Origine des animaux sur pied, circuit de la viande

La formation des assemblages osseux dans le contexte d'une fête traditionnelle à Sumba (Indonésie)

Une enquête ethnoarchéologique

Christian JEUNESSE et Anthony DENAIRE

Résumé : Les études anglo-saxonnes sur l'économie du *feasting* nous ont rendu attentifs à l'existence, dans des sociétés non-étatiques à organisation hiérarchisée ou stratifiée, de formes d'élevage dans lesquelles l'utilisation rituelle des principaux animaux domestiques joue un rôle central. Les travaux les plus marquants ont concerné essentiellement des sociétés sud-est asiatiques (Hayden, 2001, 2003 et 2009 ; Adams, 2016).

Le cochon et le buffle y sont les principaux animaux domestiques. Ils sont considérés comme des bien rituels et ne sont abattus et consommés, sauf exception notable, qu'en contexte festif.

Les choix en matière de gestion des cheptels sont conditionnés par la nécessité de satisfaire aux besoins du rituel. L'abattage est saisonnier et la consommation sur l'année est donc irrégulièrement répartie. Les animaux abattus lors des fêtes sont fournis pour partie par l'organisateur et pour partie par ses parents biologiques et ses affins. Si l'essentiel de la viande est consommé sur place, une partie significative fait cependant l'objet d'un partage et d'une consommation « décentralisée ». La circulation centripète des bêtes sur pied et la circulation centrifuge des parts de viande se fait selon les lignes de la parenté. Le rituel primant sur toute autre considération, certains aspects considérés ailleurs comme cruciaux ne jouent ici qu'un rôle secondaire. C'est le cas, par exemple, des contraintes liées à la reproduction des cheptels. Si les travaux ethnoarchéologiques cités nous livrent une bonne caractérisation générale de l'économie du *feasting*, ils n'évoquent que de manière indirecte les conséquences archéologiques de cette manière de concevoir le rôle des animaux domestiques. C'est cette lacune qui a motivé l'organisation de notre projet, dont l'un des objectifs est de mener une analyse détaillée de la circulation des bêtes sur pied et du circuit de la viande partagée dans le cadre de l'économie du *feasting*. Cet article présente une analyse détaillée d'une fête en particulier qui s'est déroulée en juin 2016 dans le village de Tarung (île de Sumba, Indonésie). Il débouche sur une amorce de réflexion épistémologique sur les conditions de production des interprétations dans le domaine de l'archéozoologie des sociétés de la Préhistoire récente.

Mots clés : archéozoologie, ethnoarchéologie, Sumba, *feasting*, sacrifice.

Abstract: Since the 1990s English-speaking studies on the feasting economy have shed light on the existence, in non-state hierarchically organized or stratified societies, of forms of breeding in which the ritual use of the main domestic animals plays a major role. The most landmark studies have dealt mainly with societies from south-eastern Asia (Hayden, 2001, 2003 and 2009; Adams, 2016), with a specific focus on the populations from Toraja land (island of Sulawesi, Indonesia) and the island of Sumba (Indonesia). The fact that these areas have long remained isolated is a positive aspect, since the effective takeover by the Dutch colonizers and the arrival of the first religious missions occurred only at the beginning of the twentieth century. Despite the Christianization of most of the local population, traditional practices and in particular feasts with mass slaughters of buffaloes and pigs have persisted, and this is what motivated our decision to initiate an ethno-archaeological research project dedicated to the conditions of formation of bone assemblages within the frame of a feasting economy.

Pig and buffalo are the main domestic cattle involved. They are considered as ritual goods and, with notable exceptions, they are slaughtered and consumed only in feasting contexts. During the most significant ceremonies, namely those held on the occasion of funerals or for the reconstruction of the ancestor house, mass slaughters often involve several dozen animals. These ceremonies are always two-dimensional, both religious (sacrifice) and social (the slaughtered animals representing ostentatious signs of wealth and prestige). The amount, in terms of quantity, of goods consumed depends on social status, wealth and on how much the organizer is involved in social competition.

The choices presiding over cattle management are conditioned by the necessity of meeting the needs for the ritual. The main characteristics of the breeding system are the following: 1) Seasonal slaughter, since the major feasts take place mostly during the dry season, after the rice harvest. Consumption is thus irregularly distributed over the year.

2) Slaughtered cattle are provided partly by the organizer of the feast and partly by his biological relatives and community. As a result, the diversity of sources is great since external cattle may come from several settlements and, often, a large number of households. 3) While most of the meat is consumed in situ, in particular at the banquet held during the feast, a significant part of it is nevertheless shared, this 'decentralized' consumption often concerning several hundred households. 4) The major feasts take place only in the main villages, in which there are one or several ancestor houses. Since cattle, buffaloes in particular, are usually bred in secondary villages, the breeding locations and the places where most of the consumption occurs are significantly dissociated. 5) The centripetal movement of live cattle and the centrifugal movement of the pieces of meat follow the lines of kinship. 6) Since the ritual stands above all other consideration, some aspects that may elsewhere be considered as crucial here play a secondary role. This is for instance the case for the constraints linked to livestock reproduction.

The ethno-archaeological studies mentioned above provide a good overall characterization of a feasting economy, but the archaeological consequences inferred by this conception of the role of domestic cattle are only indirectly addressed. This lack of data drove us to set up this project, which took the form of two missions in the field carried out in 2015 and 2016. One of the goals was to conduct a detailed analysis of the circulation of live cattle and of the meat portions shared within a feasting economy framework. The economic and social contexts of the areas under study as well as the theoretical model for the circulation of cattle and shared meat portions have been presented in a previous article (Jeunesse, 2016a). This second study presents the detailed analysis of one particular feast. It is based on an inventory and a systematic pinpointing of all the donors of live cattle and all the recipients of meat portions. The first part describes a traditional feast held in June 2016 in the village of Tarung (island of Sumba, Indonesia). Although it was a rather modest ceremony, 21 animals coming from about ten different settlements were brought in and more than 600 portions of meat were distributed and consumed in at least 30 different settlements distributed over an area of a hundred square kilometres. The bones of one single animal are thus likely to end up scattered among the organizer's house, the other houses of the village in which he resides, and a various number of other houses located in several distinct settlements. The bones will thus be distributed among the main rubbish structure, the one directly linked to the banquet and the ceremony, and a large number of secondary rubbish structures.

The second part puts in perspective the main results obtained. The pattern elaborated by this study can be considered valid for at least two areas of the Indonesian Archipelago (Sumba and Toraja land), and a first review of the literature available allows us to consider that its main aspects could certainly be easily extended to all the 'hill tribes' of south-eastern Asia. A concentric approach leads, at the end of our reflection, to the consideration of the possibility of extending this pattern to other present or recent contexts. It is obviously too early to seriously consider transposing it to recent European Prehistory. We hope nevertheless that our research on presumed exotic forms of relationships between man and animal are already likely to nourish epistemological reflection on the way interpretations are produced in archaeo-zoology.

Keywords: archaeo-zoology, ethno-archaeology, Sumba, feasting, sacrifice.

L'EMPLOI de l'approche ethnoarchéologique dans le cadre de projets de recherche en archéozoologie a déjà une longue histoire, puisqu'elle remonte à la naissance de l'ethnoarchéologie, avec, en premier lieu, les travaux de L. Binford et leur impact profond sur, notamment, l'évolution de la taphonomie (Binford, 1981). Si, cependant, les archéozoologues font fréquemment appel au comparatisme ethnologique, les travaux relevant directement de l'ethnoarchéologie, ce qui suppose un travail de terrain articulé à une problématique archéologique, sont peu nombreux. Un historique des recherches exhaustif dépasserait le cadre et l'objectif de cet article. On se contentera de remarquer, dans les travaux du dernier quart de siècle, deux orientations distinctes. Alors que les archéozoologues de l'Europe continentale se sont intéressés prioritairement à la question des stratégies d'exploitation, par exemple les formes d'élevage du porc dans le Bassin méditerranéen (Albarella, *et al.* 2011 ; Halstead et Isaakidou, 2011) ou les problématiques liées à l'élevage en montagne et à la transhumance (Bartosiewicz et Greenfield, 1998 ; Christie *et al.*, 2004 ; Gonzalez Alvarez, 2013), et ont choisi des terrains en général européens, la recherche anglo-saxonne s'est davantage focalisée sur le contexte social et rituel

des pratiques d'élevage en s'appuyant sur des terrains « exotiques » comme, souvent, l'Asie du Sud-Est. C'est le cas des réflexions de S. Jones sur l'arrière-plan social à l'œuvre dans les mécanismes de prise de décision économiques, avec une critique judicieuse de l'emploi des « optimal foraging models » (Jones, 2011), et des études qui ont accompagné le développement des recherches consacrées à l'économie du *feasting*.

Les études consacrées à ce domaine ont, depuis une quinzaine d'année, attiré l'attention des archéologues sur le caractère central, dans certaines sociétés actuelles ou subactuelles, de l'utilisation rituelle des animaux domestiques. M. Dietler et B. Hayden ont largement contribué à ce mouvement (Dietler, 2001 ; Dietler et Hayden, 2001 ; Hayden, 2001, 2003 et 2009) avec quelques autres (par exemple Clarke, 2001), ouvrant une voie qui a ensuite été empruntée principalement par R. Adams (2004, 2007, 2009 et 2016).

La majorité des travaux consacrés à l'économie du *feasting* portent sur l'Asie du Sud-Est, les terrains les plus visités étant le pays Toraja à Sulawesi et la partie occidentale de l'île de Sumba (Indonésie). Dans son dernier travail, R. Adams s'interroge sur le rôle du bétail dans l'économie, les relations sociales et les cérémonies

accompagnant la construction des mégalithes au sein des ethnies occupant ces deux régions (Adams, 2016). Dans les sociétés correspondantes, la finalité première de l'élevage est de répondre aux besoins du rituel et cet impératif conditionne, comme nous le verrons en détail, toutes les facettes de la gestion des troupeaux. Les modèles que l'on peut extraire de ces travaux et leur incidence sur notre perception des faunes préhistoriques européennes n'ont pour l'instant eu qu'un retentissement marginal sur la recherche archéozoologique. Parmi les travaux qui font exception figurent les analyses entreprises dans le cadre de l'étude des grands sanctuaires du Néolithique final du Sud de l'Angleterre, où des abattages massifs en contexte cérémoniel impliquant, entre autres, des animaux de provenance lointaine ont été identifiés et mis en relation avec des exemples ethnologiques (Viner *et al.*, 2010; Craig *et al.*, 2015).

Même si, parmi les travaux ethnoarchéologiques, certains comportent d'intéressantes remarques sur les critères d'identification archéologique du *feasting* (Clarke, 2001), aucun, à notre connaissance, ne s'est attaqué frontalement à la question de l'incidence de ce type de pratique sur la composition des assemblages osseux. C'est sur cet aspect que porte le programme de recherche que nous consacrons, depuis 2015, aux sociétés du centre de

Sulawesi et de la partie occidentale de Sumba (fig. 1), avec comme objectif principal l'étude des facteurs qui conditionnent la formation des assemblages osseux dans une communauté pratiquant l'économie du *feasting* et, au-delà, l'identification des types d'assemblages générés dans ce type de contexte. Il s'agit, en définitive, de produire des modèles susceptibles d'être confrontés aux données issues des sites de la Préhistoire récente européenne (Néolithique et âge des Métaux).

Les résultats d'une enquête préliminaire s'appuyant, outre les éléments extraits de la littérature ethnologique, sur des données recueillies lors d'une mission de terrain à Sulawesi et Sumba menée à l'été 2015, ont été publiés récemment (Jeunesse, 2016a). Ce premier balayage a permis de dégager les principes généraux et de proposer un modèle théorique portant à la fois sur le recrutement des animaux abattus et sur la circulation de la viande générée par les pratiques de partage dans le cadre des fêtes traditionnelles. Les principaux constats peuvent être résumés ainsi :

- Un degré élevé de dissociation entre les lieux de production et d'abattage d'une part, d'abattage et de consommation d'autre part ;
- L'existence de systèmes de partage de la viande qui, ainsi que l'avait déjà suggéré R. Adams (2005, p. 187),

Fig. 1 – Localisation des îles de Sumba et de Sulawesi au sein de l'archipel indonésien (DAO A. Denaire, d'après : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Indonesia_location_map.svg).

Fig. 1 – Sumba and Sulawesi island within the Indonesian archipelago (CAD A. Denaire, after : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Indonesia_location_map.svg).

favorisent l'éparpillement des restes osseux d'un même animal non seulement entre plusieurs habitations d'un même habitat, mais également entre plusieurs habitats ;

– Une circulation des bêtes sur pied et de la viande dont l'ampleur va très au-delà de ce que postulent les modèles couramment mobilisés en Préhistoire et qui se fait selon les lignes de la parenté, avec pour conséquence la nécessité de connaître le système de parenté de la population étudiée pour espérer pouvoir reconstituer en détail les règles présidant aux modalités de partage, et donc aussi, indirectement, aux modalités de dissémination des restes osseux.

Parmi les objectifs de la seconde mission menée en juillet 2016 figurait la mise à l'épreuve de ce modèle théorique par le biais de l'analyse détaillée d'une fête particulière, avec recensement systématique de l'origine (topographique et sociale) des animaux abattus et des lieux de consommation de la viande. Les observations ont été réalisées dans le village traditionnel de Tarung, dans la partie occidentale de l'île de Sumba (province de Nusa Tenggara Timur, Indonésie). Ce village figure parmi les plus importants de l'ethnie des Loli, qui figure parmi les dernières à pratiquer activement le mégalithisme et dans laquelle la *feasting* demeure le pivot autour duquel s'organisent toute l'activité économique et une partie significative de la vie sociale. La fête sélectionnée s'est déroulée sur plusieurs jours en juin 2016. Les données ont été recueillies auprès de son organisateur, Sadi Marawali, par les deux auteurs avec le concours précieux de Yuliana Leda Tara, qui nous a fait bénéficier de ses compétences linguistiques (indonésien et langue vernaculaire), mais aussi de sa connaissance intime des usages d'une communauté à laquelle elle appartient.

PROBLÉMATIQUE

Comme il se doit dans le contexte d'une recherche Cethnoarchéologique, nous nous plaçons dans la position de l'archéologue des sociétés disparues, en l'occurrence celles de la Préhistoire récente européenne, qui s'étend pour nous des débuts du Néolithique à l'aube de l'écriture. La question est des plus simples : d'où viennent les os qui composent les assemblages de faune ? Comment caractériser les maillons de la chaîne qui va de la naissance de l'animal à la consommation de sa viande et au rejet de ses os ? S'agissant de restes découverts en contexte dit « domestique » et dans un village ou un habitat isolé, cas de loin le plus courant, la réponse est, en général, très simple. Les os sont attribués sans plus de discussion à l'habitation dans ou près de laquelle ils ont été découverts – qu'elle soit matérialisée par des traces de fondation ou simplement supposée – et l'on considère implicitement que ses occupants furent les éleveurs et les consommateurs des animaux correspondant. Ainsi procède-t-on ordinairement, par exemple, pour la culture à Céramique linéaire, où il est entendu, parmi les spécialistes (archéologues et archéozoologues), que les lots de

faune issus des fosses latérales des grandes habitations rectangulaires reflètent les pratiques d'élevage et les habitudes de consommation des maisons qui y résidaient. L'arrière-plan théorique est celui d'une économie « primitive » fonctionnant selon le principe du « mode de production domestique » (Sahlins, 1972 et 1976) dans lequel les unités économiques de base des sociétés « de type néolithique » sont autosubsistantes, ne produisent qu'une quantité négligeable de surplus et s'interdisent toute forme d'accumulation de richesses. La circulation des biens y est minimale et l'absence de surplus exclue l'organisation de manifestations collectives impliquant une consommation importante de denrées. L'idée d'une consommation presque exclusivement domestique implique une coïncidence, pour ce qui est des animaux d'élevage, entre lieu de production, lieu d'abattage et lieu de consommation.

Les présupposés « utilitaristes » sur lesquels reposent les recherches archéozoologiques consacrées à la Préhistoire récente ont été résumées ailleurs (Jeunesse, 2016a). Cette grille de lecture ne concerne cependant pas la totalité des assemblages archéologiques. Certains, du fait de leur localisation en des lieux particuliers (hors de la sphère domestique), du degré de fragmentation, de l'origine anatomique des ossements ou des parties, ou encore d'un choix des espèces non conforme à l'habitude, sont interprétés comme les restes de banquets rituels. L'exemple des sanctuaires ou des quartiers spécialisés d'habitats du second âge du Fer dans le Nord de la France sont suffisamment connus pour que l'on puisse s'abstenir d'en rappeler le détail. Il n'existe rien de tel au Néolithique, pour lequel des assemblages de composition inhabituelle ont cependant été assimilés aux restes d'une consommation collective. On citera, par exemple, les observations de M. Marciniak (2005 et 2013). Ce type d'assemblage est en général perçu comme reflétant des cérémonies d'échelle locale à caractère exceptionnel, les restes osseux qu'elles génèrent n'étant, de ce fait, pas susceptibles d'altérer l'image globale que l'on peut se forger des pratiques d'élevage et de consommation. Personne, par conséquent, ne nie l'existence d'une consommation en contexte rituel, mais l'usage est de la considérer comme marginale, ce qui implique un poids statistique négligeable en regard des masses de déchets produits jour après jour par la consommation domestique.

Le maniement de cette opposition entre consommation « ordinaire » et événements festifs exceptionnels serait aisé si les sociétés que nous étudions avaient effectivement, dans le second cas de figure, consommé différemment et déposé ailleurs leurs déchets. Or rien ne nous dit a priori qu'ont existé des traitements différents de la viande (choix des espèces, des parties anatomiques, degré de fragmentation...) et des déchets selon que l'on soit en contexte profane ou en contexte rituel. Plus largement, il convient évidemment, au regard de ce que l'on sait des sociétés traditionnelles, de questionner l'idée même de l'existence d'une consommation « profane » de la viande, ce qui conduit à s'interroger sur la pertinence d'une notion à première vue aussi innocente que

celle de « déchet domestique ». L'usage de considérer, par défaut, qu'en l'absence d'assemblages particuliers, la totalité des restes osseux est générée par la consommation « ordinaire ». Lorsque, en revanche, des assemblages « atypiques » existent, ils sont présentés comme illustrant le versant cérémoniel de la consommation de viande, dans le cadre d'une opposition entre une consommation profane, celle qui détermine la forme des courbes statistiques, et une consommation rituelle envisagée presque systématiquement comme un épiphénomène.

À l'échelle de l'habitation, l'usage est de considérer que les restes osseux sont le reflet du rapport au monde animal – dans ses dimensions économique et, parfois aussi, symbolique – de la maisonnée qui l'occupe. Cela conduira, dans le cas, exemplaire du fait de l'importance quantitative du corpus et de la facilité avec laquelle on peut mettre en relation directement assemblages osseux et habitation, de l'habitat rubané de Cuiry-lès-Chaudardes, à distinguer des maisonnées qui se consacrent préférentiellement à l'élevage bovin, alors que d'autres montrent une prédilection pour les ovicaprinés, ou encore pour une stratégie associant élevage du porc et chasse au sanglier (Hachem, 2012).

C'est sans compter avec l'idée, centrale, que les restes osseux – au même titre, d'ailleurs, que la plupart des autres catégories de vestiges – ne peuvent pas être considérés comme le reflet *direct* de quoi que ce soit. Indépendamment des questions de taphonomie, la déformation entre la réalité et ce que nous en rapporte le dépôt osseux croît au fur et à mesure que s'agrandit la distance qui les sépare au sein de la chaîne opératoire. On sera ainsi forcément plus proche des pratiques de consommation, qui précèdent immédiatement l'abandon des déchets, que des pratiques d'élevage. Les restes osseux ne nous disent rien ni sur les lieux d'élevage (même si on peut s'en faire aujourd'hui une idée au moins approximative sur la base des analyses isotopiques), ni sur le lieu d'abattage, ni sur le lieu de consommation, ni sur la relation entre les animaux concernés et la maisonnée à proximité de laquelle ils ont été retrouvés, ni même, d'ailleurs, sur leur rapport avec l'habitat dont fait partie cette dernière. Ce constat est d'autant plus crucial que l'ethnologie ne manque pas d'exemples, et ce pour des restes qui ont toute l'apparence de vestiges de consommation ordinaire, de dissociation entre lieu de production et lieu d'abattage, lieu de production et lieu de consommation, lieu d'abattage et lieu de consommation (Jeunesse, 2016a). Et tout cela, bien souvent, dans des contextes où il est illusoire d'espérer isoler les « ossements du rituel » sur la base de critères comme la taille, le degré de fragmentation ou le choix des espèces. À Sumba, par exemple, il n'existe qu'une seule manière de découper un animal et un éventail restreint de techniques de préparation de la viande qui sont reproduites à l'identique quels que soit les contextes de consommation. La quasi totalité de la viande étant consommée en contexte rituel, c'est d'ailleurs ce dernier qui, au fond, fixe la norme, ce qui vide complètement de son sens l'idée d'une opposition entre profane et cérémoniel, entre ordinaire et exceptionnel.

Nous verrons, dans le paragraphe suivant, que l'Asie du Sud-Est n'est pas avare en exemples qui remettent en cause le postulat d'un lien automatique et univoque entre un assemblage osseux et l'habitation auprès de laquelle on l'a retrouvé. Les assemblages osseux figurent parmi les catégories de trouvailles qui justifient le plus la notion, centrale, d'ambiguïté du fait archéologique. Ils constituent également l'une de celle dont l'étude est le plus fortement affectée par des présupposés ethnocentriques. Et le fait que l'archéozoologie n'ait que marginalement, contrairement à d'autres domaines, saisi les opportunités offertes par l'ethnoarchéologie est loin d'être étrangère à cet état de fait. De quoi s'agit-il ? Eh bien tout simplement d'observer les assemblages en train de se construire et d'identifier des processus que notre référentiel étriqué d'occidental très éloigné de toute expérience concrète en matière d'élevage traditionnel et ignorant des caractéristiques de l'économie primitive ne nous aurait jamais permis d'imaginer ; d'en tirer non pas des clés de lecture, mais des modèles qui deviendront autant d'hypothèses de travail à confronter à nos données archéologiques. C'est dans le cadre de ce travail de construction d'un référentiel « ethnoarchéozoologique » que nous souhaitons placer la démarche qui a présidé à l'enquête dont nous allons nous efforcer de présenter les principaux résultats. Il existe, on l'a vu, d'autres travaux, et non des moindres, sur l'économie du *feasting* et ses incidences potentielles sur notre compréhension du rapport économique et symbolique à l'animal domestique dans les sociétés préhistoriques, et nous leur devons d'avoir attiré notre attention sur l'intérêt d'explorer ce nouveau territoire. Mais celui-ci est le premier à proposer une analyse détaillée d'un événement festif précis, étayée par des décomptes précis et une cartographie systématique des données recueillies.

ÉLEVAGE ET ÉCONOMIE DU RITUEL DANS LES SOCIÉTÉS NON-ÉTATIQUES DE L'ASIE DU SUD-EST L'EXEMPLE DE SUMBA ET DU PAYS TORAJA À SULAWESI

Avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques données contextuelles ne seront pas inutiles. Nous les puiserons, pour l'essentiel, dans le travail préliminaire publié par l'un d'entre nous sur Sumba ouest et le pays Toraja (Jeunesse, 2016a) et auquel le lecteur voudra bien se référer pour davantage de détails et des données bibliographiques plus complètes. Les sociétés concernées appartiennent à ce vaste corpus des formations qui occupent l'intervalle entre les bandes de chasseurs-cueilleurs nomades et les états et auxquelles la recherche a donné des dénominations variées, dont, pour se limiter à deux exemples pris dans des références récentes, « middle range societies » (Adams 2016), ou sociétés transégaliitaires (Hayden, 2003 et 2009). Ces sociétés sont toutes inégalitaires et une bonne partie d'entre elles pratiquent l'esclavage. En prenant comme critère principal

les formes d'organisation politique, on peut y établir une distinction entre sociétés hiérarchisées et sociétés stratifiées, qui s'inspire de celle proposée par Leach dans sa célèbre étude sur « les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie » (Leach, 1954 et 1972). Dans les premières, les inégalités entre nobles et roturiers sont tempérées par le rôle central joué par le mérite et par une idéologie démocratique qui voue à l'échec toute tentative de convertir en pouvoir politique réel les avantages acquis dans la sphère du prestige ; une multitude de chefs locaux s'y livrent à une compétition sans fin pour le prestige. Les secondes sont caractérisées par l'existence d'une élite restreinte (un clan ou un lignage dominant) qui est parvenue, en ancrant sa prétention à dominer dans la fiction d'une relation privilégiée au surnaturel, à fédérer les chefferies locales au sein d'une structure englobante et à inscrire leur domination dans la durée. Si la hiérarchie du prestige continue à y jouer un rôle structurant, elle est dorénavant subordonnée à une hiérarchie du pouvoir ; celui-ci est détenu par des élites qui, l'endogamie aidant, tendent progressivement à se transformer en une véritable classe sociale. Cette opposition recouvre en grande partie celle qu'a proposée B. Sellato (2002, p. 67-92) pour Bornéo entre sociétés « stratifiées » (avec l'exemple des Kayan) et sociétés « non-stratifiées » à hiérarchisation (à l'exemple des Ngaju). Un tenant du néo-évolutionnisme anglo-saxon « version Service » (Service, 1962) aurait, pour sa part, tendance à voir dans les sociétés hiérarchisées la forme la plus complexe de la tribu et à faire coïncider le passage à une organisation stratifiée avec l'apparition de la chefferie (*chiefdom*; Claessen, 2011). Un représentant du même courant qui privilégierait le système de référence de Fried (1967) situerait le même seuil au moment du passage de la société de rang à la chefferie. Si une démarche ethnoarchéologique prenant en compte la dimension sociale est justifiable, c'est donc clairement dans ce vivier des sociétés dont la complexité dépasse celle de la bande mais qui n'ont pas encore franchi le seuil de l'Etat qu'il convient de puiser dès lors qu'il s'agit de sélectionner les terrains les plus pertinents.

Sociétés hiérarchisées et sociétés stratifiées cohabitaient – et continuent à le faire derrière le filtre poreux des institutions gouvernementales – aussi bien à Sumba que dans le pays Toraja (Jeunesse, 2016a). Seul, cependant, nous concerne le système de la société hiérarchisée puisque c'est celui qui règne dans la partie occidentale de l'île de Sumba, région où se situe le cas de figure qui va nous occuper et sur laquelle nous allons maintenant nous concentrer, en insistant bien sûr, pour simplifier, sur les aspects utiles à la compréhension de l'événement décrit. Cette région est occupée par une dizaine d'ethnies parlant sept langues (fig. 2) qui présentent la particularité de continuer, et pour certaines très activement, à pratiquer le mégalithisme, ainsi que l'a illustré Ron Adams à travers ses études chez les Kodi et les Anakalang (2004, 2007, 2009, 2010 et 2016 ; Adams et Kusumawati, 2010). Les spécialistes s'accordent pour reconnaître à Sumba un bon niveau de conservation des pratiques traditionnelles. Entre 20 et 30% de la population continue à se référer

Fig. 2 – Partie occidentale de Sumba. A : carte des langues (d'après Doubrava 2009) ; B : carte des sous-districts administratifs actuels, dont les limites sont réputées reprendre celles des ethnies, pour lesquelles il n'existe malheureusement pas de carte précise dans la littérature spécialisée (DAO A. Denaire, d'après : <https://nttpeta.blogspot.fr/2015/07/peta-destinasi-wisata-di-kabupaten.html> et <https://petatematikindo.wordpress.com/2015/05/15/administrasi-kabupaten-sumba-barat/>).

Fig. 2 – West-Sumba. A: distribution of languages (after Doubrava 2009) ; B: map of the current subdistricts, of which the limits are reputed to coincide with traditional ethnical frontiers, for which no map exists in ethnographic literature (CAD A. Denaire, after: <https://nttpeta.blogspot.fr/2015/07/peta-destinasi-wisata-di-kabupaten.html> and <https://petatematikindo.wordpress.com/2015/05/15/administrasi-kabupaten-sumba-barat/>).

à la religion animiste (*marapu*), et une proportion probablement nettement plus importante continue à célébrer les fêtes traditionnelles selon la coutume, en particulier celles qui sont le théâtre d'abattages massifs de buffles et de cochons⁽¹⁾.

La société est organisée en clans patrilinéaires entretenant d'étroites relations, dans le cadre du système matrimonial, avec un ou plusieurs clans de donneurs de femmes et un ou plusieurs clans de preneurs de femmes⁽²⁾. Si ses membres peuvent être éparpillés sur plusieurs habitats, un clan se réfère toujours à son village d'origine (celui qui a été créé par le fondateur du clan) et, au sein de ce dernier, à sa maison d'origine (la résidence de l'ancêtre fondateur). Il peut être subdivisé en lignages qui eux-mêmes ont chacun une maison principale. La société se subdivisait

traditionnellement en trois strates, à savoir les nobles, les roturiers et les esclaves. Aujourd'hui, une partie au moins des anciens esclaves forment une sorte de clientèle composée d'individus qui continuent à travailler pour leurs anciens « maîtres » sans rémunération. Si les clans roturiers sont clairement en situation d'infériorité, il n'y a pas de hiérarchie institutionnalisée entre les clans nobiliaires. L'égalité formelle qui gouverne leurs relations est cependant tempérée par les différences de richesse. Cette dernière constitue un atout de poids dans la compétition pour le prestige, qui passe notamment par l'organisation de fêtes de grande ampleur nécessitant l'abattage d'un grand nombre d'animaux.

Les différents types d'habitats se définissent en fonction de leur lien avec le système résidentiel des clans :

1) Est considéré comme un habitat principal un village où se trouve la maison d'origine, ou maison des ancêtres, d'au moins un des clans qui y sont représentés. Les villages principaux sont, lorsque le relief le permet, implantés sur des hauteurs et étaient autrefois entourés par de puissantes murailles en pierre sèche destinées à se protéger en cas de guerre, mais aussi contre les chasseurs de tête et les raids des marchands d'esclaves. Souvent éloignés des points d'eau, certains sont aujourd'hui largement dépeuplés, mais conservent leur importance symbolique du fait de la présence des maisons des ancêtres.

2) Les habitats secondaires sont en général ouverts et implantés près des rizières, des pâturages ou des voies de communication. Ils ont été créés pour accueillir les trop-pleins démographiques ou, une fois les dangers mentionnés écartés par la pacification imposée par l'administration coloniale, se rapprocher des points d'eau et/ou des espaces utiles, et sont considérés comme les « enfants » du village principal du clan qui est à l'origine de leur fondation. Lorsqu'ils sont anciens et occupés par des lignages puissants, à l'exemple du village Lolli de Wesaluri, ils sont difficiles à distinguer des villages principaux, avec lesquels ils partagent la présence d'au moins une maison des ancêtres et de tombes mégalithiques, l'existence d'une muraille et la prééminence sur un ou plusieurs villages « tertiaires ». Les plus récents sont dépourvus de ces attributs et continuent de célébrer leurs principaux rituels dans le village principal.

3) Enfin, la campagne est parsemée d'habitations ou de petits hameaux isolés installés, là aussi, près des rizières ou des pâturages.

Les trois niveaux sont étroitement dépendants les uns des autres et exploitent un terroir qui était traditionnellement la propriété du clan. La situation est compliquée par le fait que les villages (principaux ou secondaires) abritent presque tous des lignages appartenant à plusieurs clans différents. Un habitat donné peut donc faire office de village principal pour le clan A, alors qu'il occupe en revanche une position subalterne pour le clan B.

L'utilisation des animaux en contexte festif relève de l'économie du rituel⁽³⁾, qui conditionne les formes de gestion des cheptels. Buffles et cochons sont considérés comme des biens rituels appartenant conjointement aux vivants et aux esprits des ancêtres, au même

titre que les parures en métal et les tissus cérémoniels. Ils sont clairement distingués des biens relevant de l'économie vivrière, selon une opposition que l'on retrouve dans d'autres populations de l'Asie du Sud-Est, par exemple les Kachin de Birmanie (Leach, 1954 et 1972). Aujourd'hui encore, ils ne sont guère abattus et consommés qu'en contexte rituel, à l'occasion de fêtes dont les plus importantes sont, outre celles qui accompagnent le cycle mégalithique (extraction et tractage des blocs, puis construction de la tombe), les funérailles, la reconstruction d'une maison des ancêtres ou la *woleka*, sorte de fête du mérite (détail dans Jeunesse, 2016a).

L'essentiel des transferts se produisent dans le cadre du système de la « dette de viande », institution pivot d'un système de réciprocité généralisée qui structure l'ensemble de la vie sociale. Les méthodes de gestion sont, pour partie, parfaitement aberrantes au regard des normes occidentales. L'impératif d'assurer la reproduction des cheptels n'est, en particulier pour le buffle, aucunement respecté, et il n'est pas rare qu'un éleveur décime entièrement son troupeau pour tenir son rang à l'occasion de funérailles dont il est l'organisateur. Les animaux abattus à l'occasion d'une fête sont fournis pour partie par l'organisateur de la manifestation et pour le reste par ses proches parents, des membres de son clan et des clans partenaires dans le cadre des sphères d'échange matrimoniales. Comme nous le verrons, il peut y avoir jusqu'à plusieurs dizaines de donateurs provenant de tout le territoire ethnique, voire au-delà. La plus grande partie de la viande des animaux abattus est consommée pendant la fête. Le reste, qui peut se compter par centaines de kilos, est partagé entre les participants et des ayants droits qui n'ont pas pu participer physiquement à l'événement et consommé sur les lieux de résidences des donataires (fig. 3). Cette consommation différée a pour effet de disséminer la viande, et donc les os, entre un grand nombre de

Fig. 3 – Partage de la viande. Le *rato* (prêtre traditionnel de la religion *marapu*) Lado Regi Tera procède à la distribution des parts de viande lors d'une cérémonie qui s'est tenue le 11 juillet 2015 à Tarung (cliché C. Jeunesse).

Fig. 3 – Sharing of the meat. The *rato* (traditional priest in the *marapu* religion) Lado Regi Tera hands out the meat portions during a ceremony held on July 11 2015 in Tarung (photo C. Jeunesse).

maisonnées – plusieurs centaines dans l'exemple étudié – et plusieurs habitats.

La circulation de la viande se fait selon les lignes de la parenté. Comme dans le cas de l'origine des bêtes sur pied, les donataires sont principalement les membres du clan de l'organisateur et des clans de donneurs et de preneurs de femmes. Si l'on envisage les choses du point de vue des déchets osseux, une fête va donc générer un énorme dépotoir sur le lieu de la fête, et une multitude de petits dépotoirs secondaires sur les lieux de résidence des individus qui sont repartis de la fête avec une part de viande. Les os d'un même animal se retrouvent dispersés entre de nombreuses habitations qui peuvent appartenir à plusieurs habitats différents. Le « grand » dépotoir peut se trouver dans un village où l'élevage du buffle est très peu développé. On observe ainsi une dissociation importante entre lieu d'élevage et lieu d'abattage et un éclatement spectaculaire des lieux de consommation et, par ricochet, des lieux où reposent les restes osseux d'un même animal. La structuration de l'habitat telle que nous l'avons décrite plus haut va générer un contraste très important entre les villages principaux (et certains villages secondaires en partie « émancipés »)⁽⁴⁾, où se concentrent les grandes fêtes et donc les grosses quantités de déchets, et les villages secondaires ou tertiaires qui, bien qu'ils « possèdent » souvent nettement plus d'animaux que les premiers, apparaîtront comme des nains en matière de consommation de viande.

Le modèle qui en résulte est évidemment très éloigné de celui qui sous-tend les interprétations privilégiées par la recherche archéozoologique européenne. Le lien entre les os trouvés associés à une habitation et, respectivement, les produits de son élevage et les habitudes de consommation de ses occupants est assez ténu, beaucoup trop indirect, en tous cas, pour que l'on puisse espérer contribuer par l'analyse archéozoologique à la caractérisation des comportements économiques de la maisonnée qui y résidait. La circulation des animaux sur pied est intense, mais moins que celle de la viande, les dépouilles des animaux partagées à l'issue d'une fête donnée pouvant irriguer une partie significative du territoire ethnique. L'apport minimal en protéines animales étant couvert pour l'essentiel par la consommation des œufs et du poisson séché, on peut, par hypothèse, considérer les buffles et les cochons élevés pour les besoins du rituel comme relevant de la catégorie du « surplus ». On se retrouve donc, très loin des conclusions de Sahlins, face à une économie dont le moteur principal est précisément la production de surplus. Mais voyons, maintenant que le cadre est posé, comment les choses se passent dans le détail.

UN EXEMPLE DE CÉRÉMONIE

Contexte général

La cérémonie que nous avons étudiée s'est déroulée dans le village traditionnel de Tarung, situé à la périphérie de

la petite ville de Waikabubak, principale agglomération de la partie ouest de l'île de Sumba. Tarung figure parmi les villages les plus renommés de l'ethnie des Loli, qui compte environ 25 000 membres. Le village, implanté sur le sommet d'une étroite colline s'allonge sur un peu plus de 400 m de long sur l'axe nord-sud et domine d'une quarantaine de mètres en moyenne une vaste plaine rizicole (fig. 4). Il partage cette colline enserrée d'une couronne de grands arbres avec un second village du nom de Waitabar. Le village compte une quarantaine de maisons occupées par les représentants de cinq clans, dont les deux principaux, installés autour de l'aire cérémonielle, sont les Wee Lowo et les Ana Wara. Les Wee Lowo occupent la plus grande partie du noyau initial du village (fig. 5). Ils se distinguent des autres clans par l'existence de trois niveaux de maisons, celle de l'ancêtre fondateur du clan, celles des ancêtres des cinq lignages secondaires, et les maisons sans statut particulier. L'organisateur de la fête qui fait l'objet de cette étude est Sadi Marawali, chef d'un des lignages secondaires du clan des Ana Wara. Sa maison (n° 1), dont il est le prêtre *marapu*, est l'une de celles qui donnent sur l'aire cérémonielle (fig. 6).

La fête s'est déroulée sur une semaine autour du 26 juin 2016. Son prétexte était le déplacement d'un mégalithe ancien et des restes qu'il contenait avec, de ce fait, un déroulement calqué sur celui des funérailles et dont les deux points d'orgue ont été le tractage de la dalle de couverture et le dépôt des os dans leur nouveau contenant. La tombe déplacée se trouvait aux confins des villages traditionnels de Tarung et de Praikalembung (fig. 4), au bord d'une voie de passage très fréquentée et à proximité immédiate de deux maisons dont les occupants se servaient de l'espace correspondant comme espace de stockage et comme dépotoir. Ce sont ces conditions, dont la photographie de la figure 7, prise à proximité immédiate, permet de se faire une idée, qui ont motivé le déplacement de la sépulture composé d'une chambre funéraire monolithique et d'une dalle de couverture en calcaire. Le nouvel emplacement est un espace funéraire sommairement aménagé mis à disposition des habitants des villages traditionnels du secteur de Waikabubak, tous en manque d'espace, par les autorités. La distance parcourue est d'environ 500 à 600 m, pour un éloignement de 300 m à vol d'oiseau (fig. 4). La première implantation, au pied de l'escarpement est de la colline de Tarung, avait été motivée par la saturation de la place centrale, où se pressent déjà trente-cinq mégalithes.

Déroulement de la fête

L'opération a commencé par la construction, sur le nouvel emplacement, d'une tombe en ciment, réplique à peu près trois fois plus volumineuse de l'ancienne, auprès de laquelle a ensuite été remontée la tombe mégalithique déplacée (fig. 8). Le déplacement est motivé par un environnement indigne, nuisible à la réputation du clan et susceptible de désobliger les esprits des défunts installés dans le coffre. Des sacrifices d'animaux ont été réalisés à l'occasion de la construction de la tombe en ciment,

Fig. 4 – Plan des villages de Tarung et Waitabar et de leur environnement immédiat. 1 : localisation initiale de la tombe déplacée par Sadi Marawali ; 2 : nouvel emplacement de cette tombe (DAO A. Denaire).

Fig. 4 – Map of the villages of Tarung and Waitabar and their nearby environment. 1: initial location of the grave moved by Sadi Marawali; 2: new location of this grave (CAD A. Denaire).

de l'extraction des os avant déplacement de la tombe ancienne, du transport de cette dernière, de la fête de « funérailles » qui a couronné l'opération, ainsi que d'une fête qui a clôturé le cycle trois jours plus tard. Au total, quinze animaux, dont treize cochons, ont été tués. La fête principale s'est traduite par l'abattage de sept cochons, un bœuf et un buffle. Elle a réuni environ un millier de participants et s'est déroulée devant la maison de son organisateur. Les animaux ont été abattus sur l'aire sacrificielle (*nataru podu*) implantée au milieu de la place centrale et

Fig. 5 – Plan détaillé du village de Tarung avec la répartition des maisons en fonction des clans. Les maisons de clan et de lignage sont les maisons des fondateurs, ou « maisons des ancêtres », des clans et des lignages (DAO A. Denaire, à partir des données de BirdsEye Satellite).

Fig. 5 – Detailed map of the village of Tarung with distribution of the houses according to clan membership (CAD A. Denaire after data from BirdsEye Satellite).

Fig. 6 – Vue de la maison de Sadi Marawali ; le trophée mis à sécher sur le toit fait partie des restes de la fête décrite dans cet article. En médaillon, le portrait de Sadi Marawali (clichés C. Jeunesse).

Fig. 6 – View of Sadi Marawali's house; the horns drying on the roof belong to the remains of the feast which is analysed in this article. Inset: portrait of Sadi Marawali (photos C. Jeunesse).

Fig. 7 – Cette sépulture mégalithique implantée à quelques mètres de l'emplacement initial de la tombe déplacée par Sadi Marawali illustre l'environnement dans lequel se trouvait cette dernière (cliché C. Jeunesse).

Fig. 7 – This megalithic grave situated a few metres away from the initial location of the grave moved by Sadi Marawali shows the surroundings in which that grave lay (photo C. Jeunesse).

entourée d'un anneau de mégalithes (fig. 9). Le débitage des carcasses a été réalisé sur place, tout comme la distribution des parts de viande, assurée par Sadi Marawali lui-même. Comme de coutume, la viande a en effet été divisée en deux parts, l'une consommée immédiatement lors du banquet « funéraire », l'autre distribuée aux convives ainsi qu'à des donataires absents pour être consommée, *in fine*, sur leurs lieux de résidence.

Les fêtes de ce type servent à remplir les obligations rituelles, mais possèdent également une dimension ostentatoire très marquée. Il s'agit de réaffirmer la puissance économique et le prestige du lignage ou du clan organisateurs (Jeunesse, 2016a). Le choix des animaux est fonction de l'importance de l'événement.

Pour une fête mineure comme celle que nous avons étudiée, les animaux abattus seront essentiellement des cochons, alors que pour une fête plus importante (par exemple la reconstruction de la maison des ancêtres du clan, ou les funérailles du chef de la branche principale), l'effectif comportera obligatoirement une pro-

Fig. 8 – Nouvel emplacement de la sépulture mégalithique, à côté d'une grande tombe en ciment. Les bois correspondent aux restes de l'échafaudage utilisé pour hisser la dalle sur le coffre. On remarquera aussi la porte scellée sur l'un des flancs de la tombe en ciment (cliché C. Jeunesse).

Fig. 8 – New location of the megalithic grave, beside a big cement grave. The wood pieces are the remains of the scaffolding used to haul the cover stone onto the stone chamber. The sealed door of the cement grave is opened each time its owners have to introduce a new corpse (photo C. Jeunesse).

Fig. 9 – Vue de la place centrale du village de Tarung. Elle est entourée par deux anneaux concentriques formés l'un par les maisons et l'autre par les tombes mégalithiques. L'abattage des animaux a eu lieu sur l'espace vide situé au milieu des sépultures. Au centre de ce dernier se trouve un bloc de pierre qui symbolise l'esprit du village (cliché C. Jeunesse).

Fig. 9 – View of the central place of Tarung. It is encircled by two concentric rings of megalithic graves and houses. The ritual killing of the animals and the sharing of the meat portions take place on the empty space surrounded by the graves. In the middle of that space, a stone symbolizes the spirit of the village (photo C. Jeunesse).

portion plus importante de buffles, animal qui occupe le sommet de la hiérarchie symbolique et de l'échelle des prix. Les animaux abattus proviennent pour partie du cheptel de l'organisateur, pour partie de donateurs extérieurs dont l'origine sera détaillée plus loin. Les dons sont motivés par la solidarité, s'agissant notamment des proches parents de l'organisateur, ou par la nécessité de s'acquitter de la « dette de viande » (Adams, 2004). Le nombre de bêtes apportées à l'organisateur n'est pas ajusté au nombre d'animaux nécessaires pour satisfaire au rituel et nourrir les invités. Parmi les animaux donnés, certains seront conservés vivants par l'organisateur. Dans le cas qui nous occupe, l'apport externe a concerné quatre buffles, quatre bœufs, neuf cochons, un cheval et un chien alors que, rappelons-le, seuls deux bovins (un buffle et un bœuf) ont été abattus. L'existence de cet écart entre le nombre d'animaux fournis et le nombre d'animaux effectivement abattus, qui peut être utilisé pour mesurer le niveau de prestige du bénéficiaire, est loin d'être anecdotique, puisque le solde va contribuer significativement à la reconstitution des cheptels de l'organisateur. Le cheval n'a pas été abattu, et nous ignorons ce qu'il est advenu du chien. Pour la petite histoire, on précisera que ce dernier a été fourni à la place d'un cochon avec les formules rituelles normalement réservées à cet animal, par un donateur impécunieux.

Nous avons sélectionné cette fête en fonction de deux critères : sa date récente, qui nous garantit une information précise, et sa relative modestie, qui devait normalement en rendre l'étude plus aisée. Au final, cette manifestation organisée par un lignage secondaire à l'occasion d'un événement somme toute d'importance moyenne a quand même rassemblé environ 1 000 personnes, mobilisé une vingtaine de donateurs et débouché sur la distribution de parts de viande à plus de 600 personnes. Dans le cadre du programme ayant motivé cette seconde mission, nous nous sommes intéressés prioritairement à deux aspects : la circulation des animaux sur pied (et donc l'origine géographique et sociale des animaux offerts à l'organisateur) et la circulation de la viande, avec un intérêt particulier pour la cartographie des lieux de consommation. Les notions de donateur et de donataire seront employées pour, respectivement, les individus ayant apporté des animaux et ceux qui ont reçu des parts de viande « à emporter ». Pour ce qui concerne la question des liens sociaux entre l'organisateur et ces deux catégories de protagonistes, l'analyse détaillée s'est limitée aux donateurs résidant dans le village de Tarung. Une prise en compte de l'ensemble des protagonistes aurait représenté un investissement énorme (pour la reconstitution de l'écheveau très complexe des liens de parentés) et disproportionné en regard de l'objectif scientifique de l'opération qui est d'illustrer, par l'étude d'un cas de figure précis, à la fois la circulation des bêtes sur pied et la grande dispersion des restes de viandes et, par ricochet, des ossements. Les lecteurs ethnologues voudront bien, le cas échéant, nous pardonner ce défaut de précision.

L'enquête

Elle a été réalisée directement auprès de l'organisateur de la fête, Sadi Marawali, avec l'aide de Yuliana Leda Tara, qui a servi de traductrice mais qui est aussi, en tant que parente de l'organisateur et habitante du village de Tarung⁽⁵⁾, un témoin direct de la manifestation et, du fait de son implication dans la vie sociale et rituelle de la communauté, une très bonne connaissance des liens de parenté au sein de la communauté. Les interviews ont été réalisées les 6 et 25 juillet 2016 et le 7 juillet a été consacré à une tournée de visite des principaux donateurs résidant hors du complexe formé par les villages de Tarung et de Waitabar. L'organisateur nous a donné de mémoire la liste des donateurs. La liste des 610 donataires était, en revanche, consignée dans un cahier d'écolier qu'il a bien voulu mettre à notre disposition (fig. 10). La localisation des lieux d'origine des animaux (onze localités en plus de Tarung) a été réalisée au GPS, les cartes disponibles étant peu précises et incomplètes. Pour ce qui concerne

	NAMA	ALAMAT
73	NGUDA INA BILI	TOGO LETENAL
74	TARRA AMA IRSA	GOLIG WOLA KARA
75	ASEP AMA DEA	PERUMNAS
76	SENGU LALI	SAGARUNGUL
77	LEBO AMA OLIP	ANAL ETENAL
78	LIDA INA DEILO	-1-1-1
79	SENGU AMA ADI	-1-1-1
80	NGILA LAWE	PRAKATETIL
81	LEBO AMA AYU	-1-1-1
82	LAIYA METE	KADONGANAL
83	ROUTA MOTO	MAREDA
84	INA JONI	KODAKA
85	IBU JEWANG	KABU WANOTONG
86	AMA KEMMI	PULI MALITI
87	AMA NGUDA	-1-1-1
88	MAMA TAYAN	DEDE KADU 2
89	PIGE INA LEDE	-1-1-1
90		
91	BUNI AMA BEKO	WONE
92	AMA NONO	ADIE LARAL
93	JODI LOURU	BALI GOLIG
94	AMA PIGE	WANO LARUL
95	WADA AMA LAJA	LOKO MARAL
96	LADO AMA TANTO	WONE

Fig. 10 – Une page du cahier dans lequel Sadi Marawali a noté la liste des donataires de viande, avec une colonne pour le nom, *nama*, et une colonne pour le lieu de résidence, *alamat* (cliché C. Jeunesse).

Fig. 10 – One page of the notebook in which Sadi Marawali has listed names and addresses of the beneficiaries of meat portions, with one column for the name, *nama*, and the second for the address, *alamat* (photo C. Jeunesse).

les donataires, il n'a été possible de situer précisément le lieu de résidence que d'environ le tiers de l'effectif, ce qui représente quand même une trentaine de localités dispersées, pour l'essentiel, dans un rayon de 9 km autour de Tarung (fig. 15). L'étude ne peut donc pas être considérée comme exhaustive, mais les données recueillies sont largement suffisantes pour montrer la diversité de provenance des animaux sur pied et, surtout, donner une idée relativement complète des mécanismes de dispersion et de l'éparpillement des restes consécutifs au partage de la viande.

Les résultats

Les donateurs

Les motivations des donateurs dans ce type de fête ont été résumées récemment par R. Adams : 1) rembourser une dette de viande ; 2) remplir une obligation dans le cadre des relations institutionnelles entre clans impliqués dans une même sphère d'échanges matrimoniaux ; 3) créer une nouvelle relation de réciprocité avec le lignage organisateur dans le but d'étendre son réseau d'alliés (Adams, 2016). En pratique, on s'aperçoit que les deux premières motivations ne peuvent pas être considérées comme des catégories étanches, les prestations des membres des clans alliés (preneurs et donneurs de femmes) rentrant dans le système de réciprocité généralisée au même titre que les apports des autres donateurs.

Vingt et un donateurs ont apporté leur contribution à la fête sous la forme d'animaux vivants. Au nombre de sept, les donateurs résidant à Tarung proviennent des maisons 2, 3, 4, 5, 6 et 7 (fig. 11) appartenant à quatre des cinq clans représentés dans le village : trois pour le clan des Wee Lowo, une pour chacun des trois autres, à savoir les Ana Wara, les Natara Watu et les Wano Kalada. Il faut cependant préciser que ce dernier est représenté par deux donateurs distincts, même s'ils résident dans la même maison. Par rapport au clan de l'organisateur, les Wee Lowo sont en position de clan donneur de femmes, les Natara Watu et les Wano Kalada en position de clans preneurs de femmes. Pour ce qui concerne le clan de l'organisateur, l'unique don issu du complexe Tarung-Waitabar vient de la famille occupant la maison principale du clan (maison 4).

À une exception près (un gendre de l'organisateur installé à Tambolaka, à environ 30 km au nord-ouest de Tarung et en territoire Laura, voir la fig. 1), les donateurs externes proviennent tous du bassin de Waikabubak et de ses abords, soit d'une dizaine d'habitats dispersés sur une zone d'environ 20 km² qui correspond à la partie la plus densément peuplée du pays Loli (fig. 12). La localité la plus éloignée est celle de Pawuna, à un peu plus de 6 km à l'est de Tarung. Les donateurs externes sont tous des parents de Sadi Marawali, consanguins, c'est-à-dire appartenant au même clan patrilinéaire, ou affins, autrement dit issus de clans preneurs ou donneurs de femmes (fig. 13). Pour des raisons liées au respect des conventions, il n'a pas été possible de connaître l'origine géo-

graphique des bêtes elles-mêmes. Nous savons cependant qu'une partie significative des donateurs est venue avec des bêtes qu'ils n'avaient pas élevées eux-mêmes. Les lieux d'acquisition des animaux étant souvent lointains, avec un bassin qui englobe la totalité de l'île de Sumba et l'île voisine de Flores (Jeunesse, 2016a), il est donc plus que probable qu'une carte montrant la provenance des animaux abattus aurait englobé un territoire nettement plus vaste que celle des lieux de résidence des donateurs, accroissant encore le degré de dissociation entre le lieu d'élevage et le lieu d'abattage.

Les donataires

Le corpus des donataires se compose des 610 personnes listées dans le cahier qui a servi d'aide-mémoire à l'organisateur de la fête. Cette liste comprend aussi les donateurs. Pour les raisons exposées plus haut, il n'a pas été possible d'identifier précisément les lieux de résidence de la totalité des donataires. Des 189 individus localisés, 78 viennent du complexe Tarung - Waitabar (fig. 14), 111 d'autres localités au nombre de vingt-huit (fig. 15). Les sondages réalisés sur la base des indications moins précises recueillies pour le reste des donataires nous inclinent à penser que ces 189 individus (31 % du total des donataires) forment un échantillon représentatif du point de vue de la répartition spatiale. Le territoire concerné est sensiblement plus vaste (une bonne centaine de km²) que celui que dessinent les lieux de résidence des donateurs. Il atteint les confins occidentaux (site n° 15) et

Fig. 11 – Localisation des maisons « donatrices » de bêtes sur pied au sein du village de Tarung (DAO A. Denaire).

Fig. 11 – Distribution of the houses of the village of Tarung which gave live animals to Sadi Marawali for the ceremony (CAD A. Denaire).

Fig. 12 – Lieux de résidence des donateurs hors village de Tarung. À compléter avec un donateur lointain (voir liste en annexe, n° 14) qui réside dans la localité de Tambolaka, à 30 km au nord-ouest de Tarung, voir fig. 1 (DAO A. Denaire, à partir des données de <https://www.openstreetmap.org/node/1433303790> complétées par nos propres relevés GPS).

Fig. 12 – Distribution of the people living outside the village of Tarung who gave live animals to Sadi Marawali for the ceremony. To complete with a donor living in the small town of Tambolaka, 30 km NW of Tarung, see fig. 1 (CAD A. Denaire, data from <https://www.openstreetmap.org/node/1433303790> and our own GPS survey).

franchit même la frontière orientale (sites n°s 2 et 4) de la limite administrative du sous-district de Loli, qui reprend les anciennes frontières ethniques. Une concentration située au nord du bassin de Waikabubak (sites n°s 5, 7, 16, 17, 22 et 26) occupe une zone d'où ne provient aucun donateur. Le point le plus éloigné (n° 4) se situe à environ 18 km de Tarung en direction de l'est, en territoire Anakalang. Le groupe des quatre localités les mieux représentées comprend trois points situés à proximité immédiate de Tarung (n°s 8, 12 et 20) ainsi que la commune de Pangadu Rowa, localisée à 4 km à l'est.

La taille des parts distribuées, qui n'était pas indiquée sur la liste consignée dans le cahier, est fonction du statut social du récipiendaire et de la nature des liens qui l'unissent à l'organisateur mais aussi, et surtout, du « montant » de la dette de viande du second vis-à-vis du premier. Si l'on considère que derrière chaque récipiendaire se cache une famille et que la moyenne du nombre de membres d'une famille sumbanaise est d'au moins six individus, on obtient, pour cette fête qui, on l'a vu, est loin de figurer parmi les plus importantes de la saison et n'a été organisée que par un chef de lignage, un nombre de bénéficiaires supérieur à 3 500, ce qui représente près de 15 % du total des membres de l'ethnie Loli.

Synthèse

Les données recueillies confirment dans ses grandes lignes le modèle théorique élaboré en 2015 (Jeunesse 2016a). Les deux différences ne sont certes pas négligeables, mais elles ne touchent pas à la question des mécanismes de formation des assemblages osseux, qui constitue le cœur du modèle. La première est la présence, dans les animaux offerts et au côté des buffles, de quatre bœufs appartenant à la variété appelée en Indonésie *sapi Bali*. Cet animal est d'introduction récente et, au même titre que la chèvre et le canard, eux-aussi inconnus avant la période coloniale, n'entrait pas dans la liste des espèces présentées comme faisant partie des biens rituels dans la plupart des enquêtes ethnographiques des années 1970-1980⁽⁶⁾. Même si cette hypothèse demanderait à être vérifiée, il est donc probable que le statut symbolique du bœuf tende progressivement à se rapprocher de celui du buffle. Une cérémonie funéraire à laquelle nous avons assisté dans le hameau de We'e Lagate (Loli) le 15 juillet 2016 et qui a donné lieu à l'abattage de quatre buffles et deux bœufs vient renforcer cette impression. La seconde différence concerne l'importance du village, ou plutôt, en l'occurrence, de l'agglomération formée par l'addition des villages de Tarung et de Waitabar.

Fig. 13 – Portraits de quelques-uns des donateurs. De gauche à droite; haut : Nisa Ama Dada (habitant de Bodo Kaniki), Nono Ama Bela (Pangadu Rowa), Toda Ama Nono (Lete Dilla), Toda Ama Ari (Golu Uwe) : centre : Dato Seingu (Pangadu Rowa), Wedo Ama Louru (Pawuna), Lango Manu Pele (Kereloko) ; bas : Ama Tania (Pangadu Rowa), Gila Leba Lawe (Praikateti), Bili Raga (Kadongana) (cliché C. Jeunesse).

Fig. 13 – Portrait of some of the donors. From left to right, top: Nisa Ama Dada (Bodo Kaniki), Nono Ama Bela (Pangadu Rowa), Toda Ama Nono (Lete Dilla), Toda Ama Ari (Golu Uwe); centre: Dato Seingu (Pangadu Rowa), Wedo Ama Louru (Pawuna), Lango Manu Pele (Kereloko); bottom: Ama Tania (Pangadu Rowa), Gila Leba Lawe (Praikateti), Bili Raga (Kadongana).

Dans le modèle théorique, la proportion de maisons figurant dans la liste des donataires était évaluée à un niveau moins élevé, le critère de proximité étant considéré comme secondaire par rapport à celui des liens de parenté. La réalité montre qu'il convient de réévaluer l'importance du premier, mais sans toutefois contester la prééminence au second. Comme le montre l'étude des donateurs, les trois clans « extérieurs » de Tarung ayant fournis des bêtes sont apparentés (en tant que donneur ou preneur de femmes) à celui de l'organisateur. Si l'on additionne, au sein du groupe des donataires résidant à Tarung - Waitabar, ceux provenant de ces trois clans et ceux appartenant au clan de l'organisateur, on obtient un chiffre représentant plus de la moitié des donataires locaux.

Le reste est conforme aux prévisions. Les éléments les plus importants peuvent être résumés comme suit :

- Le lieu de consommation principal se confond, nul ne s'en étonnera, avec celui de la fête.

- La viande connaît une large dispersion liée au par tage effectué en fin de cérémonie. Les lieux de consommation secondaire représentent au moins une trentaine d'habitats situés, pour la quasi totalité, dans un rayon d'une dizaine de kilomètres autour de Tarung.

- Les os d'un même animal vont se retrouver éparpillés entre plusieurs centaines de maisonnettes appartenant

à plus d'une trentaine de localités. Il eut évidemment été intéressant de cartographier avec précision les parts de viande provenant d'un animal donné, mais il aurait fallu pour cela assister à la fête et surtout mettre en place un protocole complexe d'identification et de pistage des morceaux.

- Deux ensembles peuvent être distingués parmi les os qui « restent » dans le village où s'est tenu la fête : d'une part les têtes du buffle et du bœuf et les mandibules des porcs, qui seront utilisés par l'organisateur en guise de trophées et exhibés sous la véranda de sa maison (fig. 16) et, d'autre part, les déchets de consommation, qui finiront, pour l'essentiel, sous la dent des chiens et des cochons.

- Loin d'être représentatifs de la production de l'organisateur ou de son village, ces restes constituent une sorte d'échantillon des productions bovine (buffles et bœufs) et porcine du sous-district de Loli, complété par un nombre, impossible à évaluer précisément, d'animaux acquis dans d'autres secteurs de l'île.

- La complexité des mécanismes de dispersion des ossements peut être illustrée par le cas des animaux offerts à Sadi Marawali mais qui n'ont pas été abattus lors de la fête. Pour montrer la diversité des trajectoires possibles, on peut essayer d'imaginer la suite de la biographie d'une de ces bêtes. Son nouveau propriétaire pourra l'utiliser lors

Fig. 14 – Localisation des maisons « réceptrices » au sein du complexe Tarung – Waitabar (DAO A. Denaire).

Fig. 14 – Location of the houses of the beneficiaries of meat portions living inside the Tarung-Waitabar complex (CAD A. Denaire).

d'une fête organisée dans le même périmètre social que celle que nous avons décrite, mais aussi s'en servir pour rémunérer des carriers, des sculpteurs ou des maçons, dont il aura besoin pour construire une nouvelle tombe. Si ces derniers appartiennent à des clans autres que ceux liés aux Ana Wara dans le cadre des sphères d'échange matrimoniales, l'animal se retrouvera dans un circuit qui ne possède aucun recoupement avec celui dans lequel il a passé la première partie de son existence.

– Loin d'être un phénomène marginal, la circulation des denrées, et, en premier lieu, de la viande, est au cœur du système social traditionnel de l'île de Sumba. L'échange de bêtes et le partage de viande pratiqués dans le cadre du système de réciprocité généralisée évoqué plus haut constituent en fait l'un des ciments du corps social dans une société traditionnellement acéphale.

– Dans le contexte de l'économie du rituel, les buffles et les cochons sont élevés pour être consommés lors des cérémonies mais aussi, par le biais de la circulation des bêtes sur pied et celle des parts de viande, pour entretenir la cohésion sociale.

DISCUSSION ET PERSPECTIVES

À travers le projet ethnoarchéologique dont nous venons de présenter une des facettes, nous poursuivons un double objectif. Il s'agit, d'une part, d'illustrer l'existence de formes de gestion des cheptels très éloignées des modèles occidentaux sur lesquels nous fondons nos interprétations. La simple existence du modèle présenté possède des vertus heuristiques. Il nous contraint en effet à interroger nos pratiques et nous permet de débusquer certains *a priori* que nous manions comme des certitudes alors qu'ils ne sont rien de plus que des postulats. Au-delà, on peut se demander si ce mode de gestion des animaux d'élevage laissant une place centrale à l'économie du rituel ou, plus largement, un ou des systèmes comparables ont pu être pratiqués par tout ou partie des sociétés de la Préhistoire récente européenne. Pour tenter de répondre à cette vaste question, il faut mener de front deux approches. La première consiste à essayer, avec les outils de l'archéozoologie, de comparer ce qui est comparable, autrement dit les assemblages osseux détritiques. Elle passe par un approfondissement du modèle ethnoarchéologique développé dans cet article et par la production de courbes d'abattage issues des manifestations de l'économie du rituel telle qu'on la connaît, entre autres, sur l'île de Sumba. La seconde passe par un travail d'élargissement des perspectives et de contextualisation. En partant des deux exemples de Sumba et du pays Toraja, abordés en parallèle dans un article précédent (Jeunesse, 2016a), il conviendra de se demander si les sociétés qui vivent leur relation à l'animal domestique dans le cadre de l'économie du rituel possèdent des arrière-plans sociaux, politiques et économiques comparables, autrement dit s'il est raisonnable de postuler l'existence d'un type de relation au monde animal qui serait propre aux sociétés subactuelles de type « middle range » et qu'on pourrait, par extrapolation, étendre aux sociétés pré-étatiques de la Préhistoire récente.

Économie du rituel et courbes d'abattage

Le premier objectif consiste en un approfondissement du modèle élaboré pour les manifestations festives de Sumba qui passe par une prise en compte des âges d'abattage des animaux consommés. Il s'agira, dans le cadre d'une nouvelle mission, de vérifier s'il existe un modèle de courbe d'abattage propre à l'économie du rituel telle qu'elle est pratiquée à Sumba. Cela nécessitera de recueillir les âges au décès des animaux abattus pour un éventail représentatif de manifestations, en privilégiant les fêtes les plus importantes en terme de nombre d'animaux consommés, dans la mesure où ce sont ces dernières qui vont conditionner l'allure générale de la courbe sur une année complète. Dans un premier temps, il ne sera cependant pas possible d'aller au-delà d'une comparaison entre fêtes, la prise en compte d'années complètes supposant la mise en œuvre d'un dispositif beaucoup plus lourd. Une condition essentielle

Fig. 15 – Lieux de résidence des donataires. Les 78 donataires résidant à Tarung ou à Waitabar n'ont pas été pris en compte. 1 : Anale-tena (3); 2 : Bepak (1); 3 : Bodo Kaniki (2); 4 : Gali Mara (2); 5 : Gollu Karabo (1); 6 : Gollu Uwe (1); 7 : Gollu Wunuta (3); 8 : Kabu Tarung (11); 9 : Kadongana (1); 10 : Kalego (1); 11 : Kanakat (4); 12 : Kere Loko (11); 13 : Kodaka (1); 14 : Lete Dilla (9); 15 : Loko Mara (1); 16 : Modu (4); 17 : Ngadu Pelli (1); 18 : Pangadu Rowa (17); 19 : Pawuna (8); 20 : Praikalembung (12); 21 : Praikateti (2); 22 : Puu Rita (3); 23 : Puurota (4); 24 : Sagarungu (1); 25 : Tarona (1); 26 : Togo Letena (1); 27 : Wee Karou (2); 28 : Wee Lewo (3) (DAO A. Denaire).

Fig. 15 – Distribution of the beneficiaries of meat portions living outside of the Tarung-Waitabar complex (CAD A. Denaire).

sera de traiter plusieurs fêtes du même type au sein d'une même ethnie.

Comme nous l'avons fait pour la circulation des bêtes sur pied et de la viande partagée (Jeunesse, 2016a), on peut se risquer à émettre quelques pronostics en partant des principes généraux qui gouvernent le recrutement des animaux. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, les donateurs sont motivés par la double nécessité de remplir leurs obligations coutumières dans le cadre de la parenté biologique et des relations inter-claniques, de rembourser une dette de viande et, éventuellement, de créer, à travers leur don, une nouvelle relation de réciprocité avec le lignage et, par extension, le clan organisateur. Le partenaire le plus libre de ses choix est, au fond, l'organisateur, qui doit au minimum remplir ses obligations coutumières mais se sert aussi de la fête comme d'une occasion de dépenses ostentatoires destinées à accroître son prestige et celui de son clan. Dans le cas du simple remboursement de la dette de viande, les choix sont conditionnés par les actions passées et donc indépendants des circonstances de la fête. Pour les apports liés à des manœuvres politiques, qu'elles émanent de l'organisateur ou des participants désirant amorcer une relation avec lui, la

valeur des animaux va jouer un rôle central. Pour ce qui concerne les buffles, le critère d'évaluation principal est, à Sumba⁽⁷⁾, la longueur des cornes, la corpulence des animaux jouant un rôle subalterne (Onvlee, 1980). La valeur du cochon est calculée en fonction de la longueur de ses canines inférieures, le rôle du poids, exprimé par le nombre d'hommes nécessaires au transport de l'animal (entre deux et douze), étant là aussi secondaire (Jeunesse, 2016a). Dans les deux cas, les mâles valent plus que les femelles et les bêtes adultes plus que les jeunes.

Il peut arriver également qu'une fête serve de cadre au remboursement de l'emprunt d'un animal qui est passé d'un individu à un autre dans le cadre d'une transaction purement profane qu'il ne faut pas confondre avec le système de réciprocité généralisée de la « dette de viande ». Ce peut être, par exemple, un animal emprunté à un tiers afin de compléter un « prix de la fiancée ». Contrairement à la dette de viande, où le principe d'équivalence s'impose, le remboursement suppose le règlement d'intérêts. Traditionnellement, ces derniers sont payés en rendant une bête dont la valeur est supérieure à celle qui été empruntée. Dans le cas du buffle, la base de calcul était la longueur des cornes. L'accroissement mensuel moyen

Fig. 16 – Trophées. Gauche : crânes de bœufs et massacres de buffles exposés sur le mur de la véranda d’un des donateurs (village de Praikateti, Loli); centre : guirlande de mandibules de cochons devant une maison de Pasunga (Anakalang); droite : mandibules de cochons exposées sur l’aire cérémonielle du village de Wesaluri (Loli) quelques jours après une importante cérémonie (clichés C. Jeunesse).

Fig. 16 – Trophies. Left: ox skulls and buffalo horns displayed on the outer wall of the veranda of one of the donors (Praikateti village, Loli); middle: garland of pig mandibles displayed in front of a house of Pasunga (Anakalang); right: pig mandibles displayed on the ceremonial area of Wesaluri (Loli) a few days after an important ceremony (photos C. Jeunesse).

étant de 3 cm, un animal utilisé pour un remboursement ayant lieu au bout d’une année devra arborer des cornes dont la longueur dépasse de 36 cm celle des cornes de l’animal emprunté (Adams, 2016). La possibilité d’aménager la dette de viande est également susceptible d’agir sur le « recrutement » des bêtes offertes à l’occasion d’une fête donnée. Dans celle que nous avons étudiée, l’organisateur a, on l’a vu, accepté qu’un donateur dans la gêne lui apporte un chien au lieu d’un cochon. Ce comportement opportuniste peut également influencer les choix de l’organisateur. S’il n’a pas suffisamment de buffles adultes, il utilisera des animaux jeunes pour « sauver les apparences ». Le seul impératif est alors que les buffles utilisés portent déjà des cornes.

Le déterminant social est particulièrement marqué lorsque la fête est organisée par un clan aristocratique. Ce paramètre va influencer sur la quantité d’animaux abattus, mais aussi sur l’éventail des espèces, comme le montre l’exemple du cheval. Comme l’a constaté G. Breguet en 2003 à l’occasion des funérailles, dans le village de Praiyawang, de la princesse Tamu Rambu Yuliana, membre du clan dominant du domaine de Rindi, les funérailles aristocratiques dans les sociétés stratifiées de la partie orientale de l’île de Sumba donnent lieu à des abattages de chevaux qui interviennent à différents moments de la cérémonie. L’une des bêtes abattues a d’ailleurs pour fonction de transporter l’âme du défunt vers le pays des morts (Breguet, 2006; Forth, 1981, p. 180 et suiv.). Nous avons eu confirmation de cette pratique en enquêtant, en 2016, sur une cérémonie funéraire organisée en 2008 dans le village de Prailiu à l’occasion de l’inhumation de

Tumbu Umbu, prince du domaine de Kambera. Au moins trois chevaux ont été sacrifiés à l’occasion de la pose de la dalle mégalithique de couverture, une des plus grandes jamais extraites à Sumba, et du dépôt du corps dans une tombe maçonnée creusée sous le dolmen⁽⁸⁾.

Du fait de la multiplicité des paramètres qui viennent d’être énumérés, il ne faut probablement pas s’attendre à une courbe stéréotypée. Il est même possible que le caractère très irrégulier et la forte variabilité des courbes d’abattage, joint à quelques aspects secondaires comme l’absence systématique de buffles en bas-âge, constituent l’une des marques distinctives des assemblages générés par l’économie du rituel. Cet aspect à première vue aléatoire peut encore être accentué par l’existence de rituels d’abattage particuliers échappant à la logique propre aux fêtes récurrentes. Il en est ainsi d’un type particulier de cérémonie déclenché par un conflit que les voies habituelles de médiation ne parviennent pas à apaiser. Lors de ces manifestations, qui évoquent fortement le *potlatch* des indiens de la côte nord-ouest de l’Amérique du Nord, les deux protagonistes se livrent à une joute dont le vainqueur sera celui qui détruira la plus grande quantité de biens, buffles, cochons, mais aussi tissus précieux et bijoux en or. L’exaltation est alors telle que les destructions se font de manière totalement désordonnée, sans souci de préserver les biens du lignage ou du clan pour d’autres circonstances (Onvlee, 1980). Toute tentative de transposition à des contextes archéologiques devra naturellement tenir compte aussi de la « mobilité des os » provoquée par le partage d’une partie significative de la viande issue des abattages, ainsi que des disparités liées

à la position des différents villages au sein des réseaux d'habitats. Remarquons, en passant, que l'existence d'une forte variabilité inter-habitat pourrait, à terme, se révéler être, à côté de la forte variabilité des courbes d'abattages à l'échelle de la fête, un des critères d'identification archéologique majeurs de l'économie du rituel.

Économie du rituel, compétition sociale et ostentation dans les sociétés de type « middle range »

Un résultat positif à la confrontation des courbes d'abattage et des autres traits pour lesquels une comparaison directe entre données archéologiques et données ethnologiques est envisageable ouvrirait la possibilité de l'existence, dans les sociétés préhistoriques européennes, de formes de gestion des cheptels comparables à celles qui prévalent dans les sociétés subactuelles de référence. Il sera temps alors de se demander ce qu'il en est du contexte social, politique et religieux dans lequel s'épanouissent ces formes de gestion. Est-il possible de trouver, là aussi, des convergences entre les sociétés anciennes et les sociétés subactuelles concernées ?

La notion d'économie du *rituel*, qui semble, à première vue, orienter les recherches du côté du religieux, ne doit pas rebuter ceux qui, à juste titre, pensent qu'une connaissance un tant soit peu précise des religions préhistoriques est un objectif illusoire. Même si l'imbrication entre les deux domaines est forte, une partie significative des rites obéit principalement à des motivations d'ordre social. C'est le cas, en particulier, pour tout ce qui tourne autour des banquets dans les fêtes les plus marquantes, où les abattages massifs de buffles et de cochons relèvent, comme nous l'avons déjà souligné ici et ailleurs (Jeunesse, 2016a), de comportements ostentatoires et, pour certains, clairement agonistiques, destinés à réaffirmer ou à renforcer les rapports de force existant entre les clans. L'ampleur de la fête est déterminée principalement par le statut social de son organisateur, mais l'influence de ce facteur est, notamment dans les sociétés hiérarchisées et sans pouvoir politique de l'Ouest de l'île, tempérée par le rôle de la richesse. L'essentiel de la matière sur laquelle nous travaillons dans le cadre de notre projet relève donc de l'anthropologie sociale, et pas de l'anthropologie religieuse. Et si l'archéologie préhistorique n'a guère de prise sur le religieux, elle a, en revanche, son mot à dire dans le domaine de l'anthropologie sociale, et cela notamment à partir de l'analyse de la variabilité funéraire et architecturale.

De manière générale, on peut affirmer sans trop de risque que les sociétés de la Préhistoire récente appartiennent elles aussi aux sociétés de type « middle range » qui s'intercalent entre la bande de chasseurs-cueilleurs et l'État. Nombre d'entre elles montrent des indices non équivoques de l'existence d'une compétition sociale entre les élites, notamment sous la forme de comportements ostentatoires. Pour se borner au Néolithique, ces derniers se manifestent par la construction de mégalithes (Testart, 2012), mais aussi par d'autres formes de monu-

mentalisme, qui peuvent se manifester aussi bien dans l'architecture funéraire que dans l'architecture domestique, et par l'utilisation, instrumentalisée par les élites, de bien précieux (Jeunesse, 2016b). Ces derniers sont utilisés comme des symboles de statut et comme des biens de prestige. Ils servent aussi à symboliser la puissance, la cohésion et la pérennité du groupe social qui les possède et en contrôle la circulation. Selon la distinction employée notamment par M. Godelier, certains peuvent être utilisés dans les échanges cérémoniels et déposés dans les sépultures – les *dona* –, d'autres, ceux qui font l'objet de la valorisation symbolique la plus élevée, sont normalement inaliénables – les *sacra* (Godelier, 1996). La manipulation de ces biens joue un rôle central dans le jeu politique, prenant, comme le montre bien une étude diachronique consacrée à la Préhistoire récente européenne (Jeunesse, à paraître) des formes différentes selon qu'on se trouve dans le contexte d'une société hiérarchisée ou d'une société stratifiée. Ce cadre général, qui mériterait naturellement d'être affiné, nous est parfaitement familier, puisqu'il correspond point par point à ce que l'on connaît pour de nombreuses sociétés subactuelles, en particulier les *hill tribes* de l'Asie du Sud-Est⁽⁹⁾. Si l'on en reste à ce niveau de généralité, on peut donc affirmer sans risques que les deux corpus que nous essayons de comparer appartiennent au même univers. Pour ne prendre qu'un seul exemple, c'est également la conclusion à laquelle est arrivé Harding à propos des sociétés européennes de l'âge du Bronze (Harding, 2000).

Pour ce qui concerne le religieux, une approche traditionnelle de la question ne peut que déboucher sur une impasse. Une réflexion portant sur les « ontologies », au sens que donne à ce terme P. Descola (2005), pourrait en revanche constituer une voie de recherche prometteuse. Dans la mesure où les sources de l'archéologie des sociétés pré-littéraires nous renseignent sur les trois termes de la relation, nous ne sommes en effet pas dépourvus de prises sur la question de la morphologie des relations à l'intérieur du triangle « humains – non humains – entités surnaturelles ». Dans ce domaine, les données les plus complètes nous viennent de l'étude du monde animal. Nous savons que les animaux peuvent être sacrifiés, faire l'objet de rites funéraires comparables à ceux réservés aux humains ou accompagner – entier ou à l'état partiel, avec une sélection des parties anatomiques obéissant à des critères différents selon les contextes – un humain dans sa sépulture, contrôlés avec (élevage) ou sans (proto-élevage) intervention sur la reproduction, consommés loin de leur lieu de croissance, dans un cadre domestique ou collectif, etc. La prise en compte de ces données doit nous permettre de définir, par grande période ou par complexe culturel, des configurations particulières mêlant aspects pragmatiques et aspects symboliques et qui dessinent chacune une ontologie spécifique. Et l'existence de ce socle nous mettra ensuite en situation de développer des comparaisons avec les sociétés subactuelles.

Si l'on essaie de rassembler les éléments constitutifs du triangle « humains – non-humains – entités surnaturelles » au sein des idéologies traditionnelles à Sumba et

en pays Toraja, et sans vouloir prétendre à une exhaustivité que seule une étude spécifique permettrait d'atteindre, on obtient la liste suivante :

- Les animaux domestiques sont la propriété collective du clan et appartiennent aussi bien aux vivants qu'aux esprits.

- Tous les animaux domestiques qui existaient avant les apports de la colonisation sont considérés comme des biens rituels au même titre que les tissus précieux et les parures en or.

- Ils sont donc susceptibles d'être sacrifiés aux dieux, aux esprits et aux ancêtres et certains, principalement le buffle et le cochon, sont utilisés pour les échanges cérémoniels, par exemple ceux qui accompagnent les transactions matrimoniales.

- Le buffle, le cheval et le cochon sont les trois espèces les plus valorisées. Le buffle, en particulier, symbolise la richesse et la prospérité du clan patrilinéaire à Sumba et du ramage (groupe de descendance bilinéaire) chez les Toraja. Le cheval fait l'objet de phénomènes d'identification. À Sumba, il n'est pas rare que l'on s'adresse à un personnage important en utilisant le nom de son cheval (Onvlee, 1980). Nous avons pu voir en 2016 un autre témoignage de la proximité homme-cheval : il s'agit de la tombe d'un cheval enterré sous une dalle mégalithique, dans le cadre de funérailles aristocratiques qui donnèrent lieu, en 1967, à des sacrifices de buffles.

- Dans l'Est de Sumba, le cheval préféré d'un aristocrate était autrefois, au même titre que des esclaves, abattu pour lui servir de « mort d'accompagnement ».

- Le cheval est monté à cru et n'est utilisé que pour la course et les chasses rituelles ; l'utilisation économique du buffle se limite à la préparation des rizières inondées par piétinement, ce qui représente environ une dizaine de jours de travail chaque année. Ni le lait ni les capacités de portage ou de traction ne sont exploités et, sauf erreur de notre part, il n'y a pas de contrôle sur la reproduction.

- La viande de buffle et de cochon n'est consommée qu'en contexte rituel, que les animaux soient sacrifiés au sens strict du terme, c'est-à-dire offerts à une entité surnaturelle, ou abattus pour nourrir les constructeurs de mégalithes ou les convives du banquet funéraire.

Cette liste esquisse les contours d'une relation aux non-humains qui n'est ni celle de l'ontologie animiste (Descola, 2014), ni celle que nous ont léguée les civilisations de l'Antiquité récente et les religions du livre. Il y a donc, là aussi, la possibilité d'un entre-deux qui transcenderait les limites régionales et qui reste à caractériser précisément. Les convergences avec les autres *hill tribes* d'Asie du Sud-Est ne seront pas difficiles à identifier. Parmi les références utiles, on citera les travaux de Leach sur les hautes terres de Birmanie (Leach, 1954 et 1972), de Condominas sur les plateaux du Vietnam (Condominas, 1957), d'Izikovitz sur le Laos (Izikovitz, 1951) et, enfin, de Conklin (1957) et Longacre et Skibo (1999) sur les Philippines. Les ressemblances qui lient ces différents contextes aux Toraja et aux sumbanais sont souvent mises au compte d'une origine commune liée à des phénomènes historiques tels que les migrations austronésiennes (Bellwood, 1995). Mais, à

condition de mettre de côté le réflexe relativiste qui plombe souvent la discussion dans ce domaine, on n'aura aucun mal à trouver également nombre de points communs avec les éleveurs de bovins de Madagascar, ce qui n'a rien de surprenant étant donné les relations de cette île avec le monde indonésien, mais aussi ceux d'Afrique de l'Est. Pour s'en tenir à l'exemple des Nuer, mais en gardant à l'esprit qu'ils ne constituent qu'une des nombreuses ethnies partageant, dans ce domaine, de nombreux traits communs (Hazel 1997), on y retrouve la place centrale du sacrifice, le fait que la consommation de viande ne soit envisageable, sauf circonstances exceptionnelles, qu'en contexte rituel, l'utilisation des bovins dans les échanges cérémoniels, leur rôle central dans les funérailles et les phénomènes d'identification. Le rôle joué par le cheval en Indonésie est ici joué par le bœuf dit « de parade », un jeune bovin est offert à chaque adolescent, qui va le choyer, composer des hymnes à se gloire, et qu'on apostrophera pareillement en utilisant le nom de son animal préféré (Evans-Pritchard, 1994).

Même si nous en sommes encore au niveau de l'intuition, cette piste mérite d'être suivie et nous sommes convaincus que, derrière les différences de détail et la variabilité liée à la diversité des milieux concernés, la possibilité existe de définir une configuration spécifique décrivant la relation aux animaux domestiques des sociétés hiérarchisées ou stratifiées. Au-delà du triangle « ontologique », nous visons là la définition d'un objet comparable à la catégorie des « chasseurs-cueilleurs sédentaires-stockeurs » de A. Testart qui, dès le départ, a tenté de définir une catégorie de sociétés applicable à la fois au corpus des sociétés subactuelles et à la Préhistoire (Testart, 1982 et 2012). Parmi les points communs entre les différents contextes cités figure l'hypothèse d'un élevage certes viable, mais non rentable selon les critères occidentaux et qui, et c'est là le plus important, est soutenu par des options économiques qui n'auraient pas été sélectionnées si l'objectif des sociétés concernées avait été de choisir le système de subsistance le plus productif compte tenu des conditions environnementales. L'idée d'un « forçage » de l'environnement pour l'adapter aux exigences du social et du religieux en découle directement. Cet aspect bien connu a servi de point de départ à un travail très original mené il y a une quinzaine d'années par R. Ebersbach. En s'appuyant sur des exemples historiques et ethnographiques sélectionnés dans des contextes climatiques et topographiques variés, elle s'est interrogée sur le statut de l'élevage bovin dans le Néolithique suisse (Ebersbach, 2002, 2007 et 2013). Pour le Néolithique récent, elle conclut qu'il « s'agit d'une forme d'élevage faiblement rentable, dont le bénéfice n'est pas à la hauteur de l'investissement en travail » et que, par conséquent, « ce ne sont pas des motivations d'ordre économique qui fondaient l'intérêt en faveur de l'élevage bovin ». On entrevoit là une piste des plus prometteuses.

Des dépôts de squelettes complets du Néolithique récent (Arbogast *et al.*, 2013) aux tombes de bovins du Néolithique final (Jeunesse, 2006), en passant par les théories qui situent l'invention du véhicule à roue – et donc des techniques d'élevage qui accompagnent l'apparition,

au milieu du IV^e millénaire de l'attelage bovin – dans un contexte purement rituel (Vosteen, 1999), les découvertes ne manquent pas, dans le Néolithique européen, qui suggèrent des formes de relation entre l'homme et l'animal évoquant les aspects énumérés pour les contextes ethnologiques cités et qui sont susceptibles d'alimenter une réflexion sur l'existence éventuelle d'une ontologie commune aux sociétés d'éleveurs subactuelles et préhistoriques. Si l'existence d'une telle configuration est très loin d'être démontrable dans l'état actuel, on doit reconnaître que, une fois écartés les positionnements idéologiques relativistes qui relèvent du postulat, rien, dans la documentation existante, ne contredit la possibilité de son existence.

CONCLUSION

L'exemple développé dans cet article montre éloquentement l'intérêt qu'il y a à raisonner avec la possibilité d'une mobilité des animaux et des os nettement plus importante que celle qui sous-tend notre manière routinière d'interpréter les faunes préhistoriques. Loin d'être simplement le reflet d'options économiques différentes mieux adaptées au milieu tropical, cette mobilité est l'expression de systèmes sociaux qui se structurent autour de la circulation des biens rituels, dont font partie les principaux animaux domestiques. L'étude de ces différentes formes de relation entre l'homme et l'animal est l'un des enjeux centraux de l'ethnoarchéozoologie. Les ethnologues et les philosophes en ont exploré avec talent la dimension symbolique, mais leurs travaux n'ont que très marginalement influencé la recherche préhistorique. C'est que nous manquons encore d'analyses approfondies et, surtout, transculturelles, consacrées à l'économie du rituel, mais aussi d'études qui, par la prise en compte des rejets et des modalités de formation des assemblages, créent un espace commun qui rende possible la comparaison entre les sociétés vivantes et les sociétés préhistoriques. C'est à la poursuite de ces objectifs que nous espérons pouvoir consacrer la suite de notre programme. Il s'agira, d'une part, d'enrichir le modèle présenté dans nos deux premiers travaux par la prise en compte des âges au décès des animaux abattus en contexte festif à Sumba et, d'autre part, d'élargir l'éventail des modèles disponibles tout en approfondissant l'hypothèse de l'existence d'une ou de plusieurs configurations ontologiques spécifiques aux éleveurs des sociétés pré-littéraires et pré-étatiques par le biais de l'élargissement de l'enquête à d'autres sociétés d'éleveurs subactuels.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAMS R. (2004) – An Ethnoarchaeological Study of Feasting in Sulawesi, Indonesia, *Journal of Anthropological Archaeology*, 23, p. 56-78.
- ADAMS R. (2005) – Ethnoarchaeology in Indonesia Illuminating the Ancient Past at Çatalhöyük?, *American Antiquity*, 70, 1, p. 181-188.

NOTES

- (1) Le sous-district de Kodi comptait encore environ 75 % de pratiquants du *marapu* vers 1980 (Hoskins, 1989). Actuellement, la proportion estimée se situe entre 20 et 30 % pour l'ensemble de l'île de Sumba, mais il faut compter avec le fait que de nombreuses familles qui se déclarent chrétiennes continuent à célébrer certaines fêtes « à l'ancienne » et, par exemple, à procéder à des abattages importants de buffles et de cochons à l'occasion des funérailles. Pour plus de précisions, voir Jeunesse, 2016a.
- (2) Bibliographie dans Jeunesse 2016a, accessible librement en ligne (<http://www.jna.uni-kiel.de/index.php/jna/article/view/119/120>).
- (3) De préférence à économie « du prestige » ou à la « *feasting* économie », dont la forte connotation sociale ne rend pas justice à une dimension religieuse qui ne doit pas être sous-estimée ; elle comprend notamment les rites agraires et, de manière générale, toutes les obligations liées à la notion d'honneur telle que l'a définie J. Hoskins (1986) et qui sont dépourvues de la dimension compétitive qui a focalisé l'attention des auteurs qui ont privilégié ces deux dénominations.
- (4) Ceux où sont installés des lignages puissants qui y ont implanté leur maison des ancêtres ; c'est le cas, par exemple, du village de Wesaluri, sur le territoire des Loli, que nous avons visité en 2016 ; bien qu'il dépende du village principal de Djagangara, il dispose d'un mur d'enceinte et on y trouve de nombreux mégalithes. G. Forth décrit une structuration identique pour la partie orientale de l'île en distinguant le village principal – *paraingu* – et deux types de villages secondaires, ceux qui possèdent des maisons de clan ou de lignage et donc des sépultures – *kotaku bokulu* – et ceux qui en sont dépourvus – *kotaku kudu* (Forth, 1981, p. 46-47).
- (5) Yuliana Leda Tara appartient au clan des Wee Lowo et réside dans la maison n° 2 du plan de la figure 5.
- (6) L. Onvlee fait exception en observant, dès 1980, que le bœuf peut entrer dans la liste des biens fournis au titre du prix de la fiancée (Onvlee, 1980, p. 199).
- (7) Alors qu'en pays Toraja le critère déterminant est la couleur du pelage.
- (8) Informations fournies par la veuve du prince et corroborées par un film réalisé pour le compte de la famille à l'occasion des funérailles et dont elle a bien voulu nous confier une copie.
- (9) La recherche anthropologique britannique désigne ainsi les formations sociales qui, dans l'espace sud-est asiatique, ont échappé à l'emprise directe des grands empires et des grandes religions, notamment parce qu'elles occupent des régions accidentées situées en marge des grandes zones économiques.

- and Manipulating the Stones*, actes du 15^e Congress mondial de l'UISPP (Lisbonne, 2006), Oxford, Archaeopress (BAR, International Series 1923), p. 83-92.
- ADAMS R. (2010) – Megalithic Tombs, Power, and Social Relations in West Sumba, Indonesia, in D. Calado, M. Baldia et M. Boulanger (dir.), *Monumental Questions: Prehistoric Megaliths, Mounds and Enclosures*, actes du 15^e Congress mondial de l'UISPP (Lisbonne, 2006), Oxford, Archaeopress (BAR, International Series 2123), p. 279-284.
- ADAMS R. (2016) – Big Animals and Big Stones: An Ethnoarchaeological Exploration of the Social Dynamics of Livestock Use in Megalithic Societies of Eastern Indonesia, in C. Jeunesse, P. Le Roux et B. Boulestin (dir.), *Mégalithismes vivants et passés : approches croisées*, actes des tables rondes sur le mégalithisme (Strasbourg, 2014 et 2015), Oxford, Archaeopress Archaeology, Oxford, p. 97-115.
- ADAMS R., KUSUMAWATI A. (2010) – The Social Life of Tombs in West-Sumba, Indonesia, *Archaeological papers of the American Anthropological Association*, 20, 1, p. 17-32.
- ALBARELLA U., MANCONI F., TRENTACOSTE A. (2011) – A Week on the Plateau: Pig Husbandry, Mobility and Resource Exploitation in Central Sardinia, in U. Albarella et A. Trentacoste (dir.), *The Present and the Past of Human-Animal Relationships*, Oxford, Oxbow books, p. 143-159.
- ARBOGAST R.-M., JEUNESSE C., DENAIRE A., LEFRANC P. (2013) – Les dépôts d'animaux en fosse circulaire du Néolithique récent dans la plaine du Rhin supérieur : les données des fouilles récentes, in G. Auxiette et P. Méniel (dir.), *Les dépôts d'ossements d'animaux en France, de la fouille à l'interprétation*, actes de la table ronde (Bibracte, 2012), Montagnac, Monique Mergoil (Archéologie des plantes et des animaux, 4), p. 191-200.
- BARTOSIEWICZ L., GREENFIELD H. J. (1998) – *Transhumant Pastoralism in Southern Europe: Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*, Budapest, Archaeolingua, 160 p.
- BELLWOOD P., FOX J. J., TRYON D., dir. (1995) – *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*, Canberra, Research School of Pacific and Asian Studies, 367 p.
- BINFORD L. R. (1981) – *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, New York, Academic Press, 320 p.
- BREGUET G. (2006) – The Life and Death of Tamu Rambu Yuliana, Princess of Sumba, *Arts & Cultures* (Genève, Barbier-Mueller Museum), 2006, p. 200-233.
- CHRISTIE N., BEAVITT P., GISBERT SANTONJA J. A., SEGUI J., GIL SENIS M. V. (2004) – *Ethnography and Archaeology in Upland Mediterranean Spain Manolo's World: Peopling the Recent Past in the Serra de l'Altmirant*, Leicester, University of Leicester (Leicester Archaeology Monographs, 12), 198 p.
- CLAESSEN H. J. M. (2011) – On Chiefs and Chiefdoms, *Social Evolution & History*, 10, 1, p. 5-26.
- CLARKE M. J. (2001) – Akha Feasting. An Ethnoarchaeological Perspective, in M. Dietler et B. Hayden (dir.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington et Londres, Smithsonian Institution Press, p. 144-167.
- CONDOMINAS G. (1957) – *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village mngongar (tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Viet-Nam central)*, Paris, Mercure, 491 p.
- CONKLIN H. C. (1957) – *Hanunóo Agriculture. A Report on a Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, Rome, FAO (Forestry Development Papers, 12), 209 p.
- CRAIG O. E., SHILLITO L.-M., ALBARELLA U., VINER-DANIELS S., CHAN B., CLEAL R., IXER R., JAY M., MARSHALL P., SIMMONS E., WRIGHT E., PARKER PEARSON M. (2015) – Feeding Stonehenge: Cuisine and Consumption at the Late Neolithic Site of Durrington Walls, *Antiquity*, 89, p. 1096-1109.
- DESCOLA P. (2005) – *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 623 p.
- DESCOLA P. (2014) – *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 378 p.
- DIETLER M. (2001) – Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts, in M. Dietler et B. Hayden (dir.), *Feasts. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power*, Washington et Londres, Smithsonian Institution Press, p. 65-114.
- DIETLER M., HAYDEN B. (2001) – Digesting the Feast: Good to Eat, Good to Drink, Good to Think, in M. Dietler et B. Hayden (dir.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington et Londres, Smithsonian Institution Press, p. 1-20.
- DOUBRAWA I. (2009) – *Tradition und Innovation der Indigenen Architektur auf Sumba im Kontext der ostindonesischen Inselwelt*, mémoire de diplôme d'ingénieur, Technische Universität, Vienne, 359 p.
- EBERSBACH R. (2002) – Horgen-Scheller. Archäozoologie, in C. Achour-Uster, U. Eberli, R. Ebersbach et P. Favre (dir.), *Die Seeufersiedlungen in Horgen. Die neolithischen und bronzezeitlichen Fundstellen Dampfschiffsteg und Schelle*, Zürich - Egg, Fotorotar (Monografien der Kantonsarchäologie Zürich, 36), p. 181-203.
- EBERSBACH R. (2007) – Glückliche Milch von glücklichen Kühen? Zur Bedeutung der Rinderhaltung in (neolithischen) Wirtschaftssystemen, in H. Bernd (dir.), *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2004-2006*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, p. 41-58.
- EBERSBACH R. (2013) – Quantitative Approaches to Reconstructing Prehistoric Stock Breeding, in T. Kerig et A. Zimmermann (dir.), *Economic Archaeology: from Structure to Performance in European Archaeology*, Bonn, Habelt, p. 143-160.
- EVANS-PRITCHARD E. E. (1994) – *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 312 p.
- FORTH G. (1981) – Rindi. An Ethnographic Study of a Traditional Domain, in Eastern Sumba, La Haye, Martinus Nijhoff (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 93), 519 p.
- FRIED M. H. (1967) – *The Evolution of Political Society: an Essay in political Anthropology*, New York, Random House (Studies in Anthropology), 270 p.
- GODELIER M. (1996) – *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.
- GONZALEZ ALVAREZ D. (2013) – Traditional Pastoralism in the Asturias Mountains: an Ethnoarchaeological View on Mobility and Settlement Patterns, in F. Lugli, A. A. Stoppiello et S. Biagetti (dir.), *Ethnoarchaeology: Current Research and Field Methods*, actes du colloque (Rome, 13-14 mai), Oxford, Archaeopress (BAR, International Series 2472), p. 202-208.
- HACHEM L. (2012) – *Le site néolithique de Cuiry-lès-Chaudardes, 1. De l'analyse de la faune à la structuration sociale*, Rahden, Marie Leidorf (Internationale Archäologie, 120), 549 p.

- HARDING A. (2000) – *European Societies in the Bronze Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 552 p.
- HALSTEAD P., ISAAKIDOU V. (2011) – A Pig Fed by Hand is Worth two in the Bush: Ethnoarchaeology of Pig Husbandry in Greece and its Archaeological Implications, in U. Albarella et A. Trentacoste (dir.), *Ethnozoarchaeology. The Present and Past of Human-Animal Relationships*, Oxford - Oakville, Oxbow Books, p. 160-174.
- HAYDEN B. (2001) – Prolegomenon to the Importance of Feasting, in M. Dietler et B. Hayden (dir.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, p. 23-64.
- HAYDEN B. (2003) – Were Luxury Foods the First Domesticates? Ethnoarchaeological Perspectives from Southwest Asia, *World Archaeology*, 34, 3, p. 458-469.
- HAYDEN B. (2009) – Funerals as Feasts: why are they so Important?, *Cambridge Archaeological Journal*, 19, p. 29-52.
- HAZEL R. (1997) – Robes colorées et cornes déformées : les pasteurs est-africains et leurs bœufs de parade, *Anthropologie et Sociétés*, 21, 2-3, p. 67-85.
- HOSKINS J. (1986) – So my Name Shall Live: Stone-dragging and Grave-building in Kodi, West Sumba, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 142, 1 (*Anthropologica*, 27), p. 31-51.
- HOSKINS J. (1989) – Burned Paddy and Lost Souls, in C. Barraud et J. D. M. Platenkamp (dir.), *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies*, 1. Nusa Tenggara Timur, Dordrecht, Foris Publications (Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 145, 4), p. 430-444.
- IZIKOVITZ K. G. (1951) – *Lamet, Hill Peasants in French Indochina*, Göteborg, Ethnografiska Museet (Ethnologiska Studier, 17), 375 p.
- JACOMET S. et SCHIBLER J. (1985) – Die Nahrungs- Versorgung eines jungsteinzeitlichen Pfynerdorfes am unteren Zürichsee, *Archäologie der Schweiz*, 8, p. 125-141.
- JEUNESSE C. (2006) – Les sépultures de paires de bovins dans le Néolithique final de l'Est de l'Europe centrale, in P. Pétrequin, R.-M. Arbogast, A.-M. Pétrequin, S. Van Willigen et M. Bailly (dir.), *Premiers chariots, premiers araires. La diffusion de la traction animale en Europe pendant les IV^e et III^e millénaires avant notre ère*, Paris, CNRS Editions, p. 247-258.
- JEUNESSE C. (2016a) – À propos des conditions de formation des assemblages osseux archéologiques dans les sociétés pré-littéraires disparues européennes (Néolithique et Protohistoire). Une analyse ethnoarchéologique dans deux sociétés vivantes de l'Asie du Sud-Est, *Journal of Neolithic Archaeology*, 18, p. 115-156.
- JEUNESSE C. (2016b) – De l'île de Pâques aux mégalithes du Morbihan. Un demi-siècle de confrontation entre ethnologie et archéologie autour du mégalithisme, in C. Jeunesse, P. Le Roux et B. Boulestin (dir.), *Mégalithismes vivants et passés : approches croisées*, actes des tables rondes sur le mégalithisme (Strasbourg, 2014 et 2015), Oxford, Archaeopress Archaeology, Oxford, p. 3-18.
- JEUNESSE C. (à paraître) – From Neolithic Kings to the Staffordshire Hoard. Hoards and Aristocratic Graves in the European Neolithic: the Birth of a 'Barbarian' Europe?, in P. Bickle et D. Hofmann (dir.), mélanges offerts à Alasdair Whittle.
- JONES S. (2011) – Contemporary Subsistence and Foodways in the Lau Islands of Fidji: an Ethnoarchaeological Study of Non-optimal Foraging and Irrational Economics, in U. Albarella et A. Trentacoste (dir.), *The Present and the Past of Human-Animal Relationships*, Oxford, Oxbow books, p. 73-81.
- LEACH E. R. (1954) – *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Londres, Bell, 324 p.
- LEACH E. R. (1972) – *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 399 p.
- LONGACRE W. A et SKIBO J. M. (1994) – *Kalinga Ethnoarchaeology. Expanding Archaeological Method and Theory*, Washington, Smithsonian Institution Press, 250 p.
- MARCINIAK A. (2005) – *Placing Animals in the Neolithic. Social Zooarchaeology of Prehistoric Farming Communities*, Londres, UCL Press, 279 p.
- MARCINIAK A. (2013) – Origin of Stock-keeping and the Spread of Animal Exploitation Strategies in the Early and Middle Neolithic of the North European Plain, in S. Colledge, J. Conolly, K. Dobney, K. Manning et S. Shennan (dir.), *The Origins and Spread of Domestic Animals in Southwest Asia and Europe*, Walnut Creek (Ca.), Left Coast Press (Publications of the Institute of Archaeology, University College London), p. 221-236.
- ONVLEE L. (1980) – The Significance of Livestock on Sumba, in J. J. Fox (dir.), *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge (Mass.) - Londres, Harvard University Press, p. 195-207.
- SAHLINS M. (1972) – *Stone Age Economics*, New York, De Gruyter, 348 p.
- SAHLINS M. (1976) – *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 420 p.
- SELLATO B. (2002) – *Innermost Borneo. Studies in Dayak Cultures*, Singapour, Singapore University Press, 221 p.
- SERVICE E. R. (1962) – *Primitive Social Organization, Studies in Anthropology*, New York, Random House, 211 p.
- TESTART A. (1982) – *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'ethnographie, 250 p.
- TESTART A. (2012) – *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard (Bibliothèques des sciences humaines), 549 p.
- VINER S., EVANS J., ALBARELLA U., PARKER PEARSON M. (2010) – Cattle Mobility in Prehistoric Britain: Strontium Isotope Analysis of Cattle Teeth from Durrington Walls (Wiltshire, Britain), *Journal of Archaeological Science*, 37, 11, p. 2812-2820.
- VOSTEEN M. (1999) – *Urgeschichtliche Wagen in Mitteleuropa. Eine archäologische und religionswissenschaftliche Untersuchung neolithischer bis hallstattzeitlicher Befunde*, Rahden, Marie Leidorf, 303 p.

Christian JEUNESSE
Université et Strasbourg,
Institut universitaire de France,
UMR 7044 Archimède
jeunessechr@free.fr

Anthony DENAIRE
Antéa-Archéologie, UMR 7044 Archimède
anthony.denaire@neuf.fr