

Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archéologie ? À quel prix ? Et pourquoi ?

Alain TESTART

Résumé

L'archéologie et l'anthropologie sociale ont des problématiques et des intérêts théoriques très différents. Même les données recueillies par les anthropologues sur le terrain sont dans leur majorité rarement comparables à celles de l'archéologie. C'est pourquoi l'anthropologie telle qu'elle est ne répond que très mal aux questions posées par les archéologues. Cet article soutient que l'archéologie a besoin d'anthropologues spécialisés, formés à ses problématiques ; ils chercheront, en fonction d'elles, à recueillir sur le terrain ou dans les anciens rapports les données ethnographiques utiles à la recherche archéologique, c'est-à-dire susceptibles d'éclairer l'interprétation des données archéologiques.

Abstract

Archaeology and social anthropology have different problematic and theoretical interests. Even ethnographical data cannot generally be compared with archaeological data. It is why anthropologists at present can only badly answer questions from archaeologists. It is argued here that archaeology needs specialised anthropologists, trained in archaeological issues and well aware of them ; only such anthropologists will be able to identify, in the field or in old reports, the data useful for archaeological research, i.e. which could throw some light on the interpretation of archaeological data.

Le recours à l'ethnologie aux fins d'interpréter les données archéologiques n'est pas un exercice nouveau. Il a même ses lettres de noblesse. Antoine de Jussieu s'y employait avec succès dès 1723 lorsque, dans un texte court et incisif, il démontrait que les dites « pierres de foudre » ne différaient ni par la morphologie, ni par la fonction, des tomahawks encore employés par les Amérindiens de l'époque. Toutefois, le comparatisme a assez mauvaise presse de nos jours, tout autant d'ailleurs en archéologie – où le mot désigne la comparaison entre données archéologiques et données ethnographiques – qu'en anthropologie – où ce même mot désigne la comparaison des seules

données ethnographiques entre elles. Mais c'est seulement le premier qui nous intéresse ici et il convient peut-être, au préalable, d'écarter quelques malentendus.

Tout d'abord sur notre questionnement. Il est : comment le savoir anthropologique peut-il être utile à l'archéologie ? Comment peut-il servir à interpréter les données archéologiques ? Non pas que je tiennne les théories anthropologiques en haute estime et loin de moi l'idée de forcer, ou d'imposer, ces théories sur les données archéologiques. Je considère plutôt cette discipline – à laquelle j'appartiens – comme encore dans l'enfance, la plupart de ses concepts comme encore

balbutiants, et plus encline, par l'esprit qui l'anime, aux grandes dissertations à teneur philosophique qu'à l'exercice de la rigueur scientifique. Mais l'anthropologie ne se résume pas aux théories qui, hier, ont fait sa célébrité. C'est aussi un vaste corpus d'observations innombrables faites tant par les missionnaires, les administrateurs que les anthropologues professionnels, un corpus dont on méconnaît généralement la richesse et qui nous renseigne sur des pratiques sociales dont nous n'avons aucun exemple dans nos sociétés ni dans notre histoire. Ce corpus est immense et n'a été encore que fort peu exploré. Ou, s'il l'a été, ce fut seulement dans l'espoir de conforter telle ou telle théorie anthropologique. Mais il peut l'être aussi dans celui de répondre à tel ou tel questionnement archéologique, au moins pour lui fournir des hypothèses possibles.

De l'ethnoarchéologie, il ne sera pas ici question. Comme je la comprends (mais le mot a des acceptions assez diverses), il s'agit d'une sorte d'ethnographie expérimentale menée par des archéologues aux fins explicites d'interpréter des données archéologiques en provenance du passé. Ces fins explicites assurent que les observations collectées seront utiles, c'est-à-dire interprétables, en termes archéologiques. Cette méthode est très utile et a produit quelques résultats remarquables que je ne méconnaissais pas, surtout dans le domaine de la technologie ou de l'organisation spatiale. Mais elle a ses limites. Car on ne va pas expérimenter sur le sacrifice humain. Pas plus qu'on ne pourra observer maintes autres pratiques sociales parce qu'elles ont depuis longtemps disparu sous les coups conjugués des missionnaires, du colonisateur et des marchands. D'où la nécessité de recourir à des observations anciennes (ethno-historiques) et nullement reproductibles. C'est ce que nous fournit ce corpus dont je parlais au paragraphe précédent.

Notre dernier point concernera A. Leroi-Gourhan et les leçons que je pense parfois mal entendues de son enseignement. A. Leroi-Gourhan fut pour nous un grand maître et le reste. Il nous a appris à ne pas se contenter d'analogies faciles, à ne pas se contenter de la ressemblance entre certaines peintures pariétales et les pièges à poids des Amérindiens, à ne pas nous laisser aller aux interprétations les plus hautes en couleurs et les plus séduisantes parce qu'empreintes de romantisme. Il a toujours prêché la rigueur. Mais, surtout, il nous a appris à regarder le document archéologique. À l'étudier, sérieusement et minutieusement. À l'étudier, lui seul, aussi modeste soit-il, et à taire notre imagination qui nous entraînait trop promptement vers les Iroquois ou les îles Marquises. Il a écrit quelques pages contre le comparatisme sans règle qui a pu régner dans les premiers temps de la Préhistoire (et de la Protohistoire). Mais on en tire à tort, je crois, la conclusion que l'ethnologie serait inutile en archéologie et tout comparatisme mauvais. Il faut étudier le document archéologique. Oui. Et, pour tenter de valider l'hypothèse interprétative que l'on fait à son propos, il convient de ne tenir compte que des particularités de ce document. Oui. Dans son étude des documents, l'archéologie doit oublier l'ethnologie ; elle a ses méthodes propres. Dans la validation de ses

hypothèses, elle doit recourir à ses propres critères de validation. Encore oui. Mais pour former des hypothèses, pour avoir cette intuition qui conduit à la formation d'hypothèses, pourquoi se priver du savoir anthropologique ? Dans toute démarche scientifique, il existe des moments différents, des temps différents. Celui de la validation des hypothèses doit être celui de la rigueur : l'analogie doit en être bannie, et l'analogie ethnologique tout autant. Mais le temps de la formation des hypothèses est tout autre : l'intuition joue à plein (même si l'on doit la récuser plus tard), elle oriente la recherche, elle permet de former plusieurs hypothèses concurrentes (pluralité sans laquelle il ne peut exister de véritable moyen de vérification) et toute intuition ne repose finalement que sur des connaissances et un minimum d'érudition. Quand A. Leroi-Gourhan propose son interprétation des peintures pariétales en fonction d'un dualisme sexuel, il ne s'appuie que sur les caractéristiques de ces peintures, mais aurait-il pu former pareille hypothèse s'il n'avait rien su du dualisme sexuel chez les Eskimo, ou de l'importance du dualisme dans les sociétés primitives ? A. Leroi-Gourhan fut ethnologue avant d'être archéologue. Il put oublier l'ethnologie parce qu'il la connaissait. Et il la connaissait bien. C'est pourquoi il nous paraît totalement aberrant de tirer de son exemple l'idée que les archéologues devraient ignorer l'ethnologie. Car, en n'importe quel domaine, faire profession d'ignorance n'a jamais été très fécond.

Nous revenons donc à notre question¹ : comment l'archéologie peut-elle utiliser l'ethnologie ? Et, d'abord, comment l'a-t-elle fait pendant longtemps ?

LA VIEILLE MÉTHODE ILLUSTRATIVE : CRITIQUE

J'appelle « illustrative », plutôt qu'analogique, une méthode à laquelle l'archéologie a longtemps eu recours pour mettre, pour ainsi dire, de la chair autour de ses os, en empruntant des images aux peuples étudiés par les ethnologues. Ainsi, pour montrer que la vie en Europe périglaciaire était possible au Paléolithique, on évoqua les Eskimo. L'évocation se fit même si précise et si naïve que les images de la fin du XIX^e siècle représentèrent couramment les hommes du Magdalénien avec des vêtements copiés des Eskimo. Gabriel de Mortillet ne fait guère autre chose lorsqu'il publie son ouvrage *Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture* (1890). Cette manière de faire fut certainement utile à une certaine phase du développement de l'archéologie : il s'agissait somme toute de montrer que les restes, finalement assez rares (quelques os, quelques morceaux de silex), retrouvés par les préhistoriens pouvaient correspondre à une population réelle vivant à cette époque lointaine. Montrer l'analogie avec les Eskimo était utile : cela donnait de la crédibilité à cette encore jeune science qu'était l'archéologie préhistorique. Finalement, était-ce si évident à tous que l'homme ait pu survivre avec seulement le feu et quelques outils de silex au milieu des mammoths et du froid glaciaire ? Le recours à l'illustration ethnographique renforçait au moins l'idée que

ces os de mammoths n'étaient pas ceux des éléphants d'Hannibal.

La méthode illustrative par l'ethnographie n'est point sottise. Si telle interprétation peut se prévaloir d'un parallèle parmi les peuples actuels, cela signifie au moins qu'elle n'est pas invraisemblable. Son danger est que l'illustration, par sa force suggestive, emporte l'adhésion ; et son défaut, qu'elle ne saura jamais constituer une preuve. Elle montre la vraisemblance de l'hypothèse retenue, mais n'en démontre point la validité. Enfin, cette « méthode » par l'illustration n'a elle-même pas de méthode dans le choix de l'illustration ethnographique. On nous dit que tel fossile retrouvé dans les fouilles ressemble à tel outil utilisé par tel peuple connu ethnographiquement. Mais est-on certain qu'il ne ressemble pas à tel autre outil, utilisé à des fins toutes différentes, par tel autre peuple et qui conduirait à une tout autre interprétation ? La grande faiblesse de la méthode illustrative est qu'elle est paresseuse : elle se contente de la première analogie venue, généralement la plus connue, et elle ne s'est pas donnée la peine de chercher toutes les analogies possibles. Parce que, si elle l'avait fait, elle ne se serait pas contentée d'illustrer ; elle aurait su qu'il y avait plusieurs illustrations possibles, plusieurs interprétations possibles, et se serait plutôt demandé : pourquoi telle illustration et non pas telle autre ? Mais ç'aurait été là une tout autre méthode, une méthode beaucoup plus sérieuse et beaucoup plus difficile aussi. C'est celle que nous préconisons.

PREMIÈREMENT :
DES QUESTIONS QUE POSENT LES ARCHÉOLOGUES
AUX ANTHROPOLOGUES

Tout d'abord, les bonnes questions que peuvent poser les archéologues aux anthropologues – bonnes, parce qu'elles appellent à une véritable collaboration entre les deux disciplines – ne sont pas du type : connaissez-vous **une** pratique sociale qui correspondrait à cette trouvaille archéologique ? Mais plutôt : quelles sont **les** pratiques sociales qui pourraient correspondre à cette trouvaille ? Ce type de questionnement est meilleur parce qu'il force l'anthropologue à explorer le champ de ses connaissances (au besoin en l'étendant) pour chercher (éventuellement trouver) une pluralité de réponses possibles : il l'oblige à un véritable travail. Il est meilleur aussi parce que cette pluralité, d'autant qu'il s'agit d'une pluralité de possibles, laissera une liberté décisive à l'archéologue : c'est lui qui finalement choisira parmi toutes les réponses possibles proposées par l'anthropologue, et il le fera en recourant à des critères propres à sa discipline.

Ce qu'il convient tout d'abord de comprendre, c'est que toute question adressée par un archéologue à un anthropologue (je suppose qu'elle l'est aux fins d'interpréter des données archéologiques) le déconcerte. Elle doit nécessairement le déconcerte et même le déstabiliser un peu, parce que probablement il ne se sera jamais posé cette question et se trouvera pris en flagrant délit de ne savoir pas. Tout simplement parce que les deux disciplines sont différentes, de par les

données dont elles traitent (ce que sait tout un chacun), mais aussi par leurs problématiques (ce que l'on oublie trop souvent). Prenons un exemple². Voici un corps que l'on a retrouvé dans une tourbière, un lacet autour du cou, la veine jugulaire trouée, et comportant plusieurs traumatismes : que peuvent dire les anthropologues à ce propos et quelles interprétations peuvent-ils en proposer ? À brûle-pourpoint, ils ne pourront pas en dire grand chose, pas plus que je n'ai été capable de le faire la première fois où j'ai pris connaissance des ces phénomènes. La première raison est qu'aucun anthropologue, ni connu ni méconnu, n'a jamais fait de théorie à propos des gens tués intentionnellement, couverts de blessures et jetés dans un marais. Un tel fait (on aimerait presque dire : un fait à classer parmi les faits divers) n'évoque rien dans la conscience anthropologique. Rien du côté de la théorie et, pour cette raison, rien du côté des données car on ne connaît bien en anthropologie que les faits qui sont susceptibles de confirmer ou d'infirmer telle ou telle théorie, tel fait de la parenté, telle manière de traiter l'inceste, tel rituel sacrificiel. Donc, cela n'évoque rien, ni dans la théorie, ni dans les données, du moins dans celles dont les anthropologues parlent et traitent ordinairement. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas quelque part dans une ethnographie obscure des observations qui pourraient être utiles à l'interprétation des hommes dans les tourbières. Mais il faut aller les chercher. Il faut faire une recherche spécifique. Celui qui la fera aura évidemment pris connaissance des différentes interprétations courantes en archéologie, de l'hypothèse du sacrifice humain qui se trouve être la plus en faveur, et se posera en conséquence des questions du genre : où jette-t-on les cadavres des sacrifiés ? dans les marais ? est-il courant de sacrifier par strangulation ? etc. Il devra donc faire une recherche spécifique en explorant de façon systématique des données peu connues (et sur la question du sacrifice humain, forcément relevant de l'ethnohistoire), car en dehors de toute problématique anthropologique et orientée en fonction d'un questionnement archéologique.

Ce que je veux dire est que toute question sérieuse posée par l'archéologie à l'anthropologie, si elle veut avoir une réponse sérieuse, doit forcément induire une recherche spécifique, longue, difficile, et presque entièrement en dehors des traditions intellectuelles de la discipline anthropologique. Elle doit aussi être et se vouloir au service de l'archéologie.

Mais, demandera-t-on, à quelles fins ?

Première tâche :
ouvrir et baliser le champ des possibles

En réalité, tant que l'on se demandera si ce cadavre retrouvé résulte ou non d'un sacrifice humain, on raisonnera mal. Ce sera un peu comme un plébiscite. Et de même que la démocratie fonctionne bien s'il y a plusieurs candidats, la science fonctionne bien s'il y a plusieurs hypothèses en lice. Je suis un peu poppérien en matière d'épistémologie et j'ai tendance à penser que l'hypothèse unique, comme le candidat

unique, a peu de mérite à triompher et que n'est vraiment convaincante que celle qui s'impose contre un grand nombre de concurrentes (et même plus : celle qui paraissait avoir le moins de chance à prime abord). C'est en ce point qu'intervient ce savoir anthropologique dont je parlais plus haut. Car il devrait nous dire d'abord que le sacrifice humain est rare. Et qu'un corps supplicié jeté dans un marais peut résulter, tout à fait *a priori* et sans faire aucune hypothèse annexe, d'une multitude de causes possibles :

- d'un sacrifice humain ;
- d'un crime crapuleux, ce qui existe dans toute société ;
- d'une pratique que l'on oublie trop souvent : la torture des prisonniers, ce dont l'ethnographie (d'hier, bien sûr) témoigne suffisamment, y compris chez les Iroquois, les bons sauvages de nos philosophes des Lumières, et ce dont témoigne tout autant l'histoire, les Romains jetant les chefs barbares vaincus aux fauves dans l'arène, pratique qui n'a jamais été décrite ni assimilée par personne à un sacrifice ;
- d'une exécution pénale, l'ethnographie montrant que le pénal existe dans toutes les sociétés, y compris dans celles réputées les plus « basses », les Aborigènes australiens ayant par exemple des modes d'exécution tout à fait réglés des criminels, des incestueux par exemple, lesquelles exécutions n'ont absolument rien de religieux ;
- d'une pratique que j'appelle « mort d'accompagnement »³, abusivement assimilée à un sacrifice alors que c'en est rigoureusement le contraire de par l'esprit, et qui consiste à occire le suivant ou le serviteur d'un homme lors de sa mort pour qu'il l'accompagne dans la mort.

S'apercevoir de tout cela, c'est ouvrir son imagination sociologique, c'est susciter des explications concurrentes, et peut-être plus probables, que celle du sacrifice humain qui semble tant séduire nos contemporains.

Ayant maintenant plusieurs hypothèses, nous pouvons travailler.

Deuxième tâche : trouver les corrélats des différents possibles

Travailler en matière de science, c'est toujours mettre en évidence des relations entre différents ordres de faits.

C'est par exemple, s'apercevoir que le sacrifice (humain ou non, d'ailleurs) a normalement lieu dans un temple, devant un autel, ou sur une place consacrée, ce qui n'est pas le cas dans l'exemple de notre homme des marais. Tout au moins n'avons-nous pas le moyen de prouver que ce marais était consacré.

C'est, en poursuivant sur cet exemple, constater que partout la victime sacrificielle a été abattue d'une façon rituelle et fort précise, par arrachage du cœur ou par égorgement, de bien d'autres manières encore, variables selon les cultures, mais jamais avec un

acharnement tel qu'elle aurait reçu plusieurs coups qui, sans raison puisque la strangulation et le percement de la veine suffisaient à assurer sa mort, lui ont brisé les côtes ou la tête. Encore une fois, le contexte rituel général du sacrifice s'accorde peu avec les données de notre exemple.

C'est enfin la constatation que le sacrifice par strangulation (ou par pendaison) reste excessivement rare. Mais plus encore, que la corde et toute forme de strangulation dans la tradition occidentale (depuis au moins les Romains et jusqu'à la Révolution de 1789 qui a honoré les manants d'avoir la tête coupée, privilège autrefois réservé aux seuls nobles) est par excellence la marque de l'infamie, ou du suicide féminin, ce qui revient à peu près au même.

On pourrait évoquer d'autres ordres de données mais, dans le cadre de cet article à visée purement méthodologique, ceux-ci suffiront.

Mon idée est que pour interpréter correctement le cadavre que j'ai pris en exemple, c'est-à-dire l'homme de Lindow⁴, il n'est pas déplacé – et il est même souhaitable – de prendre en considération les Aztèques, les Polynésiens, les Africains ou les Aborigènes australiens si l'on peut induire de leur considération quelques règles générales et simples de sociologie comparative : que tout rituel (sacrificiel ou non) se déroule généralement selon un ordre convenu qui ne laisse rien au hasard, qu'une exécution pénale peut au contraire laisser une certaine latitude à une foule haineuse ou encore au bourreau ; que le sacrifice va mal avec la strangulation ou la pendaison ; etc.

Il n'est pas déplacé non plus de considérer une tradition culturelle sur le très long terme, de façon à mettre en perspective la Protohistoire avec ce que l'on sait de Rome ou de notre histoire d'hier encore : à savoir qu'en Occident (il en va différemment en Afrique, par exemple), strangulation et pendaison furent à toute époque la marque de l'infamie.

Enfin, il n'est pas déplacé non plus d'interroger les textes antiques, dans la mesure où ils nous parlent des barbares. Il y a là une ethnographie antique qui doit être traitée comme l'ethnographie moderne. Toute observation est partielle et partiale, parce que conduite d'un certain point de vue. Il convient d'en faire la critique, au même titre que les historiens font la critique des sources, sans sombrer ni dans l'hypercriticisme ni dans la naïveté qu'il y aurait à croire tout ce que l'on nous dit. Mais le problème est le même pour Hérodote ou pour Malinowski. Et, concernant les hommes des tourbières, il existe chez Tacite un passage oublié, tandis que l'on cite à profusion ceux qui semblent témoigner d'un sacrifice humain et que l'on sollicite fort d'ailleurs. Le voici :

« On pend⁵ à un arbre les traîtres et les transfuges ; les lâches, ceux qui fuient les combats ou qui dégradent leur personne, sont plongés dans la fange d'un borbier et noyés sous une claie. Cette diversité de supplices tient à l'opinion qu'il faut, en punissant, montrer le crime et cacher l'infamie » (Tacite, *La Germanie*, XII).

Il dit exactement ce dont nous avons besoin pour l'interprétation de l'homme de Lindow : que le fait

d'avoir été jeté dans un marécage peut suivre une exécution pénale et que l'infamie de la corde (ce que nous soupçonnons à partir d'autres données) s'acclimate bien de ce qu'elle se dissimule aussi dans un marécage.

Que dire maintenant des autres hypothèses que nous avons évoquées précédemment ? L'hypothèse du crime crapuleux pourrait être maintenue au vu du seul cas de l'homme de Lindow ; mais il est exclu par la considération des autres hommes (et femmes) des tourbières (on en connaît à présent des centaines). Il y a trop de gens étranglés et je ne vois aucune raison pour laquelle des malfrats devraient donner la mort plutôt par strangulation qu'autrement et non pas par des moyens bien divers. La torture des prisonniers me paraît également exclue car ces mises à mort, par strangulation, ou dans d'autres cas par simple égorgement, n'est pas assez cruelle eu égard à ce que l'on connaît de la torture des prisonniers – et ce, tant chez les Iroquois que chez les anciens barbares comme les Germains. Quant à l'idée de morts d'accompagnement, il faudrait pour que l'hypothèse puisse raisonnablement être prise en considération que l'on retrouve plusieurs cadavres les uns à côté des autres. Ce n'est pas tout à fait exclu dans certain cas, mais ce n'est en aucun cas une régularité.

Des cinq possibles, donc, c'est l'exécution pénale qui paraît la plus vraisemblable, la seule pensable parce que nous avons détaillé les attendus dans chaque cas : et ce sont seulement ceux de l'hypothèse pénale qui se rencontrent dans l'homme de Lindow.

Dans ce cas, les données archéologiques disponibles (en incluant les données d'anthropologie physique) suffisent à trancher. Mais ce n'est pas toujours le cas, c'est à vrai dire très rarement le cas (lequel ne s'explique que par la qualité exceptionnelle du traitement archéologique de l'homme de Lindow). Il convient alors d'envisager une troisième tâche. Je la crois générale. Pour la mettre en évidence, je vais envisager un second exemple.

**SECOND EXEMPLE
(LE MOBILIER FUNÉRAIRE) :
QUESTION**

Notre second exemple provient du champ immense de l'archéologie funéraire, à propos duquel les archéologues adressent ordinairement aux anthropologues des questions telles que : que font les peuples actuels lors des funérailles ? Quel est le sens des rites funéraires ? Comment varient-ils d'une culture à l'autre, d'une époque à l'autre, et pourquoi ? etc. De cet ensemble complexe, nous ne retiendrons que cette question, typique d'une archéologie sociale, posée depuis Gordon Childe à Binford et au-delà : la différenciation des richesses dans les tombes témoigne-t-elle d'une différenciation sociale ? Assez souvent, la réponse à une telle question est évidente. S'agissant des tombes d'Ur, des pyramides ou des kourganes scythes, la profusion de richesses de certaines tombes témoigne suffisamment de ce que la société était dominée par une élite dont on a tout lieu de supposer que,

parce qu'elle accumulait les richesses dans les tombes, elle les avait aussi accumulées pendant la vie. Mais il n'en va pas toujours ainsi. Ainsi dans le Rubané (ou Danubien), c'est-à-dire dans le premier Néolithique, la différenciation du mobilier funéraire ne concerne tout au plus que quelques haches, herminettes, bivalves de type spondyles, ou colliers de coquillages. Faible différenciation, diront les uns, sur la base d'un développement presque inexistant de la richesse : selon cette interprétation, ce seront encore des sociétés égalitaires, presque toutes entières dans la tradition des chasseurs-cueilleurs du Paléolithique ou du Mésolithique. Différenciation, néanmoins, et significative, diront les autres, qui calculeront des index de richesse et montreront l'existence d'écarts significatifs d'une tombe à l'autre. La question est, à l'heure actuelle, fortement controversée⁶.

Que peut dire l'anthropologie sociale à ce sujet ?

Tout comme dans l'exemple précédent des *hog people*, la discipline anthropologique a au premier abord fort peu d'idée sur la question. Premièrement, parce que la question posée est typiquement archéologique : elle procède d'une problématique totalement étrangère à l'anthropologie. L'idée ne viendrait à aucun anthropologue d'étudier les hiérarchies sociales à partir du mobilier funéraire. Parce qu'évidemment, nous avons bien d'autres moyens, des moyens assez nombreux et plus directs, de mettre en évidence des hiérarchies. Deuxièmement, l'anthropologie n'a *a priori* rien à dire sur cette question, parce que nous manquons tout simplement de données en ce qui la concerne. Pour chaque peuple bien étudié, nous disposons de dizaines de pages, sinon de centaines de pages, pour la description des rituels funéraires, en tout genre, dont la plupart n'aurait laissé aucune trace. Mais, quant à savoir si l'on a mis une ou deux épées dans la tombe, une ou deux herminettes près du corps, pourquoi le saurions-nous ? Cela n'a pas été observé parce que c'était en dehors des problématiques anthropologiques, concernées sur le sujet des funérailles presque exclusivement par les croyances. Et l'on n'observe jamais, l'on ne note jamais que ce qui vous intéresse. Faudrait-il encore qu'on l'ait observé. Les rites funéraires ont le plus souvent (pas toujours, mais le plus souvent) été décrits par ouï-dire : on a demandé aux informateurs ce qu'ils faisaient et ils racontent ce qu'ils sont censés faire. Et ce qui intéresse les enquêteurs, tout comme les informateurs, ce n'est souvent que le plus anecdotique, le plus haut en couleurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'on ne trouve en ethnographie rien qui ressemblerait à une étude archéologique d'une nécropole néolithique et qui dirait pour quelques dizaines de tombes, ou plus, en détail combien de fois on a déposé une ou deux herminettes, si l'on en a mis plus en moyenne pour les hommes que pour les femmes, ou encore si les enfants ont été traités comme les adultes. Aux études statistiques exhaustives de l'archéologie funéraire ne correspond donc en général du côté ethnographique que quelques lignes, quand on les a, qui nous disent tout au plus ce que l'on a bien voulu dire à l'observateur.

À cela s'ajoute la pression missionnaire, toujours par principe hostile au dépôt d'objets dans la tombe (parce que désapprouvé dans la tradition chrétienne), encore plus sur le bûcher, qui a fait souvent que les pratiques indigènes ont été transformées, altérées ou oubliées. J'ai à plus d'une reprise demandé à des collègues : avez-vous assisté à des enterrements ? et que met-on dans les tombes ? Tout au plus une bouteille de whisky, ou quelque chose de ce genre. Évidemment, personne n'a rien vu d'analogue au trésor de Toutankhamon, ou même au vase de Vix. Pas même des arcs et des flèches. Il y a longtemps qu'on ne chasse plus avec des arcs et des flèches. Aussi faut-il consulter les sources anciennes. Pour les raisons que j'ai dites, elles se révèlent généralement décevantes. Mais il faut faire avec ce que l'on a.

Pour trouver des informations sur les pratiques funéraires et le lien éventuel entre richesse mobilière et différenciation sociale, il convenait donc de faire une recherche spécifique (remarque qui rejoint celle, générale, que je faisais plus haut). Au fil de lectures conduites sur plusieurs centaines de sociétés, principalement en Afrique et en Amérique du Nord, nous avons fini par obtenir quelques résultats⁷. Mais nous avons été amenés à déplacer quelque peu la question première de la corrélation entre différenciation de la richesse dans les tombes et différenciation sociale. Car, pour y répondre, il fallait d'abord répondre à cette question préalable : pourquoi met-on des choses dans la tombe ?

Question simple et première que l'archéologie n'a pas l'habitude de se poser, pour plusieurs raisons. D'abord parce que le phénomène est si familier ; et parce que l'on oublie souvent de poser les questions les plus simples, mais également les plus fondamentales à propos de ce qui est si courant et banal. Cela l'est en archéologie puisque la plus grosse part des trouvailles, pour un grand nombre de cultures, provient des tombes. Mais cela ne l'est pas au titre d'une généralité : dans la civilisation moderne, on ne dépose pas de compte-chèques ni d'usines dans les tombes. Il revenait nécessairement aux anthropologues – et sans qu'on puisse leur en faire gloire – de poser la question du pourquoi des dépôts funéraires. D'abord, parce qu'eux seuls peuvent avoir accès aux motifs des intéressés, parce que les peuples étudiés par les anthropologues parlent, tandis que les gens du passé préhistorique ou protohistorique (appartenant à un passé sans écriture) ne parlent pas. Ensuite parce que l'anthropologie sociale se prévaut souvent (même si ce n'est bien souvent que rodomontade de sa part) d'une vocation universelle à étudier toutes les sociétés de la terre, du présent comme du passé : or, il est clair que bien des civilisations ne déposent rien (ou presque) dans les tombes. Enfin, parce que le rôle que je vois à l'anthropologie dans sa collaboration avec l'archéologie réside principalement dans celui-ci : ouvrir le champ du possible, et envisager, à côté de l'hypothèse classique (et majeure) de l'archéologie selon laquelle on dépose dans les tombes en fonction de sa position sociale et pour confirmer cette position, d'autres motivations, d'autres raisons de déposer des richesses.

Ouvrir le champ du possible, c'est s'ouvrir à d'autres hypothèses, en constatant qu'il y a finalement bien des raisons de déposer des choses dans la tombe sans pour autant marquer ni traduire la richesse du défunt.

Suite du second exemple : première tâche

Quoiqu'il en soit de ces considérations méthodologiques, les raisons affichées par les peuples, dans les rares cas où nous les avons trouvées (trois ou quatre cas pour l'Afrique, aussi peu pour l'Amérique), peuvent se regrouper sous trois rubriques.

Premièrement, on peut déposer dans la tombe pour marquer son affection. Voici ainsi le cas d'un enfant eskimo mort dans des conditions assez particulières :

« Dans les grandes plaines, il existe un endroit nommé le lac de l'Enfant Mort et, sur un promontoire de ce lac, s'élève un petit cairn. À travers les interstices des pierres, on peut apercevoir le minuscule squelette d'un enfant et sur la tombe demeurent les vestiges détériorés de bien des objets : robes du meilleur cuir, morceaux de viande, jouets taillés dans des morceaux de bois, chaussures en peau cousues avec un soin infini pour un pied d'enfant. Ce sont là toutes choses fort nécessaires à la vie – et à la mort. L'histoire de cette tombe est celle d'une famille de trois personnes qui vécurent seules près du lac en des temps fort lointains. [Par un hiver très dur, le père étant malade et les réserves épuisées, la femme partit seule en traîneau chercher du secours, qu'elle ne trouva que quinze jours après. Elle partit en abandonnant l'enfant dehors dans la neige, dans le seul espoir de sauver le mari, qui le fut.] Dans les années qui suivirent, ce couple eut beaucoup d'enfants. Quelques-uns vivent encore sur cette terre. Mais chaque année, tant qu'ils vécurent, aux premiers jours du printemps, l'homme et sa femme revinrent aux rivages lointains du lac pour déposer des habits neufs, de la nourriture et des jouets sur la tombe de leur premier-né. » (Mowat, 1953, p. 176-177).

Deuxièmement, on peut déposer dans la tombe pour bien marquer le rang, le statut ou la position du défunt (et ainsi marquer aussi le rang de ses descendants). Cette réponse est prépondérante en ce qui concerne l'Afrique : on dépose d'ailleurs autant des richesses inanimées que des esclaves (des richesses « animées », pour reprendre le mot d'Aristote lorsqu'il parle des esclaves) que l'on tue pour l'occasion. Comment voulez-vous qu'un homme important se présente là-haut sans un minimum de serviteurs et pas accompagné ? Ces motivations déterminent ce que j'appelle une politique de dépôt, clairement orientée vers le renforcement du prestige du défunt et de ses descendants. C'est, peut-on dire encore, un dépôt hiérarchique, ce que n'était en aucune façon le précédent.

Enfin, troisièmement, on peut mettre dans la tombe les seuls objets personnels du mort, parce que c'est la tradition, parce qu'ils sont à lui, sans que cela ne marque en aucune façon sa supériorité ou son rang

supérieur de quelque façon que cela soit. C'est ce que font les Aborigènes australiens, enterrés avec leur propulseur⁸.

Ces trois rubriques constituent notre liste de possibles (ce que nous avons appelé plus haut la première tâche étant ainsi accomplie). Autant d'interprétations possibles du mobilier dans les tombes. Dans certains cas, il n'est pas trop difficile de choisir : concernant Toutankhamon ou la dame de Vix, il est à peu près certain que nous sommes dans le deuxième cas et que c'est une façon de marquer la hiérarchie. Mais dans d'autres, ce ne l'est pas du tout. Ainsi dans le Rubané, pour lequel nous pouvons considérer, à ce stade de la recherche, que le problème reste entier. Il paraît même plus complexe qu'il ne l'était au premier abord, car nous avons *a priori* trois explications possibles de ces dépôts : ils sont le résultat de l'affection pour les défunts (l'affection pouvant se traduire dans des formes sociales stéréotypées) sans que l'on puisse penser que ces légères différences dans le mobilier traduisent quoi que ce soit d'une différenciation sociale en fonction de la richesse ; ils peuvent au contraire traduire cette différenciation ; ils peuvent n'être que les objets personnels des défunts que personne d'autre qu'eux ne saurait décentement utiliser et que l'on laisse donc à côté de leur corps sans que cela ne traduise en aucune façon une différenciation sociale.

Au vu des données archéologiques, on éliminera probablement assez aisément la première explication : des enfants dotés de masses perforées qui ressemblent à des masses d'armes ou à des casse-tête (ou, si ce n'en sont pas, ce sont des objets de prestige) s'accordent mal avec l'idée d'un dépôt pour des raisons affectives : le parallèle avec le cas eskimo nous ferait plutôt attendre des jouets ou des objets mieux adaptés à l'univers de l'enfance, même s'il est courant que les enfants jouent aux grands et jouent à la guerre, mais ils jouent ordinairement avec des armes miniatures ou plus petites. Mettons donc qu'il ne reste que deux explications en lice : la différenciation sociale et les objets personnels.

Suite du second exemple : deuxième tâche

Mon exemple étant méthodologique, je n'ai pas besoin de le traiter *in extenso*. Je vais laisser de côté les spondyles, pour ne considérer que les herminettes. À vrai dire, je ne vois pas comment ces spondyles, de provenance lointaine (originaires de l'Adriatique ou de la mer Égée, selon les hypothèses en cours), pourraient n'être que des objets personnels (et d'ailleurs peu de valeur que les propulseurs australiens) et leur considération me fait pencher en faveur de l'hypothèse de la différenciation sociale, tout comme certains colliers de coquillage retrouvés dans certaines tombes me font penser à la monnaie de coquillages de la Mélanésie ou de la Californie. Mais laissons cela, pour ne considérer que les herminettes. Et encore, nous ne considérerons que les herminettes de forme simple, lames plus ou moins longues, mais pas celles du type double perforé

à profil planoconvexe, qui évoquent les haches de combat du Néolithique récent et paraissent trop fragiles pour pouvoir avoir été utilisées. Ces herminettes remarquables fourniraient d'autres arguments, mais nous nous en tiendrons aux plus banals.

Qu'est-ce qu'une herminette ? Un outil servant à travailler le bois ? Pas du tout. Une herminette de pierre, du moins dans une société d'allure néolithique (ce que j'entends comme société agricultrice, sans métallurgie), sert à deux choses : premièrement, à travailler le bois, et deuxièmement, comme richesse, comme monnaie, pour faire face à diverses obligations sociales, la principale étant de payer les paiements de mariage pour obtenir une épouse⁹. Disons pour faire simple, et au prix de quelques simplifications, que la deuxième fonction des herminettes est d'acheter les femmes. Ceci est très connu en ethnologie et a été parfaitement documenté par P. et A.-M. Pétrequin à propos de la Nouvelle-Guinée dans une étude remarquable dont on n'a pas encore tiré toutes les implications (Pétrequin et Pétrequin, 2000). Ces données – que l'archéologie ne prend en général pas en considération, et que les ethnologues ne fournissent pas aux archéologues parce qu'ils ne sont pas au courant des problématiques archéologiques – indiquent suffisamment que les herminettes peuvent constituer la richesse par excellence dans des sociétés qui ressemblent à celles du Rubané et donc nous font pencher en faveur de la différenciation sociale. Mais n'allons pas trop vite.

Voyons déjà tout ce que l'anthropologie sociale peut dire à ce propos (ce que j'appelle : explorer les corrélats, tous les corrélats de l'idée selon laquelle les herminettes constituent la richesse par excellence).

Qu'un outil soit le prototype de la monnaie, c'est là quelque chose de tout simple et d'ailleurs connu. La monnaie chinoise typique (attestée dès l'Antiquité, même si la forme survit jusqu'à nos jours), c'est la sapèque, laquelle (en bronze) n'est autre qu'un couteau. Que l'herminette devienne une monnaie en Nouvelle-Guinée ne constitue jamais qu'un autre exemple de ce phénomène.

Mais l'herminette n'est une monnaie qu'en Mélanésie, et pas, par exemple en Afrique, ni encore en Amérique du Nord. La raison en est simple : c'est que l'Afrique dispose depuis longtemps d'autres biens (fondés sur la métallurgie du fer, des tissus de raphias, des cauris, de la monnaie de sel, etc.), ou que l'Amérique du Nord tient d'autres biens pour plus précieux et si les Indiens des Plaines font jouer au cheval le rôle de monnaie (dans les échanges et dans les paiements de mariage), c'est que le cheval constitue la richesse par excellence et parce que l'herminette, dans une civilisation qui faisait si peu de cas du travail du bois, n'y est nullement typique. En Nouvelle-Guinée même, l'herminette est une monnaie à côté d'autres biens, le porc et/ou les coquillages. Il n'y a guère de raison de penser qu'il n'en fut pas de même dans le Néolithique européen.

Un travail comparatif d'ensemble sur les sociétés connues en ethnologie fait apparaître que les chasseurs-cueilleurs (tout comme les horticulteurs faisant

peu de stockage, comme les Amazoniens) n'ont pas recours à des biens (mais font seulement des services) pour obtenir une épouse. Pas plus qu'il n'y ont recours en d'autres occasions sociales (absence de paiement du prix du sang ou *Wergeld*). Ce sont des sociétés sans richesse, sans richesse socialement utile, c'est-à-dire dont la richesse, même si elle existe, reste peu développée et est inutile dans les principales stratégies sociales. À quelques très rares exceptions près, toutes les sociétés qui pratiquent la culture des végétaux et/ou la domestication animale (avec stockage) sont des sociétés à richesse parce que cette richesse sert à acquérir des épouses et sert également à payer en d'autres occasions sociales (*Wergeld*, amendes, etc.). Sur cette base, nous pouvons penser que le Néolithique en général est marqué par l'apparition de la richesse. Je me permets de souligner que je n'emploie pas cette expression au sens traditionnel. Ce n'est pas (ou pas tant) le fait que le Néolithique se traduit par une diversification de la production matérielle et produise des biens conservables (et donc thésaurisables) diversifiés, en grande quantité et de valeur parfois considérable. C'est plutôt que la richesse (dont la monnaie n'est que l'expression suprême) constitue désormais le facteur clef de toute la vie sociale, parce qu'il faut payer en chaque grande occasion sociale et parce que toutes les structures sociales sont désormais inséparables de cette nouvelle donne.

Le comparatisme ethnologique montrera aussi que toutes les sociétés actuelles de type néolithique (avec les mêmes exceptions que précédemment) sont non seulement à richesse mais encore sont différenciées selon la richesse. Aucune des sociétés qui pratiquent la culture et/ou la domestication, en Afrique, en Mélanésie ou en Amérique n'est «égalitaire» au sens où il n'y aurait pas de pauvres et de riches. Même les sociétés à *big men*, parfois encore décrites sous l'étiquette de «sociétés égalitaires», ont leurs indigents qu'elles méprisent ouvertement en les affublant de termes que l'on rend au mieux par *rubbish men* (littéralement «les déchets de la société»). Inversement, elles honorent leurs *big men* qui sont des hommes d'influence, qui dominent la société par l'ampleur de leur richesse et tiennent les moins riches en leur pouvoir grâce aux prêts qu'ils leur consentent. Partout, il fait bon d'être riche, et les sociétés primitives ne sont pas sous cet aspect bien différentes des nôtres. Aussi, si les sociétés du Néolithique européen ont été marquées par l'apparition de la richesse, a-t-on tout lieu de penser qu'elles l'ont aussi été par la différenciation sociale entre riches et pauvres. Et cette différenciation a pu s'exprimer dans la différenciation du mobilier funéraire.

Sur ces bases, nous pouvons penser que les herminettes du Néolithique européen (tout comme les spondyles) constituaient la richesse de l'époque, et n'étaient pas seulement, comme les propulseurs australiens, des armes ou des outils sans valeur. Nous pouvons le penser, mais nous ne pouvons en être certains. Après tout, ce que nous observons aujourd'hui (chez les peuples actuels ou subactuels) n'est peut-être que le résultat d'une très longue évolution : c'est là la limite du comparatisme ethnologique. Peut-être les peuples

à l'orée de notre histoire avaient-ils des structures sociales différentes. Et c'est pourquoi l'archéologue ne peut se contenter de ces raisonnements ni de ces constations ethnographiques. Il faut un indice, une preuve ou un indice de preuve, direct ou indirect, mais qui provienne effectivement de l'époque étudiée.

LA TROISIÈME TÂCHE : ÉLABORER DES CRITÈRES ARCHÉOLOGIQUES

Je pense que maintenant nous pouvons nous pencher sur une de ces herminettes retrouvées dans une tombe du Rubané et la considérer gravement. Ce n'est point du tout un objet simple. Tout à l'heure, nous avons spontanément pensé que c'était un outil destiné à couper ou à entailler le bois, et nous nous étions seulement demandé : est-il un marqueur de hiérarchie, un indice de richesse ? Maintenant, il est beaucoup plus énigmatique parce que nous savons qu'il peut fonctionner de deux façons différentes : soit pour couper du bois, soit pour acheter des femmes, ce pour quoi il est un objet de circulation, mais qui ne circulera que peu parce qu'on ne se marie pas tous les jours, un objet donc que l'on gardera par-devers soi, que l'on thésaurisera la plupart du temps. Il peut être les deux à la fois, mais l'ethnographie montre que souvent les peuples ont fait deux parts parmi leurs herminettes : certaines sont destinées à couper le bois et sont simplement des outils ; d'autres sont conservées, gardées un peu comme nos avars d'autrefois gardaient leur argent dans des bas de laine, et ces herminettes-là ne sont pas du tout des outils, mais bien de la monnaie. Et ces deux parts, ces deux ensembles d'objets n'ont pas tout à fait les mêmes caractéristiques matérielles. Leurs fonctions différentes sont en quelque sorte inscrites dans la matière. Il est très difficile de dire si un outil a pu *aussi* avoir un statut social, de prestige par exemple (c'était notre première question : l'herminette, interprétée comme outil, est-elle aussi un facteur de richesse ?). Mais il est plus simple de décider si un objet est un pur outil ou est seulement, sans être aucunement un outil, un marqueur social. Car sa morphologie sera en général légèrement différente ; il n'aura peut-être pas été fabriqué exactement de la même façon ; et la manière de l'utiliser aura été différente. Toutes choses que l'archéologie, cette reine des sciences sociales en matière de technologie, sait parfaitement mettre en évidence.

Du côté de la morphologie, d'abord. L'étude précitée de P. et A.-M. Pétrequin (2000, p. 206, fig. 177) montre qu'au moins en certaines régions, les herminettes servant au travail du bois et celles aux paiements de mariage forment deux ensembles de populations statiquement différentes : les secondes – appelées *ye-yao* par les peuples de la vallée de la Baliem – sont en moyenne nettement plus longues que les premières (fig. 1). Si nous pouvions montrer que les herminettes du Rubané étaient statistiquement distinctes de celles retrouvées dans l'habitat, par exemple, cela constituerait un bon indice de preuve comme quoi ces objets déposés en milieu funéraire constitueraient une richesse. Mais le critère est d'application difficile

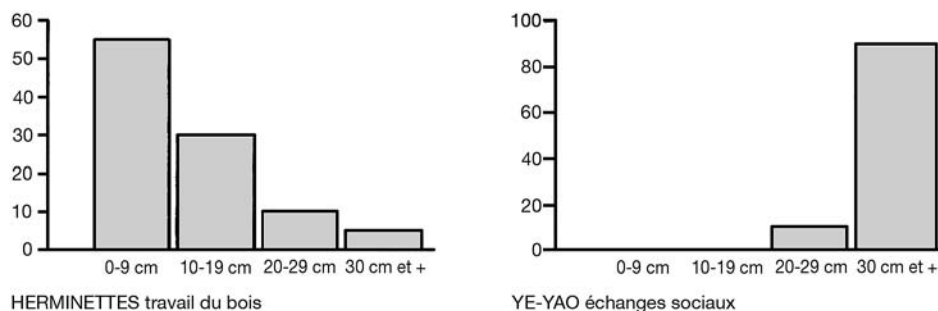


Fig. 1 - Histogrammes des longueurs des herminettes (ou ye-yao) de la vallée de la Baliem (Nouvelle-Guinée) selon qu'elles servent au travail du bois ou dans les échanges sociaux (comme moyens de paiement).

parce que l'on ne retrouve guère d'herminettes en habitat. Et il n'est pas dit que cette différenciation morphologique entre herminettes-outils et herminettes-monnaie soit présente partout ; pour la Nouvelle-Guinée, elle ne semble attestée qu'en certaines micro-régions (à une certaine distance du lieu de production) et pas dans d'autres.

On pourrait songer également à un autre critère morphologique à partir de données africaines. Du côté du Congo, les dites « masses-enclumes », représentant quelque sept kilogrammes de fer, soit la totalité de la production d'un haut-fourneau africain, constituaient un moyen de paiement lourd, valant bien plus que les lames¹⁰ de hache assemblées par petits paquets et qui servaient également de monnaie (Dupré, 1982, p. 134 *sq.*, spécialement n° 52, p. 393). Or certains de ces objets étaient, en raison de la forme du manche non épépointé (fig. 2), impropres à servir d'outil (normalement planté dans le sol) et ne servaient qu'au titre de paiement de mariage (dont ils constituaient la plus grosse part). Si l'on pouvait mettre en évidence l'existence au Rubané de deux ensembles d'herminettes différant légèrement par la forme, l'une d'elle paraissant impropre à sa fonction comme outil, cela constituerait encore un indice de preuve que ces herminettes y avaient joué le rôle de monnaie. Mais le recours à

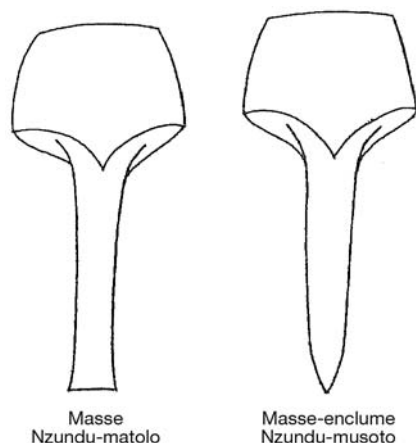


Fig. 2 - Morphologie comparée des « masses-enclumes » (Congo) selon qu'elles servent d'enclumes ou de moyens de paiement dans les mariages.

ce critère se heurte aux mêmes difficultés que le précédent.

Reste donc la question de l'utilisation. Des lames de pierre servant exclusivement aux paiements de mariage et à d'autres types de paiements ne doivent pas porter des traces d'usure similaires à celles qui ont pu servir à travailler le bois. L'étude tracéologique de ces herminettes n'a pas été faite ; compte tenu du matériau, en particulier lorsqu'il est fibrolithique, elle est certainement moins facile à réaliser que les études – désormais classiques – sur les outils en silex. Mais elle ne semble pas au-delà de ce que sait faire aujourd'hui l'archéologie. Et elle nous livrerait une information capitale, sinon décisive. L'interprétation de ses résultats n'est pourtant pas évidente, ni simple. Elle ne pourra déboucher que sur une discussion complexe, dont les grandes lignes me semblent être les suivantes.

Si l'on trouve que ces herminettes ont effectivement servi comme outils à travailler le bois, on ne peut pas conclure. Car il est possible que le même objet ait servi alternativement à l'une ou à l'autre fonction (au travail du bois et aux paiements). On ne peut exclure que notre hypothèse (fondée sur des exemples néo-guinéens), comme quoi il y aurait deux ensembles d'herminettes, soit fautive pour le Rubané. D'ailleurs, certains peuples nous montrent le contraire : les Amérindiens de la région des Grands Lacs, Iroquois ou Delaware, ont utilisé les wampum comme monnaie, au moins aux XVII^e et XVI^e siècles (quelques notes ethnohistoriques ne laissent aucun doute là-dessus, tant pour réaliser les paiements de mariage que pour payer le prix du sang) ; au moins certains d'entre eux, les Delaware à coup sûr et les Iroquois probablement, ont déposé des wampum dans leurs tombes ; mais ces wampum étaient portés, comme ceintures ou en bandoulières, et les perles qui les ornaient devaient donc porter des traces d'usure, sans que cela ne prouve que ce n'était pas de la monnaie. Donc, si nous trouvons des traces incontestables comme quoi les herminettes du Rubané ont été utilisées comme herminettes, cela ne prouve rien.

Mais si elles n'en portent pas, cela constituera un indice de preuve très fort comme quoi elles n'étaient rien d'autre que de la richesse sociale, nullement des outils – et un indice de preuve comme quoi cette

société était déjà socialement différenciée en riches et en pauvres. La preuve, toutefois, ne sera pas complète si nous ne considérons pas d'autres éléments. Car on pourra toujours faire valoir que ces herminettes (sans traces d'usure) ont pu être retailées, réaffûtées, pour servir de matériel funéraire (nous savons pour d'autres cultures que certains mobiliers sont spécifiques au milieu funéraire et fabriqués tout exprès pour les morts), et que c'est la seule raison pour laquelle on n'y voit plus de trace d'utilisation. La réponse à cette objection consiste à faire remarquer que déjà on s'éloigne de l'interprétation première comme quoi les défunts emporteraient simplement leurs outils familiers dans la tombe : une des hypothèses de départ est déjà éliminée. Et pourquoi, renchérira-t-on, faut-il mettre ces pièces neuves dans la tombe, si ce n'est pour une question de prestige ? Et est-on sûr que ce prestige est vraiment indépendant de la richesse potentielle que représentent ces herminettes ? On le voit, nous nous engageons dans une discussion très compliquée. Il serait d'ailleurs présomptueux de notre part de nous y engager trop avant, car il est probable que l'étude tracéologique de ces pièces, lorsqu'elle sera faite, mettra en évidence bien des propriétés dont nous n'avons pas idée aujourd'hui.

L'étude tracéologique ne fournira au mieux qu'un indice de preuve, qu'il faudra combiner avec d'autres indices, en provenance des spondyles et des autres éléments du dossier. Je me garderai de conclure, ayant simplement voulu illustrer sur un exemple que la réflexion anthropologique, si elle est bien conduite, amène l'archéologue à imaginer d'autres critères, d'autres approches : le raisonnement de l'anthropologue ne se substitue pas à celui de l'archéologue, vise seulement à lui proposer une panoplie plus riche d'hypothèses, parmi lesquelles, à partir de ses données et au moyen de méthodes qui lui restent propres, il aura liberté de choisir.

CONCLUSION

Le petit schéma ci-joint (fig. 3) illustre les étapes de la collaboration entre les deux disciplines telle que je l'imagine, d'une question partie de l'archéologie, fécondant une réflexion approfondie du côté de l'anthropologie et débouchant à terme sur un retour dans le milieu archéologique aux fins d'élaborer des critères archéologiques.

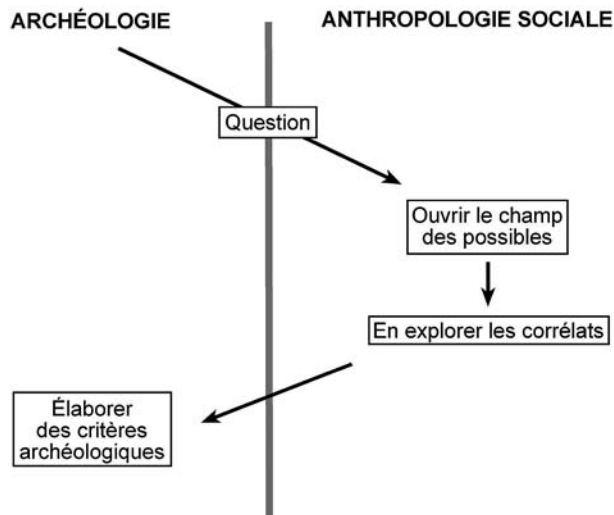


Fig. 3 - Schéma d'une collaboration possible entre archéologie et anthropologie sociale.

Ma principale conclusion est que les anthropologues ne sont pas du tout préparés à répondre aux questions que leur posent les archéologues. Ils n'ont pas été formés à cette fin, et ne pourra y répondre qu'une catégorie particulière d'anthropologues – et que l'on pourra appeler autrement si l'on veut, car peu importe finalement les dénominations –, des anthropologues en tout cas au service des problématiques archéologiques, et qui seront disposés, en fonction de ces problématiques, à retravailler la matière ethnographique dont je crois qu'elle est plus riche qu'on ne croit ordinairement. Plus riche, mais aussi plus difficile, surtout lorsqu'on ne l'interroge pas selon les traditions de la discipline.

Qu'avons-nous à gagner à cette collaboration ?

L'archéologie, à mieux connaître les sociétés du passé qu'elle étudie.

Et l'anthropologie sociale, une fois qu'elle aura renoncé à son refus stupide et jusqu'à présent obstiné de tout évolutionnisme, à tenter de reconstituer l'évolution des sociétés.

Mais, dira-t-on peut-être, vous assignez à chaque discipline les buts de l'autre ?

Pas tout à fait, je souhaite seulement que chacune s'efforce vers l'autre. ■

NOTES

(1) Peut-être faut-il dire un mot de L.R. Binford qui fut parmi les archéologues l'un de ceux qui utilisa le plus les données ethnologiques. Son apport, à la fois critique et novateur, dont nous ne sous-estimons pas l'importance, reste néanmoins limité à l'infrastructure matérielle de la société. Quant à son livre récent *Constructing frames of reference* (Binford, 2001), la plus large tentative d'utilisation de données ethnologiques par un archéologue, il propose une reconstruction de l'évolution à partir des données purement ethnologiques, tout à fait dans la lignée de l'anthropologie évolutionniste américaine des Leslie White, Julius Steward, etc., et s'il fournit un cadre de référence général au sein duquel situer les faits archéologiques, il ne

discute pas de la question même de l'interprétation des faits archéologiques – question qui était posée, et souvent bien posée, dans son œuvre antérieure.

(2) Cet exemple, comme le suivant, a constitué un des thèmes récurrents du séminaire organisé au laboratoire d'Anthropologie sociale en 2002 et 2003 par Patrice Brun, Laurence Manolakakis, Luc Baray et moi-même. Que tous les participants soient ici remerciés.

(3) Sur ce sujet, je renvoie à mon ouvrage *La servitude volontaire* (Testart, 2004), plus spécialement p. 29 sq. du premier volume pour la critique de l'interprétation sacrificielle.

(4) D'après l'étude de I.M. Stead (1986).

- (5) À vrai dire, le verbe *suspendere* ne signifie pas forcément la pendaison (par le cou) mais tout autant une suspension, selon des procédés pénaux courants dans l'Antiquité classique. La discussion détaillée de ce point excède visiblement le cadre de cet article.
- (6) L'interprétation égalitaire est celle de A. Coudart *et al.* (1999, spécialement p. 275) à laquelle s'oppose fortement C. Jeunesse (1996, 1997, etc.), à la suite d'ailleurs d'autres auteurs plus anciens, tel P. Van de Velde.
- (7) Ces recherches fastidieuses ont été conduites, autant par moi-même que par Geoffroy de Saulieu et Valérie Lécivain que je remercie ici, vue leur persévérance à trouver si peu de choses avec tant de travail. Les quelques conclusions générales qui ressortent de ce travail sur les raisons qu'il y a à déposer dans la tombe sont exposées dans mon ouvrage précité (Testart, 2004, t. I, p. 34-40).
- (8) Un bon argument pour montrer la nécessité de distinguer les biens que j'appelle « personnels » (et qui n'ont pas nécessairement de valeur, ou peuvent n'avoir que peu de valeur) et les biens de valeur servant à marquer la position sociale du défunt provient de la reconnaissance d'une politique funéraire qui consiste non pas à déposer des biens importants

dans la tombe mais à les distribuer en dehors du cercle des intimes et des héritiers (Testart, 2001). Les données, essentiellement américaines, montrent que dans ce dernier cas, ce sont les biens hautement valorisés qui sont distribués, tandis que les biens personnels sont déposés dans la tombe.

(9) Les principales thèses exposées ici (fonction de la richesse dans les sociétés primitives, distinction entre société à richesse et société sans richesse) ont été présentées dans Testart *et al.*, 2002, p. 185-189 et Testart, 2005, p. 25 *sq.*

(10) Ces lames (en fer), lorsqu'elles ne servent qu'aux paiements de mariage, sont plus minces que celles qui sont fonctionnelles et elles portent une légère ornementation (petits traits) qui les distinguent des haches véritables (*ibid.*, p. 136) – ce qui conduit à imaginer un critère similaire au précédent relatif aux herminettes, quoique inverse quant au rapport entre ces deux lots d'objets. Je cite ces données pour montrer qu'elles sont complexes, obéissant à des déterminations que nous ne connaissons pas, et avec l'idée qu'elles constituent un champ de recherche (tant au point de vue social que technologique) qu'il serait du plus grand intérêt d'explorer.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BINFORD L.R. (2001) - *Constructing frames of reference: An analytical method for archaeological theory building using ethnographic and environmental data sets*, University of California Press, Berkeley.
- COUDART A., MANOLAKAKIS L., DEMOULE J.-P. (1999) - Égalité et inégalités sociales en Europe aux VI^e et V^e millénaires avant notre ère, in P. Descola, J. Hamel et P. Lemonnier dir., *La production du social : autour de Maurice Godelier*, Fayard, Paris.
- DUPRÉ G. (1982) - *Un ordre et sa destruction*, ORSTOM, Paris.
- JEUNESSE C. (1996) - Variabilité des pratiques funéraires et différenciation sociale dans le Néolithique ancien danubien, *Gallia Préhistoire*, t. 38, p. 248-286.
- JEUNESSE C. (1997) - *Pratiques funéraires au Néolithique ancien : sépultures et nécropoles danubiennes 5500-4900 av. J.-C.*, Errance, Paris.
- MORTILLET G. de (1890) - *Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture*, Lecrosnier et Babé, Paris.
- MOWAT F. (1953) - *Mœurs et coutumes des Esquimaux Caribous* [trad. de l'anglais], Payot, Paris.
- PÉTREQUIN P., PÉTREQUIN A.-M. (2000) [1993] - *Écologie d'un outil : la hache de pierre en Irian Jaya (Indonésie)*, CNRS, Paris.
- STEAD I.M. dir. (1986) - *Lindow man. The body in the bog*, British Museum, Londres.
- TESTART A. (2001) - Deux politiques funéraires, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, t. 41 (3-4), p. 45-66, republié en 2004 in L. Baray dir., *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques. Actes de la table ronde des 7 et 9 juin 2001, Glux-en-Glenne*, Centre archéologique européen, Bibracte, p. 303-316.
- TESTART A. (2004) - *La servitude volontaire* (2 vol. ; I : *Les morts d'accompagnement* ; II : *L'origine de l'État*), Errance, Paris.
- TESTART A. (2005) - *Éléments de classification des sociétés*, Errance, Paris.
- TESTART A., GOVOROFF N., LÉCRIVAIN V. (2002) - Les prestations matrimoniales, *L'Homme*, t. 161, p. 165-196.

Alain TESTART

Laboratoire d'Anthropologie sociale
52, rue du cardinal-Lemoine, 75005 PARIS
alain.testart@college-de-france.fr