades, utilisant des animaux domestiques (en laissant à part l'utilisation des bateaux pour exploiter le milieu maritime qui pose des problèmes particuliers) est cependant en définitive assez relative. Nombre de chasseurs collecteurs du continent américain ou de Sibérie, ont utilisé à des fins prioritaires de transport des animaux domestiques (le chien dans les zones arctiques, le cheval dans les prairies nord américaines, le renne en Sibérie) qu'ils ont pu emprunter aux sociétés sédentaires voisines

La classification des sociétés nomades du point de vue de la mobilité de leur habitat doit dès lors prendre essentiellement en considération deux variables :

- la première concerne les types d'animaux qui sont utilisés pour le transport, la liste est longue : le chien, le renne, les camélidés (lamas et chameaux), les équidés (ânes et chevaux), les bovidés, etc., sans oublier les formes de motorisation du transport qui s'imposent dans le monde moderne (des véhicules tout terrain dans les déserts chauds au scooter des neiges chez les Lapons ou les Inuit).

- La seconde concerne les techniques de transport où s'opposent les techniques de bât et les techniques tractées. Celles-ci supposent à quelques exceptions près (traîneau, travaux attesté dès le néolithique eurasiatique il y a trente siècles) l'usage de la roue. Certains auteurs ont souligné les distinctions qui opèrent de ce point de vue entre l'aire eurasiatique, qui développe cet usage, et l'aire africaine, moyen-orientale et amérindienne où celle-ci n'était pas utilisée pour les transports (cf. en particulier Bullett, *The Camel and the Wheels*, ). Pointons sur ces questions d'évolution, de dévolution et de diffusion des techniques, sans prétendre les résoudre : elles sont abordées en d'autres cours du cursus qui est offert dans le cadre de la mineure d'anthropologie.

J'ai essayé dans ce premier paragraphe d'introduire un certain ordre dans la description des caractères matériels que pouvait prendre les différentes formes d'habitat mobile dans les sociétés nomades de manière à lever une première équivoque : il ne s'agit pas d'une organisation archaïque, primitive de l'implantation des groupes humains dans l'espace qu'ils occupent mais de formes tout aussi complexes que celles qui correspondent à l'habitat sédentaire de leur inscription dans cet espace humanisé. Les dimensions sociales et symboliques que présente cet habitat nous permettront d'aller plus loin dans cette analyse.

## 1.2. Les dimensions sociales et symboliques de l'habitat nomade

L'habitat, chez les nomades comme chez les sédentaires, n'est pas seulement une réalité d'ordre matériel même si les représentations sédentaires de l'habitat nomade lui dénie souvent d'autres réalités que celle-ci : un simple abri provisoire sur une route d'errance aux confins du monde domestiqué par l'homme. L'espace nomade est tout aussi domestiqué et l'opposition entre le monde domestique qui abrite les communautés humaines et le monde extérieur a la même pertinence chez les nomades que chez les sédentaires. Cet espace domestique est aussi le lieu où se définissent les rapports sociaux et dans nombre de sociétés nomades le terme utilisé pour désigner la tente par exemple est le même que celui qui sert à dénommer la famille. Dans cette mesure aussi la tente nomade est investie de fortes significations rituelles et l'objet de représentations symboliques qui l'inscrivent dans une conception cosmique de l'ordre du monde. J'en donnerai ici quelques exemples.

Les Touaregs établissent une forte opposition entre deux notions qui organisent l'espace nomade dans lequel ils se situent. La première est celle d'*ebewel*, notion polysémique qui désigne l'abri, le creux, le nid, mais aussi le monde féminin des tentes, la lignée matrilinéaire en fonction de laquelle ils définissent leurs affiliations sociales, etc. A l'inverse l'*essuf* désigne le monde extérieur aux tentes, celui que parcourent les troupeaux et les hommes, espace masculin dangereux, peuplé par les *kel essuf*, les génies, sources de nombreux maux.

S'oppose ainsi l'espace féminin de la tente, fabriquée et possédée par les femmes et l'espace masculin extérieur auquel sont condamnés les hommes qui n'ont accès à une tente que par l'intermédiaire d'une femme, mère puis épouse. Les rituels matrimoniaux et funéraires traduisent cette mouvance des hommes autour des tentes. Celles-ci dans leur construction et leur organisation ont vocation à exprimer l'ordre cosmique dont les piquets expriment l'armature et le velum les liens avec le monde céleste.

La tente des nomades maures de Mauritanie, la *khayma*, terme qui désigne aussi la famille, répond à une vision semblable du monde. Elle est aussi fortement associée au



féminin, fabriquée et possédée par les femmes, au point qu'un homme, même marié, ne dormira pas dans la tente en l'absence de son épouse : il s'installera proximité sur une dune ou sous un arbre. Cet espace domestique féminin s'oppose de même au monde sauvage et dangereux de l'extérieur, peuple par les *jnûn*, les « gens du vide ».

L'espace intérieur de la tente est aussi organisé avec soin. L'orientation générale, qui suit les vents dominants place son ouverture au sud-ouest et l'arrière de la tente au nord-est, direction dangereuse, la plus menacée par les « gens du vide ». Une ligne invisible mais respectée socialement sépare l'intérieur de la tente en deux espaces. A l'ouest sont installées les femmes et tout ce qui relève du monde féminin. A l'est sont installés les hommes et les visiteurs masculins. Après la naissance d'un enfant cependant les orientations sont modifiées. Les hommes abandonnent pendant la période de réclusion (quarantaine) de la femme l'espace de la tente à l'intérieur duquel se déplacent les femmes qui s'installent dans la partie masculine pour échapper aux agressions de *jnûn* particulièrement dangereuses durant cette période.

Si la tente touarègue a une dimension macrocosmique, exprimant l'ordre du monde dans ses composantes, la tente maure a plutôt une dimension microcosmique qui en fait une représentation métaphorique du corps féminin s'exprimant à travers le vocabulaire de la tente. La métaphore est scellée symboliquement par la présence du « collier du lait » de la tente, symbole féminin de la fécondité qui orne le haut de la tente, là où s'articulent les poteaux qui ont pour leur part une forte connotation masculine.

Un dernier exemple de cette symbolique de l'habitat nomade nous est offert par la yourte mongole dont les dimensions cosmiques s'inscrivent aussi dans une rigide organisation de l'espace. L'espace de la yourte s'organise en fonction de deux axes.

Un axe nord sud s'organise selon une ligne qui joint la porte d'entrée, située au sud, le foyer central et l'arrière de la tente où siège le maître masculin de la tente. Les femmes et les enfants occupent l'est de la tente, les hommes l'ouest, les visiteurs la partie la plus proche de la porte, les hommes apparentés adultes apparentés au maître de la tente étant plus proche spatialement de lui en fonction de leur proximité sociale. Le destin des hommes est ainsi de parcourir de l'intérieur l'espace horizontal de la tente en respectant la dichotomie sexuelle.

L'autre axe est vertical, il part du sol où se réalise la conjonction du ciel et de la terre, plus particulièrement du point focal qu'est le foyer pour s'élever à la verticale de la yourte en se conjuguant dans les anneaux de compression (*bagana*) qui représentent les points de conjonction entre les mondes.

Image cosmique de l'univers, la yourte est aussi un espace au sein duquel les comportements sont fortement ritualisés définissant non seulement la place de chacun mais aussi les attitudes de ceux qui l'occupent : il est ainsi interdit de s'appuyer contre les murs de feutre de la tente.

On pourrait multiplier les exemples qui souligneraient de même que l'habitat nomade est, tout comme l'habitat sédentaire, un support des représentations que se font les groupes humains concernés de leur inscription dans l'espace qu'ils occupent et dans le territoire qu'ils exploitent. Les particularités de cet habitat nomade tiennent par contre au fait qu'il est matériellement mobile et que symboliquement il est amené à concevoir l'espace dans lequel il s'inscrit en fonction de ses déplacements. C'est là la première et principale caractéristique en fonction de laquelle se définit l'identité nomade. Nous allons en traiter maintenant.

## **2. Les parcours nomades**

Les parcours nomades sont déterminés par l'accès aux ressources naturelles, principalement par l'intermédiaire des animaux sauvages et domestiques, impliquant la mobilité des groupes humains qui les exploitent. Ils contribuent aux identités nomades essentiellement à travers les représentations que s'en font les sociétés sédentaires voisines et qui traduisent une radicalité de ces différences que démentent en partie les faits.

Ces représentations sédentaires traduisent en effet pour une part les mêmes jugements de valeur que ceux qui définissaient l'identité nomade à travers ses formes mobiles d'habitat. Elles soulignent la dimension prédatrice de l'exploitation du milieu, les caractères d'errance de la vie nomade qui échappe au contrôle social et politique que mettent plus particulièrement en avant les sociétés sédentaires étatiques, les traits d'asocialité, voire d'inhumanité qu'elle présente de ce fait. Reprenant la démarche suivie dans la première partie de ce chapitre je me préoccuperais d'abord d'établir une typologie de ces parcours nomades et de faire l'inventaire des facteurs techniques et écologiques qui les déterminent, avant de revenir sur la manière dont ces sociétés nomades organisent elles-mêmes leurs représentations du territoire qu'elles exploitent et sur les pratiques rituelles et symboliques qui contribuent à l'organisation de celui-ci.

### **2.1. L'organisation des parcours nomades : l'accès aux ressources naturelles**

Les déplacements des nomades sont déterminés par la nécessité d'accès aux ressources naturelles, soit directement, en se pliant aux rythmes saisonniers ou locaux des ressources végétales et animales dans le cas de la chasse et de la collecte, ou encore en milieu maritime, soit, indirectement, en exploitant ces ressources par l'intermédiaire d'animaux domestiques qui doivent se plier à ces mêmes rythmes saisonniers et locaux pour accéder aux pâturages qu'ils exploitent. Je dresserai un rapide bilan de ces contraintes climatiques, écologiques et technologiques qui s'exercent pour déterminer ces déplacements avant de prendre en compte deux autres facteurs qui peuvent contribuer à l'organisation des parcours : les rapports qu'entretiennent les sociétés nomades avec les sociétés sédentaires voisines d'une part, la gestion de l'eau dans le contexte particulier des zones arides d'autre part.

#### **a – la gestion territoriale des ressources naturelles**

J'en ai déjà traité en ce qui concerne les sociétés de chasseurs-collecteurs en faisant remonter les modes de gestion du territoire qui en découlent aux sociétés primitives de la préhistoire : l'exploitation de ces ressources dépend d'abord des variations des ressources et de leur localisation saisonnière. Celles issues de la collecte sont souvent diffuses et accessibles localement sans contraintes saisonnières. Il existe cependant des exceptions, telle la récolte du miel qui joue un rôle important dans nombre de sociétés africaines et asiatiques, et qui contribue à fournir une part non négligeable de l'alimentation ou de la production pour les échanges, chez les Pygmées par exemple. Les produits de la chasse, outre leur valorisation sociale et symbolique, impliquent des techniques collectives plus élaborées et qui contribuent à l'identité des groupes humains. Ces techniques peuvent être elles-mêmes fort diverses dans la mesure où elles reposent sur :

- l'exploitation des mouvements migratoires des grands herbivores dans les lieux où ils sont amenés à se rassembler : c'est le cas de l'exploitation des rennes sur les gués de la Seine ou de l'Oise à l'époque magdalénienne.

- Les battues de ces mêmes herbivores vivant en troupeaux qui visent à les capturer en utilisant des pièges qui les rabattent vers des lieux où ils peuvent être abattus (la chasse aux chevaux à l'époque préhistorique) ou par d'autres techniques telle la chasse collective au filet des Pygmées de la forêt équatoriale.
- La traque qui a pu autrefois concerner le mammoth et que l'on retrouve dans la chasse à l'éléphant, la plus valorisée qui soit en ce qui concerne le statut des chasseurs, de ces mêmes Pygmées.
- etc.

La question est plus complexe s'agissant des déplacements qu'effectuent avec leurs troupeaux d'animaux domestiques les éleveurs nomades pour exploiter les pâturages naturels qui leur permettent d'entretenir ces troupeaux. Elle a suscité un débat qui a impliqué les anthropologues mais aussi et surtout les géographes ainsi que d'autres spécialistes des sciences sociales pour distinguer ce qui est nomadisme *stricto sensu* dans l'organisation de ces déplacements et la transhumance qui ne voit se déplacer qu'une partie des groupes humains concernés. Rappelons les grands traits de cette différenciation entre nomadisme et transhumance telle qu'elle a été plus ou moins retenue par les scientifiques qui ont été amenés à l'utiliser.

Le nomadisme implique des déplacements plus ou moins réguliers liés à la variabilité des ressources végétales exploitées par les troupeaux et concerne l'ensemble des groupes concernés qui se déplacent au sein d'un territoire plus ou moins exclusif d'autres groupes humains. La transhumance se manifeste par des déplacements réguliers entre deux pôles au moins qui ne concernent qu'une partie des groupes impliqués. Il existe en fait toute une série de situations intermédiaires qui rendent difficiles l'établissement d'une typologie. Je me contenterai de quelques exemples qui renvoient à mon terrain au Sahara et au Sahel.

La grande tribu des Rgaybât au Sahara occidental vit essentiellement de l'élevage des dromadaires. Ils exploitent des pâturages inscrits dans une zone climatique de type saharien où les précipitations annuelles ne dépassent guère 100mm et sont aléatoires et irrégulières selon les années. Ils se considèrent eux-mêmes comme les « fils des nuages » pour souligner le fait que leurs déplacements s'effectuent selon la localisation des pluies qui font surgir les pâturages sahariens. Ces déplacements n'obéissent pas à d'autres règles ; ils peuvent être annuellement organisés sur de longues distances (500 à 1000km par an) et s'orienter dans les directions les plus diverses. Ils s'inscrivent ainsi dans un vaste territoire sur lequel les Rgaybât ne possèdent pas de droits exclusifs et sur lequel leur emprise, avant la colonisation, s'exerçait essentiellement sur la base de rapports de force (ou d'alliances) négociés avec d'autres tribus qui pouvaient éventuellement utiliser ces mêmes pâturages. Dans des conditions qui étaient en définitive favorables à l'élevage chamelier les groupes d'éleveurs présentent de ce fait une certaine instabilité sociale et politique : ils peuvent partir à la conquête de nouveaux pâturages plus lointains (ce fut le cas des Rgaybât entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et 1934, date de l'occupation coloniale définitive de leur territoire) ou se dissoudre pour se recomposer dans d'autres tribus. Depuis un millénaire l'histoire du Sahara occidental est caractérisée par ces mouvements d'expansion et de recombinaison des tribus qui en constitue la trame.

Plus au sud, aux frontières du Sahara et du Sahel, les tribus bédouines sahariennes organisent de manière très différente leurs parcours. Les pluies sont en cette région plus abondantes (entre 200 et 400mm, permettant éventuellement une agriculture extensive sous pluie) et surtout saisonnières : la remontée du front inter-tropical (FIT) entre juin et octobre définit une saison des pluies où reverdissent les pâturages les plus septentrionaux. A cette occasion, les tribus d'éleveurs qui se sont repliées vers le sud durant la saison sèche, remontent vers le nord selon des axes de transhumance bien définis (*khût*) parcourus

annuellement et définissant des territoires tribaux relativement exclusifs s'organisant du sud vers le nord. Il peut néanmoins exister certains chevauchements de ces territoires, en fonction de la diversité des systèmes pastoraux par exemple. Ainsi les pâturages de saison des pluies des éleveurs bovins (situés entre les isohyètes 200 et 300mm de pluies) peuvent constituer des pâturages de saison sèche pour les éleveurs de dromadaires lorsque les éleveurs de bovins se sont repliés vers le sud.

Il s'agit certes encore de nomadisme au sens où la majorité des populations humaines concernées se déplacent, celles qui pratiquent exclusivement l'élevage en tout cas, mais ceux qui pratiquent simultanément l'agriculture extensive au sein de ces tribus (les anciens esclaves ou descendants d'esclaves) ne pratiquent pas cette transhumance et passent la saison des pluies dans les campements permanents (*adabwe*) qui sont installés à proximité de leurs champs.

L'ambiguïté du terme de « transhumance », quand on tente de l'opposer à celui de « nomadisme », tient au fait qu'il peut rendre compte soit de la régularité des mouvements qui entraînent périodiquement et en fonction de repères spatiaux bien fixés les déplacements des groupes humains, soit du fait que seule une partie de ceux-ci (les éleveurs spécialisés, les bergers...) pratiquent ces déplacements, l'autre partie pouvant avoir simultanément un mode de vie sédentaire. Le cas des éleveurs exploitant saisonnièrement, en milieu montagnard, les pâturages d'altitude (alpages) fermés durant la saison froide est significatif de ces ambiguïtés.

Dans certains cas, dont rend compte l'exemple des éleveurs de petit bétail Bakhtyari (Digard, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, 1981) de l'ouest de l'Iran, la transhumance concerne l'ensemble de la société qui chaque année dès que les cols d'altitude sont libérés de la neige et de la glace, vient s'installer en des lieux fixes sur les pâturages d'altitude des monts Zagros. Le reste du temps ces éleveurs sont installés dans les plaines chaudes limitrophes où ils ont des villages et pratiquent simultanément l'agriculture. De plus en plus, dans le contexte contemporain, seule une partie des Bakhtyari pratique cette transhumance annuelle et on se trouve alors devant un autre mode de pratique de la transhumance qui ne concerne qu'une partie de la société sédentaire (éleveurs spécialisés, bergers, voire entrepreneurs d'élevage).

C'est la situation qui prévaut tout autour du bassin méditerranéen, tant du côté eurasiatique qu'africain où l'économie locale repose sur la complémentarité entre les régions de production céréalière et fruitière d'une part, les alpages et forêts d'altitude d'autre part. Il peut s'agir de populations spécialisées dans l'élevage comme les Yörük de Turquie ou les Saracatsan du nord de la Grèce par exemple. Il peut s'agir de familles de bergers comme c'était le cas dans les Cévennes françaises ou les Alpes du sud empruntant des routes immémoriales (drailles) creusées par le passage des troupeaux (Brisebarre, *Bergers des Cévennes*, 1978). Il peut s'agir enfin de véritables entrepreneurs d'élevage dans le contexte contemporain.

Ces dernières notations nous amènent à évoquer un autre facteur, parfois décisif, qui conduit à l'organisation de l'espace nomade : les rapports qu'entretiennent les sociétés nomades avec les sociétés sédentaires voisines.

#### b – Nomades et sédentaires : spécialisations et complémentarités

La différenciation historique des sociétés nomades et sédentaires, qui intervient il y a environ 10 000 ans, intervient dans un contexte de spécialisation, de complémentarité et d'échanges (et de conflits) entre elles.

C'est dans ce contexte que s'achève l'occupation humaine de l'oekoumène, la main mise de l'homme sur la planète sur la base de laquelle s'organise cette opposition. *Grosso modo*, et de manière sans doute un peu caricaturale, on peut dire que les sociétés nomades se

constituent et se définissent en tant que telles là où pour des raisons diverses mais principalement climatiques et écologiques, la vie sédentaire, fondée sur l'agriculture et l'urbanisation, n'était pas possible dans les conditions techniques de ces époques historiques. Au risque d'une certaine banalité de la remarque notons que ces sociétés nomades se sont établies dans :

- les zones arides ou steppiques chaudes ;
- les zones arides ou steppiques froides, incluant les montagnes et les régions arctiques ;
- les zones forestières équatoriales et dans une moindre mesure tropicales.

La spécialisation et la spécification d'un mode de vie nomade a été la condition pour que ces zones peu favorables à une implantation humaine sédentaire soient occupées par des groupes humains. Mais elle n'a pu s'effectuer que sur la base de relations de complémentarité (et de conflit) entre nomades et sédentaires qui contribuent à l'organisation de l'espace nomade sur la base de transferts plus ou moins régulières et formalisées :

- de biens, la plupart des cultures nomades dépendent d'échanges réguliers de produits agricoles ou artisanaux avec les sociétés sédentaires ;
- de techniques, la domestication des animaux domestiques n'a pu s'effectuer qu'en milieu sédentaire avant que ces animaux ne puissent être élevés en troupeaux par les nomades : l'exemple du cheval domestiqué et Chine qui constitue le fondement de la culture mongole illustre plus particulièrement cette situation ;
- de valeurs et symboles : les grandes religions monothéistes, « religions du désert », selon l'expression de Robert Montagne, spécialiste du Maroc, se sont constituées dans le contexte des civilisations sédentaires mais ont vu leur diffusion s'inscrire symboliquement de manière essentielle dans le contexte des sociétés nomades.

Les transferts de biens et la spécialisation des sociétés nomades dans la production de certains biens indispensables aux sédentaires, et réciproquement, ont plus particulièrement contribué à la formation de celles-ci. Introduisons à cet égard quelques exemples.

Les Pygmées des forêts équatoriales africaines, dont l'existence est attestée dès l'Égypte ancienne, voient leur mode de vie s'organiser essentiellement autour de leurs relations avec les « grands noirs » (l'expression est d'origine locale) de langue bantou qui occupent les régions limitrophes des zones forestières qui constituent leur territoire par excellence.

Ces relations qui s'établissent entre les deux populations sur un mode de « vassalité » ou de « clientèle », ces deux termes ne rendant compte qu'improprement des hiérarchies qui existent entre elles, reposent d'abord sur des échanges réguliers et extrêmement formalisés. Les pygmées reçoivent des grands noirs les produits agricoles et artisanaux (issus du travail du fer en particulier) qui sont indispensables à la perpétuation de leur mode de vie. Ils leur fournissent en retour les produits de la forêt qui matériellement ou symboliquement sont indispensables à la culture de ces agriculteurs : gibier, peaux de singe ou d'antilope, miel, etc.

Ces échanges ont pour effet remarquable de préserver les espaces forestiers des entreprises agricoles. Seuls en effet les Pygmées ont la capacité d'occuper et de gérer cet espace qui n'est pas accessible pour des raisons plus symboliques que matérielles aux grands-noirs qui n'en possèdent pas les « secrets », qui s'y perdent géographiquement et

symboliquement, menacés par les forces surnaturelles que seuls maîtrisent les « petits-hommes ». L'organisation de l'espace entre nomades et sédentaires repose sur cette dichotomie entre l'espace forestier et l'espace agricole qui aménage des points de rencontre : les campements forestiers et les villages agricoles où opèrent les échanges entre les deux groupes.

Dans un contexte moderne, impliquant les grands bouleversements marchands que les sociétés occidentales ont amené dans leurs zones périphériques, la spécialisation dans la trappe (destinée à fournir des fourrures pour ces sociétés occidentales) des chasseurs-collecteurs sibériens puis amérindiens nous apporte un autre éclairage sur les relations entre sociétés nomades et sédentaires. La demande pour les fourrures d'animaux sauvages qui se développe en Europe durant les derniers siècles alors que les ressources locales s'épuisent va entraîner une nouvelle spécialisation des sociétés sibériennes d'abord, dans le cadre de l'empire tsariste, puis nord-américaines avec le développement de la colonisation française et anglo-saxonne. Cette spécialisation s'accompagne d'une évolution des techniques de chasse qui privilégient le piégeage, la trappe, de manière à offrir des fourrures commercialisables sur le marché.

Devenus des trappeurs, ces chasseurs-collecteurs s'organisent en fonction de leurs échanges avec les sociétés sédentaires qui recherchent leurs produits. Leurs territoires de chasse s'organisent et ont des contours de plus en plus précis. Ils se définissent en fonction des échanges qui peuvent s'effectuer localement dans le cas des populations sibériennes et des coureurs de bois français qui sillonnent les territoires nord-américains et se métissent avec les populations concernées, ou dans des postes fixes dans le cas de la colonisation anglo-saxonne nord-amérindienne, gérés alors par de grandes compagnies telle la Compagnie de la Baie d'Hudson. La chasse et l'exploitation nomade des territoires de chasse par les populations indigènes s'inscrivent alors dans le système marchand mondial.

On pourra noter au passage que la colonisation européenne en Afrique a eu pour une part des effets comparables s'agissant des Pygmées par exemple qui dans le système colonial vont apparaître comme des fournisseurs de viande pour ces entreprises coloniales mais aussi et surtout d'ivoire (ce qui favorise le développement de la traque de l'éléphant) ou encore des peaux d'antilope à destination des marchés métropolitains sous le terme générique de « peaux de chamois » !

Des relations de complémentarité du même ordre s'établissent aussi entre les sociétés sédentaires agricoles et les sociétés d'éleveurs nomades. Je me contenterai de revenir à ce sujet sur la situation qui prévaut autour du bassin méditerranéen.

Des communautés d'éleveurs nomades-transhumants tels les Yörük turc ou les Saracatsan du nord de la Grèce et de la Bulgarie que j'ai déjà évoqués n'existent en tant que telles que dans le cadre d'une division régionale des activités. Elles sont spécialisées dans l'élevage du petit bétail, moutons et chèvres, et leur spécialisation pastorale est largement dépendante des produits animaux, laits, yaourts et fromages qu'elles commercialisent dans les sociétés sédentaires voisines, agricoles ou urbaines. La notion de territoire s'estompe quand il s'agit de groupes qui doivent négocier à l'occasion de leurs transhumances annuelles leur accès aux ressources foncières : en saison chaude elles gagnent des pâturages et forêts d'altitude où elles ont accès à des terres communes ou privées gérées par les populations sédentaires ; le reste de l'année elles s'installent sur les jachères des propriétaires agricoles dans les plaines et collines qu'occupent ceux-ci.

Profondément insérés dans le milieu régional, ces populations pastorales nomades conservent cependant une forte identité qui les distingue du monde sédentaire qui les environne. Il en est de même en Afrique occidentale des pasteurs peuls, éleveurs de bovins,

qui dans l'ensemble des zones sahéliennes et soudanaises vivent en étroite symbiose avec les différentes sociétés agricoles auxquelles ils sont mêlés. Des rapports d'échange (centrés sur l'acquisition de produits agricoles contre les produits laitiers), de services (la fumure des champs des agriculteurs contre l'accès aux jachères agricoles), mais aussi sociaux, à l'occasion des mariages, peuvent conduire à la formation de structures politiques communes, dans le contexte des « guerres saintes » (*jihad*) musulmanes que les Peuls ont contribué à mener à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle.

### c – un problème particulier : la gestion de l'eau

Dans la mesure où nombre de ces sociétés nomades sont inscrites dans les zones les plus arides, chaudes ou froides, de la planète, la gestion de l'accès à l'eau, son stockage et à ses différents usages humains ou animaux, représente un autre facteur essentiel de l'organisation du territoire qu'ils parcourent. C'est le cas en particulier des pasteurs nomades qui se déplacent avec leurs troupeaux d'animaux domestiques pour exploiter les maigres et aléatoires pâturages de ces régions

Le problème se pose de manière relativement plus simple dans le cas des chasseurs-collecteurs pour lesquels l'accès à l'eau correspond prioritairement à la satisfaction des besoins humains. Il n'en existe pas moins quand ces sociétés s'inscrivent dans des zones particulièrement arides où le stockage et le transport de l'eau répondent à des besoins impérieux des populations concernées. Il trouve des solutions particulières en Afrique ou aussi bien les chasseurs-collecteurs Bushmen du désert du Kalahari que les chasseurs nemadi du Sahara occidental, utilisent les coquilles d'œuf d'autruche pour transporter l'eau ou se créer des réserves en enterrant ces œufs sur leurs parcours de chasse.

Les pasteurs nomades doivent satisfaire aux besoins humains mais aussi et surtout aux besoins de leurs troupeaux qui ne pourraient souvent avoir accès aux pâturages qu'ils exploitent sans fournir à leurs animaux les ressources en eau que n'offrent pas toujours immédiatement les milieux naturels qu'ils exploitent. Il s'agit même, le plus souvent, de la condition première pour ouvrir ces milieux naturels aux animaux domestiques qui ne pourraient y survivre sans l'intervention de l'homme.

L'exploitation des eaux de surface est en effet le plus souvent localisée et toujours limitée dans ces zones arides. C'est le plus souvent en faisant appel aux eaux souterraines que ces milieux se sont ouverts aux hommes et à leurs troupeaux.

Le forage des puits représente toujours une activité essentielle dans ces sociétés d'éleveurs nomades et leur localisation joue un rôle primordial dans l'organisation des parcours. Les techniques de forage sont des plus variées, depuis les puisards creusés dans le lit des cours d'eau non permanents pour exploiter la nappe proche, jusqu'aux grands puits, pouvant atteindre plus de cent mètres de profondeur que j'ai pu observer en Mauritanie et qui permettent d'atteindre des nappes, fossiles ou non, plus ou moins pérennes. Les techniques d'exhaure sont tout aussi variées utilisant la force humaine et, plus souvent lorsque les nappes sont profondes, la traction animale, plus rarement de moyens mécaniques telles que les roues à godet (norias moyen orientales surtout utilisées pour l'exploitation des ressources hydrauliques de surface).

Je ne m'étendrai pas plus sur ces techniques d'exploitation hydraulique, préférant mettre l'accent, dans la perspective de leurs effets sur la gestion des territoires et des espaces pastoraux, sur les systèmes sociaux qui contribuent souvent à les mettre en œuvre. Ces systèmes, tels le *foqqara* sahariens, systèmes de canaux souterrains pouvant s'étendre sur des

dizaines de kilomètres sont souvent liés à l'exploitation agricole et à l'organisation sédentaire (oasis) de l'espace. Ils peuvent avoir aussi des finalités prioritairement pastorales et contribuer à l'organisation de l'espace nomade. J'en citerai deux exemples.

Le premier est celui du système de la *dina* (de l'arabe *din* qui désigne la religion) qui gère depuis deux siècles l'accès aux ressources hydrauliques et pastorales du delta intérieur du Niger en fonction de la crue annuelle du fleuve qui intervient vers novembre-décembre et multiplie les ressources végétales dans une aire conséquente où vont s'accumuler un temps les troupeaux de bétail. Le delta intérieur fait l'objet cependant de plusieurs types d'exploitation : celle des pêcheurs Bozo, qui détiennent des pouvoirs surnaturels sur l'ensemble de cette région marécageuse et riche en ressources ichtyologiques, celles des agriculteurs (Marka en particulier) qui y produisent du riz, celle enfin des pasteurs nomades peuls qui l'utilisent saisonnièrement pour leurs troupeaux de bovins. Ces pasteurs dans le cadre de mouvements politico-religieux musulmans avaient imposé leur hégémonie sur l'ensemble de cette région au début du XVIII<sup>e</sup> siècle et ont créé le système de la *dina* qui gère l'accès des éleveurs aux riches pâturages générés par la crue annuelle.

L'enjeu pastoral est de taille, il s'agit de l'exploitation du *bourgou*, une plante aquatique qui se développe dans les bas-fonds du delta pendant la période de crue et qui est particulièrement appréciée par le bétail, d'autant qu'elle se renouvelle rapidement en fonction du passage. Les bourgoutières peuvent accueillir plus d'un million de bovins durant la période de crue et de décrue. La *dina* a organisé avec soin l'entrée des éleveurs peuls sur les pâturages à cette période. Elle définit le moment de l'accès aux pâturages qui s'accompagne de grands rites festifs qui marquent la traversée du fleuve par les troupeaux. Elle définit aussi l'ordre d'accès lignager et politique des différents groupes peuls aux bourgoutières dans le cadre d'une organisation territoriale rigide (*leydi*) que chacun occupe traditionnellement. Elle souligne les rangs statutaires et politiques au sein de la société peule. Cette organisation trouve sa légitimité dans un mouvement réformiste musulman en date du début du XIX<sup>e</sup> siècle qui justifie l'appellation qui lui est donné.

La *dina* correspond à l'organisation rituelle et sociale de processus hydrauliques naturels. L'autre exemple que je voudrais évoquer, celui de l'exploitation des hauts pâturages (*puna*) andins implique une intervention technique humaine. Depuis la période précoloniale, dans le cadre alors de l'empire inca, ces pâturages, situés au delà de 4000 mètres, sont exploités par des pasteurs spécialisés de langue quechua, éleveurs de lamas auxquels se sont ajoutés d'autres espèces animales d'origine européenne après la conquête hispanique.

L'altitude contribue à l'aridité de ces pâturages à laquelle les Indiens tentent de remédier en captant les sources par un système de canalisation qui leur permet d'irriguer certaines zones de pâturages pour multiplier les ressources végétales disponibles pour le bétail (Florès-Ochoa, *Pastores da puna*, 1977). Le contrôle de ces zones d'irrigation contribue à la définition des communautés humaines qui les exploitent.

Les deux exemples que je viens de présenter sommairement soulignent, tout comme les conclusions que j'avais été amenées à tirer de l'étude de l'habitat nomade, que l'organisation de l'espace nomade ne se réduit pas aux déterminations matérielles, climatiques, écologiques, techniques, qui s'exercent pour définir la nature des parcours, mais qu'elle s'inscrit dans des systèmes de représentations, de pratiques sociales et rituelles complexes, qui permettent à ces sociétés nomades de gérer le territoire qu'elles exploitent et l'espace dans lequel elles s'inscrivent.

## **2.2. L'organisation sociale et symbolique du territoire et de l'espace nomade**



Je vais m'attacher à développer cette dernière réflexion en revenant d'abord sur une idée reçue, le fait que cette gestion du territoire et de l'espace répondrait à une inscription purement prédatrice des sociétés nomades dans le milieu qu'ils exploitent (a), avant d'approfondir l'analyse des rapports sociaux qui se nouent autour de cette gestion (b) et enfin d'illustrer par quelques exemples la manière dont ces rapports s'organisent en fonction de représentations qui contribuent à cette identité nomade, en relativisant à nouveau l'opposition entre représentations sédentaires et nomades du monde (c).

a – Les nomades sont-ils des prédateurs ?

L'une des principales idées reçues, dans la perspective des représentations que s'en font les sédentaires, est celle que le mode de vie des nomades est prédatrice, c'est à dire qu'il repose sur l'exploitation des ressources naturelles, qui peut contribuer à leur dégradation, sans contribuer au renouvellement de celles-ci et à la reproduction de l'environnement.

L'idée est fautive, même s'agissant des sociétés de chasseurs-collecteurs dont le mode de vie semble dicté exclusivement par cette fonction prédatrice sur les ressources environnantes. Les données dont nous disposons sur les cultures magdaléniennes « primitives » du paléolithique inférieur, et même sur les périodes antérieures, prouvent que les groupements humains avaient des pratiques de chasse sélective, abattant en priorité les jeunes mâles et épargnant les femelles, intervenant donc de manière active sur les conditions de reproduction du troupeau. On retrouve ces mêmes pratiques dans la plupart des sociétés de chasseurs-collecteurs et elles sont même intégrées dans la juridiction actuelle de la chasse, alimentant l'idée, fautive ou vraie, mais objet d'interminables débats contemporains, selon laquelle le chasseur est un « aménageur » de l'environnement naturel et non pas le prédateur sanglant que dénoncent les écologistes. Voilà certes qui nous éloigne de notre sujet mais encore.

S'agissant des pasteurs nomades nous avons une vision plus précise des modalités selon lesquelles ils contribuent à la reproduction et au renouvellement des ressources naturelles, en particulier des ressources végétales qui leur permettent d'alimenter leurs troupeaux. Il est clair d'abord que ceux-ci, je l'ai noté propos de la gestion des ressources en eau, n'auraient pas accès à ces ressources végétales sans l'intervention des hommes : le forage des puits, la mise en place de grands systèmes hydrauliques permettent aux animaux domestiques qu'ils gardent d'exploiter des pâturages où ne survivent que de rares animaux sauvages adaptés au milieu aride : les addax ou oryx par exemple.

Mais ce sont ces ressources végétales elles-mêmes qui sont transformées et aménagées en fonction du pacage des animaux domestiques. Un exemple probant nous est fourni par l'expérience du parc naturel de Serengeti, aux frontières du Kenya et de la Tanzanie. Cette région, occupée par des éleveurs de bovins masai, a très tôt attiré l'attention des instances gouvernementales africaines après les indépendances des pays concernés, à cause de la richesse de sa faune sauvage exploitable à des fins touristiques. A force d'expropriations foncières et de pressions sur les populations locales elles obtinrent le départ d'une partie des éleveurs masai pour constituer une réserve de faune réservée aux safaris touristiques alimentant en devises les Etats issus de la colonisation.

Le choix se révéla désastreux. Les vastes zones de savane arborée où se déplaçaient les troupeaux bovins des Masai, mais aussi les troupeaux d'herbivores sauvages (gnous, zèbres, etc.) et leurs prédateurs carnassiers (lions en particulier), qui opéraient aussi leur fonction sur les troupeaux masai dans un contexte où la chasse au lion à la lance représentait la valeur suprême pour les jeunes gens, virent avec le départ des troupeaux bovins ressurgir une steppe

épineuse (*bush*) que fuirent les troupeaux sauvages et leurs prédateurs carnassiers ... mais aussi les touristes.

En fait le pacage sélectif des troupeaux bovins avait contribué de manière essentielle à l'organisation des paysages locaux et à leur mise en spectacle touristique : le débroussaillage, la sélection des graminées disséminées à travers les excréments des animaux domestiques, la protection que leur accordaient les hommes, avaient favorisé la constitution de ces paysages de safaris que nous considérons comme sauvages. Les herbivores sauvages et leurs prédateurs carnassiers suivirent en fait les troupeaux masai dans les réserves où on les confina.

De manière plus générale, et il s'agit là d'interrogations politiques et écologiques que nous ne pouvons esquiver, le déclin des sociétés nomades, leur disparition physique (génocide) ou culturelle (ethnocide du fait de leur sédentarisation forcée) se traduit non seulement par le retrait de l'occupation humaine de vastes zones de l'oekoumène, mais aussi par une dégradation du milieu naturel occupé et aménagé par l'homme. Les jugements sur ce point, la désertification par exemple, mettent parfois trop l'accent sur des tendances lourdes, changements climatiques et écologiques, sans noter comme il faudrait le faire le poids des facteurs anthropiques. Transformer comme j'ai pu le constater le désert saharien en terrain de loisir pour le Paris-Dakar ne contribue en rien à la nécessaire réhumanisation de celui-ci, sauf à en faire l'espace de tous les trafics marginaux (cigarettes, drogues, êtres humains...) qui le situent aux frontières de l'humanité telle que nous essayons de la concevoir.

#### b – Les territoires nomades comme lieux de rapports sociaux

Il existe une grande diversité d'organisation des sociétés nomades dont nous aurons à traiter par la suite, mais aussi certains traits qui les caractérisent et qu'elles partagent et qui concernent la gestion des ressources naturelles réparties sur le territoire exploité par ces sociétés. De manière générale ces ressources sont appropriées collectivement par les communautés humaines qui exploitent ces territoires. Là encore les pratiques de ces sociétés nomades ne diffèrent que de manière relative de celles que l'on peut observer dans les sociétés sédentaires agricoles ou urbaines où certaines ressources peuvent être aussi appropriées collectivement mais le fait est normativement moins général que dans les sociétés nomades. Encore faut-il distinguer entre les chasseurs-collecteurs et les éleveurs nomades.

Dans les sociétés nomades dont le mode de vie repose sur la chasse et la collecte cette appropriation collective des ressources est la règle bien que certaines produits puissent faire l'objet de droits d'usage plus restreints : certains arbres et plus particulièrement ceux portant les ruches chez les Pygmées par exemple ou encore certains produits de collecte.

Par contre l'appropriation collective du gibier est la règle et se traduit dans le régime généralisé de partage des nourritures carnées obtenues de la chasse. Ces nourritures ne sont jamais la propriété exclusive des chasseurs qui ont abattu le gibier. Elles doivent obligatoirement être redistribuées au sein des communautés résidentielles selon des normes qui se définissent souvent en fonction des relations de parenté et d'affinité. Dans certains cas le « chasseur » est en charge de ce partage des viandes et peut en recevoir une part. Dans les cas les plus extrêmes, chez les Aborigènes australiens par exemple, il ne peut lui-même consommer la viande qu'il a fournie et doit la redistribuer dans sa totalité.

Ce partage communautaire du gibier est un instrument de gestion non seulement des ressources naturelles mais aussi des rapports sociaux. Il faut vraisemblablement le rapprocher de la spécialisation masculine dans la chasse, en opposition à la collecte féminine, qui est un trait généralisé dans ces sociétés. Le contrôle du partage du gibier apparaît ainsi comme la forme que prend dans la vie sociale la plus grande valorisation des pratiques, rôles et statuts

masculin et la manifestation de la « domination masculine » que certains auteurs considèrent comme un trait constitutif de la vie sociale et des représentations qu'elle implique fondées sur la pensée de l'identique et du différent (Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, 1996).

Dans une autre perspective, ce régime général de partage des nourritures dans les sociétés de chasseurs-collecteurs a contribué, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle à l'idée de l'existence d'un « communisme primitif » (Alain Testart, *Le communisme primitif*, 1985) dont l'on sait la place qu'elle a occupé dans la pensée occidentale. On pourra noter que cette idée ne prend pas en compte l'existence des hiérarchies sexuelles que manifeste le contrôle masculin de la chasse et du partage du gibier. On notera alors, et surtout, que ce régime n'est pas l'expression de déterminations « matérielles », techniques ou économiques, mais l'effet des représentations que se font les communautés humaines concernées des valeurs qu'elles attribuent aux produits de leurs activités : le gibier ne contribue pas toujours à fournir une part importante de l'alimentation humaine mais il devient le signe de la valorisation des activités masculines et, au-delà, de leur conception de leur communauté comme une totalité sociale. Nous allons retrouver les mêmes questions en considérant les formes d'appropriation collective des ressources dans les sociétés d'éleveurs nomades.

Elles se posent cependant dans le cadre d'un questionnement plus complexe dans la mesure où l'on observe très généralement dans ces sociétés une appropriation collective des ressources naturelles (végétales et hydrauliques essentiellement) qui s'oppose à une appropriation domestique ou individuelle des animaux domestiques. Cette opposition joue un rôle déterminant pour comprendre les formes d'organisation sociale que présentent ces sociétés et leurs capacités d'évolution. J'y reviendrai dans le chapitre consacré aux sociétés nomades.

L'appropriation individuelle ou domestique des animaux élevés, qui justifie que la constitution d'une famille et celle d'un troupeau soient souvent associées dans les pratiques et représentations sociales, n'est cependant en rien incompatible avec des pratiques de partage des nourritures animales assez analogues à celles que l'on observe chez les chasseurs-collecteurs.

Assez analogues en ce qui concerne le partage des viandes en particulier. Il faut rappeler à cet égard que la propriété des animaux domestiques – des plus valorisés d'entre eux – en tout cas, tels les bovins dans les sociétés pastorales africaines – est dans la plupart de ces sociétés une affaire masculine, de même que la mise à mort de ces animaux à l'occasion des rituels sacrificiels est pratiquement universellement une affaire masculine. J'aurai l'occasion d'y revenir au chapitre suivant (« L'homme et l'animal : une vision holiste du monde ») j'en rappellerai néanmoins immédiatement certains traits.

Le partage des viandes sacrificielles entre les citoyens définit l'ordre social de la cité en Grèce ancienne (Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979) comme elle définit l'appartenance à la communauté « masculine » des membres de la tribu dans le Maroc berbère des Atlas (Hassan Rachik, *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, 1992) à travers la redistribution minutieuse des viandes sacrifiées entre les chefs de famille, parfois par tirage au sort pour respecter leurs relations d'équivalence au sein de la tribu. En Mauritanie j'ai participé pour ma part aux « fêtes de la viande » qui sans motivation rituelle particulière regroupent les membres d'une classe d'âge masculine par exemple, chacun, en différentes périodes de l'année, fournissant un animal qui est abattu et partagé, mouton, bovin ou dromadaire, la taille de la victime déterminant celles du groupe qui se partage ces viandes et la durée de leur consommation. J'ai souvenir d'avoir ainsi participé en quelques jours à la consommation de la viande d'un dromadaire (au bas mot une bonne centaine de kilos de viande plus la graisse, etc., en une semaine de congés de la

société minière sur laquelle je menais mes travaux en 1969 sur l'invitation d'une quinzaine de jeunes ouvriers de mon âge à Zouerate. Il est vrai que cette consommation collective des viandes est justifiée par les problèmes de conservation dans des communautés démographiquement restreintes, mais il est aussi tout fait clair que c'est la valorisation du produit viande, fortement associé au masculin, qui est à l'origine de son traitement symbolique et social.

L'appropriation collective des ressources naturelles, végétales et hydrauliques, est la règle dans la quasi-totalité des sociétés de pasteurs nomades. C'est en tant que membre de la communauté pastorale que chaque éleveur a le plus souvent accès à celles-ci et le fait est même entériné dans les systèmes de droit historique qui, tels la *shari'a* musulmane prenant en compte la gestion de ces ressources, édictent cet égard des normes juridiques strictes.

Une sourate du Coran énonce ainsi clairement que les pâturages et les eaux, création divine ne peuvent faire l'objet d'une appropriation particulière par les hommes. De fait, même si le droit reconnaît un droit d'« inventeur », s'agissant des puits par exemple qui peuvent être construits sur des initiatives privées ou collectives, il n'en conclut qu'à des droits d'usage prioritaires pour cet « inventeur », privé ou collectif, qui définissent précisément les accès à la ressource : usage humain de l'inventeur, des autres utilisateurs humains, des troupeaux de l'inventeur, des autres troupeaux, etc. De même l'accès aux pâturages ne peut être totalement exclusif. Des droits d'usage prioritaires peuvent certes être définis en fonction des investissements consentis : investissements matériels qui se traduisent par la notion de *harim*, zone d'accès prioritaire autour des puits pour les inventeurs, investissements collectifs de défense des territoires que reconnaît le droit coutumier (*urf*).

Cette question de la gestion collective des ressources naturelles, dans le cas des sociétés d'éleveurs nomades, a été l'enjeu de débats qui nous renvoient à nouveau à la vision sédentaire de ces sociétés, soulignant leur caractère prédateur, leur action destructrice sur le milieu, leur incapacité à assurer une rentabilité des investissements humains, en les replaçant cette fois dans le cadre des politiques de développement gérées par les organismes internationaux. J'ai été amené à participer activement à celles-ci dans le cadre de projets initiés par la Banque mondiale en Mauritanie (projet Elevage II dont j'ai contribué à la conception et à l'évaluation) et elles m'ont offertes de nouvelles perspectives d'analyse de ces sociétés pastorales.

Dans les années 1960 et 1970, la politique de ces organismes internationaux était inspirée par des travaux scientifiques qui mettaient en avant le fait que l'exploitation collective des ressources naturelles représentait le principal obstacle au développement de ces sociétés pastorales dans le contexte moderne (Hardin G. and J. Baden, eds, *Managing the Commons*, 1977). La « tragédie des communs » pour reprendre l'expression de Hardin (G. Hardin « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162, 1968), était dénoncée et, sur cette lancée, la Banque mondiale en particulier, a tenté de privilégier des actions de développement fondées sur le *ranching*, la propriété privée des ressources naturelle, censées apporter une nouvelle sécurité aux investissements des éleveurs « traditionnels ». L'échec fut cinglant, amenant la Banque mondiale à réorienter sa politique en ce domaine en Afrique en particulier. Le projet Elevage II auquel j'ai participé ouvrait sur de nouvelles perspectives en s'appuyant sur ces formes de gestion collective des ressources naturelles sur la base desquelles sont organisées les sociétés d'éleveurs en fondant sur de nouveaux fondements économiques et juridiques cette propriété collective.

L'affaire ne se révéla pas aussi simple, pour de multiples raisons qui tiennent au contexte général des opérations de développement en Afrique en particulier. Sans épiloguer sur ses développements, j'en retiendrai l'expérience qu'elle a représentée pour moi – la

continuité entre les représentations traditionnelles et contemporaines des sociétés nomades – et la manière dont elle a contribué à m'instruire sur la complexité de celles-ci. Mais comment s'organisent en définitive ces représentations ? Sont-elles si différentes de celles que se font les sociétés sédentaires de leur propre gestion des ressources naturelles et du territoire qu'elles exploitent ?

c - Une représentation nomade de l'espace et du territoire ?

La mobilité de l'habitat et l'organisation des parcours contribuent, moins dans leurs effets matériels ou sociaux que dans les représentations qu'elles se font respectivement de l'espace dans lequel elles s'inscrivent à la distinction des conceptions sédentaires et nomades du monde qui va justifier tous les jugements de valeur qui sont plus particulièrement portés par les « sédentaires » sur les « nomades ». Nous pouvons revenir cet égard aux analyses que faisait André Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole* (1964) entre ce qu'il dénomme la conception « concentrique » de l'espace qui prévaut chez les sédentaires et la conception « rayonnante » de l'espace chez les nomades. Elles dressent une opposition d'ordre cognitif autant que symbolique entre ces deux visions du monde qui va alimenter les représentations qu'elles se font de leur inscription dans l'espace.

Les sociétés sédentaires développent de celle-ci une vision concentrique dont témoigne l'organisation de l'espace villageois dans nombre de sociétés africaines : centrée sur le village comme lieu d'habitat humain elle s'organise en cercles concentriques qui distinguent les zones les plus proches où sont pratiquées des agricultures intensives, souvent féminines, et gardés la nuit les troupeaux, des champs « masculins » plus éloignés et les espaces périphériques exploités par les troupeaux ou pour la chasse et la collecte. L'espace urbain est souvent organisé sur les mêmes bases, introduisant avec le développement des institutions politiques, des distinctions cardinales que l'on retrouve dans les bastides du sud-ouest comme dans les villes chinoises.

L'espace rayonnant du nomade s'organise cognitivement sur d'autres bases. Il est fait de parcours le long desquels se croisent les hommes, les animaux et les autres ressources naturelles ou domestiques qu'ils exploitent. Il s'agit d'un réseau de parcours et de lieux de rencontre, matériellement (campements, puits, etc.) et symboliquement, des groupements humains. Ces lieux de rencontre sont des nœuds autour desquels s'organisent socialement et symboliquement, mais aussi à travers leurs traces matérielles, les intérêts communs des membres des communautés nomades, leur identité et celle du territoire qu'elles exploitent. J'en donnerai quelques exemples.

Le premier a trait à l'organisation totémique des chasseurs-collecteurs que sont les Aborigènes australiens. Cette organisation correspond aux identifications qui sont précédés des clans entre lesquels se répartissent les tribus aborigènes (il en existe plus de 700) avec des espèces végétale ou animales. Claude Lévi-Strauss a magistralement démontré que ces correspondances s'organisaient sur la base des expériences sensibles que ces communautés se font de leur environnement naturel pour établir des classifications sociales qui reposent sur ces « séries discontinues » qui sont identifiées dans cet environnement. Phénomène qui relève immédiatement du cognitif, de l'organisation « intellectuelle » du monde, la pensée totémique intervient aussi par le biais des représentations qu'elle induit pour organiser l'ordre social.

Le totem, conçu comme le principe d'identification et de fondation du clan définit aussi les interdits alimentaires et matrimoniaux (exogamie clanique prenant des formes extrêmement complexes dans les systèmes de parenté et d'alliance aborigènes) qui légitiment non seulement les identités claniques particulières mais aussi les relations que les clans doivent nécessairement établir entre eux (sur le plan matrimonial en particulier). Dans ce

contexte les représentations de l'espace et du territoire vont apparaître déterminées par ces relations par l'intermédiaire des totems dans une vision d'ensemble (holiste, je reviendrai bientôt sur ce terme) du fonctionnement de la société dans son environnement naturel et surnaturel.

Le territoire des tribus est ainsi jalonné de lieux sacrés où s'effectuent régulièrement les rituels à l'occasion desquels sont renouvelés les relations entre le clan et son totem. Ces rituels festifs de consommation transgressive du totem, suivis du rétablissement des interdits, ont pour légitimité de restaurer l'efficacité de cette identification : le renouvellement des ressources naturelles (croissance des plantes et des animaux) mais aussi de la fécondité des femmes qui en dépend.

Ces représentations acquièrent une dimension nouvelle au sein duquel elles prennent sens en s'inscrivant dans une vision cosmique (holiste) qui rend compte de la manière dont les esprits totémiques qui sont à l'origine de l'identification des clans, se sont inscrits dans des lieux précis (étoiles, arbres, roches, etc.) à partir desquels ils continuent à influencer sur la vie des hommes et des femmes, des animaux et des plantes. Les techniques d'interprétation des rêves, par l'intermédiaire desquels est établie la communication avec ces esprits, permettent enfin rituellement et cognitivement de perpétuer cette relation des communautés humaines avec le monde, et en particulier l'espace, dans lequel elles s'inscrivent.

Les territoires qu'exploitent les communautés aborigènes ne se représentent donc pas à leurs yeux comme nous serions tenté de le penser dans nos conceptions « matérialistes » du monde comme un ensemble de ressources exploitées au gré des parcours organisés en ce but par les communautés humaines. Ils sont organisés autour des esprits totémiques, définissant des points invisibles où se nouent les rapports humains, réalimenté par les rêves qui établissent de nouvelles connexions, infiniment renouvelables, entre les hommes et le cosmos.

Les données que nous fournissent les études accumulées depuis plus de deux siècles sur les Aborigènes ont l'intérêt de nous restituer une vision d'ensemble assez cohérente (sans sous-estimer les changements qu'ils ont connu du fait de leur insertion dans le monde occidental de la colonisation) de leur conception du monde et de l'espace dans lequel ils s'inscrivent. Elles nous instruisent sur les mécanismes cognitifs et symboliques qui déterminent la vision nomade du monde et dont nous trouvons les répondants sur un mode plus métaphorique dans d'autres circonstances où ne se manifestent que leurs seuls effets figuratifs par exemple.

Ainsi, dans l'Adrar mauritanien par exemple, où j'ai effectué mes principales recherches, le territoire est conçu, comme l'était l'espace microcosmique (féminin en ce cas) de la tente, sur le modèle du corps humain. L'Adrar est représenté comme un corps allongé dont l'extrémité occidentale est le cou (*rgiba*) puis qui se dédouble en distinguant le dos (*dhahr*, à connotation masculine et désignant les reliefs rocheux qui le prolonge) et le ventre (*baten* à connotation féminine, zone des oueds féconds), avant de se prolonger par le « cul » oriental (*sahwa*) qui ouvre sur les zones désertiques sauvages et inhospitalières où dominent les *jnûn*. De manière générale le vocabulaire géographique au Sahara occidental s'inspire métaphoriquement du vocabulaire du corps, sans que nous puissions restituer toutes les signatures qui ont contribué à cette lecture dans les représentations anciennes qui les ont inspirées.

Dans ces mêmes régions du Sahara occidental, mais aussi parmi les éleveurs et agro-éleveurs transhumants du Maghreb, ce sont d'autres représentations qui contribuent simultanément à l'organisation de l'espace tribal à travers les « cultes des saints ». Certes ici s'estompent en partie les distinctions entre nomades et sédentaires qui reposent sur une même armature symbolique et rituelle, mais la relativité de ces différences ayant été une nouvelle fois soulignée, il n'en reste pas moins que cette armature a des effets différents dans les

mondes sédentaires et nomades, que ces communes croyances contribuent par ailleurs à rapprocher.

Les cultes des saints ont suscité une littérature considérable s'agissant de ces régions et cette littérature a contribué, à travers les travaux d'Ernest Gellner en particulier (*Saints of the Atlas*, 1969), à produire un modèle général du fonctionnement des sociétés maghrébines et sahariennes. J'en rappellerai d'abord les principaux traits.

C'est aux tribus montagnardes maghrébines que s'intéresse prioritairement Gellner, mais, avant lui, Evans-Pritchard avait fait une analyse assez proches des sociétés sahariennes nomades (*The Sanusi of Cyrenaica*, 1949), et d'autres auteurs utiliseront des analyses proches à propos des sociétés bédouines sahariennes (Emrys Peters, *The Bedouin of Cyrenaica*, 1990). La situation maghrébine amène toutefois Gellner à souligner la forte inscription territoriale de ces sociétés maghrébines qui n'ont que des formes de mobilité limitées, comprenant sédentaires et transhumants, et entretenant des rapports d'échange régionaux importants.

Mais le trait commun à ces sociétés tribales maghrébines est, selon Gellner, leur organisation « segmentaire ». Organisées sur une base lignagère, elles ne connaissent que des phénomènes de fission et de fusion sur la base desquels s'organisent les affiliations tribales. Celles-ci lui apparaissent de ce fait comme incompatibles avec la constitution de hiérarchies économiques, statutaires ou politiques pérennes. Il s'agit, comme l'avait déjà énoncé Evans-Pritchard à propos des Nuer d'un état d'« anarchie organisé » qui ne peut s'accompagner de l'émergence de positions de pouvoir stables.

Il existe cependant dans ces sociétés tribales des instances d'arbitrage ayant une efficacité politique que Gellner identifie parmi les lignages religieux (d'origine sharifiennne, descendant du Prophète de l'islam, et/ou confrérique), qui sont inscrites dans les zones interstitielles de ces espaces nomades. Ces lignages peuvent intervenir pour gérer les conflits intertribaux, ils garantissent la sécurité des échanges sur les marchés locaux, ils fondent sur leur légitimité religieuse des règles de droit qui transcendent les particularismes tribaux et se réfèrent au droit musulman.

Sans retenir tous les aspects de la démonstration de Gellner, on peut lui reconnaître le mérite d'avoir mis l'accent sur un aspect essentiel de l'organisation spatiale de ces sociétés tribales. L'organisation fonctionnelle qu'il en donne risque fort cependant de tourner court. Gellner met l'accent sur les fonctions sociales, économiques et politiques des lignages « religieux » dans la gestion des rapports entre les tribus et des espaces intertribaux. Leur dimension cognitive, symbolique et rituelle me semble en fait le point de départ des fonctions qu'ils sont amenés à assumer.

Ces lignages se réfèrent à des saints fondateurs dont la réputation repose sur leur proximité ésotérique avec Dieu reconnue travers leurs capacités à réaliser des miracles (*karamât*). Leurs tombeaux qui jalonnent le territoire, souvent surmontés d'une coupole caractéristique (*qubba*) sont des lieux de rassemblement (*zawâya*) gérés le plus souvent par les descendants du fondateur. Ils sont en particulier des lieux de pèlerinage où se rendent annuellement, souvent à des dates fixes où ces pèlerinages, accompagnés de sacrifice, ont une dimension festive (*mussem* au Maroc), tous ceux qui recherchent la protection spirituelle (*baraka*) du saint. Cette protection peut avoir simultanément une dimension matérielle : lieux d'asile où l'utilisation de la force est prohibée, ils peuvent être associés à des marchés (*sûq*) où peuvent se faire pacifiquement les transactions.

Jalonnant les paysages locaux en référence à des saints fondateurs dont certains sont historiquement identifiés alors que d'autres ne sont l'objet que de légendes parfois très vagues, ces tombeaux et leurs traductions architecturales organisent l'espace maghrébin et saharien, points de rencontre et de croisement des communautés nomades mais aussi de rencontre entre communautés nomades et sédentaires. Mais ils organisent aussi étroitement les territoires locaux. Je vais en donner un exemple précis.

Les Rheraya du Haut Atlas marocain regroupent un ensemble de villages qui disposent de ressources diverses : agriculture irriguée et arbres fruitiers, exploitation de la forêt, élevage de bovins et de petit bétail. Cet élevage les amène à effectuer une transhumance annuelle sur l'*agdal* (le terme désigne une propriété collective des pâturages et s'applique plus particulièrement aux alpages) de l'Oukaimeden). A cette occasion l'organisation du territoire tribal manifeste plus particulièrement les fonctions de marquage des cultes des saints.

Le territoire des Rheraya est organisé autour du culte de quatre saints, ou plutôt de deux saints et de deux saintes, celles-ci étant assez nombreuses au Maroc. L'*agdal* de l'Oukaimeden, que les Rheraya partagent avec une tribu voisine dont le mode de vie est identique est plus particulièrement placé sous l'autorité spirituelle, la *baraka*, de l'un d'entre eux, Sidi Fars. L'utilisation de ce pâturage d'altitude a été étudiée par un anthropologue marocain, Mohamed Mahdi (*Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, 1999), qui souligne la place essentielle des représentations du sacré et des pratiques rituelles dans la gestion pastorale de cette ressource essentielle, ces riches pâturages permettant aux troupeaux de survivre durant la saison chaude et même d'y fructifier.

C'est sous l'autorité du saint qu'est placé le calendrier dont le respect est essentiel car une exploitation prématurée aboutirait à une surcharge pastorale et dans la mesure où l'altitude, plus de 3000 mètres (l'Oukaimeden a vu la construction de la première station de ski au Maroc à l'époque coloniale) peut obliger à un retour précipité des troupeaux avec les premiers froids. La mise en défens dès le printemps de l'*agdal* pour en réserver l'usage à l'été est une règle de droit tribal qui est légitimée par l'autorité du saint, toute transgression entraînant des sanctions surnaturelles. Celles-ci sont aussi la conséquence de la violation des règles qui régissent l'aspect respectif au pâturage des tribus concernées.

La transhumance s'effectue ainsi collectivement et a une forte dimension festive. Elle s'accompagne aussi de rituels d'« ouverture » qui ont une fonction essentielle. Tout le reste de l'année l'*agdal* est un territoire non humanisé mais occupé par les *jnûn* qui sont particulièrement attirés par les traces d'occupation humaine délaissée (ruines, cendres des foyers, etc.). La *baraka* de Sidi Fars pour réhumaniser ce territoire dangereux n'exclut pas le fait d'effectuer localement des rituels complexes pour pouvoir réoccuper ce territoire et, en particulier, les abris de pierre où s'installent annuellement les transhumants. Ces rituels sont destinés à obtenir la neutralité des *jnûn* durant le séjour sur l'*agdal* en les écartant en leur fournissant les nourritures crues et non salées qui sont les leurs.

L'Oukaimeden apparaît ainsi comme un territoire dont la gestion relève avant tout du sacré. La tradition arabe et musulmane conserve la trace de représentations du même ordre qui plongent leurs racines dans le passé religieux et pastoral des sociétés bédouines. Deux notions complémentaires en rendent plus particulièrement compte. La première est celle de *ahram*, de sacralisation, qui renvoie plus particulièrement dans la tradition musulmane à l'état nécessaire de sacralisation du pèlerin qui doit se rendre sur les lieux sacrés du pèlerinage La Mecque. La seconde est celle de *hima*, d'interdit pesant sur certains lieux, forêts, pâturages, etc. Elles témoignent de cette dimension sacralisée de l'espace, que l'on retrouve dans les sociétés sédentaires, mais qui souligne en ce cas les représentations particulières qu'implique l'organisation nomade de l'espace.

Si j'ai pu sembler privilégier en un premier temps les dimensions techniques, les contraintes matérielles qui s'exercent pour définir l'identité des sociétés nomades, ces dernières analyses soulignent que ces contraintes ne s'exercent que dans le cadre de représentations du monde ayant une dimension cognitive (la manière d'analyser et construire son environnement et les relations entre les hommes), symbolique (identifiant dans cette matière les « signatures », pour reprendre une expression de Claude Lévi-Strauss qui lui



donnent sens) mais aussi religieuse, en entendant là moins les systèmes religieux en tant que tels que la conception transcendantale, cosmique, holiste en définitive, de ces représentations comme constituant une vision cohérente de la totalité sociale et culturelle.

Le problème ne se pose pas de manière différente selon qu'il s'agisse de sociétés nomades ou sédentaires et j'ai constamment souligné la relativité de leur opposition. Le point de départ de mon analyse – les traits « objectifs » qui les distinguent – m'ont amené pour le moment à mettre l'accent sur effets identitaires que peuvent avoir les conceptions nomades et sédentaires de l'organisation de l'espace et de la gestion des territoires. Mais j'ai été aussi amené à évoquer un trait qui contribue fondamentalement à cette opposition entre nomades et sédentaires et qui intervient pour définir de manière (relativement encore) différenciée leur conception holiste du monde. Il s'agit de la relation qui est établie entre l'homme et l'animal. Avant de revenir sur les traits identitaires que présentent les sociétés nomades, je vais explorer plus avant cette piste.