

Novembre 1991 (Nuoro, Italie) **"Il pastoralismo mediterraneo"**  
*Convegno internazionale etno-antropologico* : (20-23 Novembre 1991).

**PATRES CORSES ET BERGERS KABYLES  
COMME METONYMIES  
DE L'ANTHROPOLOGIE MEDITERRANEENNE "CLASSIQUE"**

**GILLES BOETSCH<sup>1</sup> & JEAN-NOEL FERRIE<sup>2</sup>**

Le berger, le pâtre, le gardien des troupeaux semble avoir été, chez de nombreux anthropologues, la métonymie idéale du monde méditerranéen conçu comme essentiellement agro-pastoral (e. g. Servier, 1962; Bertrand, 1991). Il symbolise la persistance du mode de vie antique en marge des processus de modernisation qui ont affecté les sociétés de la Méditerranée:

*"L'élevage ne s'est pas complètement dégagé encore de cette promiscuité un peu trouble des dieux, des hommes et des animaux que l'on entrevoit dans les temps primitifs" (Veyret, 1951: 61).*

Par la nature même de son activité, le berger est, en effet, un être marginal, nomade et rustique, détenteur de valeurs "authentiques" parce qu'éloigné de la civilité:

*"C'est un agent agricole qu'il faut choisir avec soin, car il échappe par la nature de son travail et plus qu'aucun autre à la surveillance du maître {...} Le berger doit être doué d'une bonne santé et d'une certaine force corporelle [...]. Il lui faut aussi des qualités morales: le courage [...] la patience..." (article "berger", Grande Encyclopédie. s.d. VI)*

Il est à la marge du monde social, beaucoup plus proche de la sauvagerie que ne l'est le chasseur qui ne s'y retrouve que par intermittences et par loisir (Dalla Bernardina, 1990). De cette proximité d'avec la sauvagerie témoigne, pour la

---

<sup>1</sup> UPR221 du CNRS Pavillon de Lenfant – 346 Rte des Alpes 13100 Aix-en-Provence.

<sup>2</sup> IREMAM 3 Av. Pasteur. 13100 Aix-en-Provence

Corse, son campagnonage avec le bandit: *"le bandit est toujours sûr de trouver des vivres auprès des chevriers"* (Gregorovius, 1883: 67). Le berger est, en cela, plus près de l'état primitif, ce qui le place, en fait, dans une situation ambiguë: dans l'origine et, en même temps, hors de l'origine, dans la culture de la Méditerranée antique et hors de la culture de la Méditerranée moderne. Cette idée, présente dans le sens commun comme dans la littérature savante, caractérise, jusqu'à une période récente, les études anthropologiques consacrées à l'aire méditerranéenne, ainsi que le remarque Christian Giordano:

*"... the situation that lay behind the first classic studies of Mediterranean societies, and more specifically of southern Europe. It is interesting to note how these studies were carried out exclusively in especially marginal communities, almost as if there was an unconscious desire or a secret hope of rediscovering the "primitive", the "savage" and the "archaic" on one's back doorstep"* (Giordano, 1990: 111)

A partir de cette conception, si largement répandue, selon laquelle le pasteur représenterait un passé continué et en quelque sorte accessible, l'anthropologie classique - c'est-à-dire celle dont l'objet d'étude est constitué par les "sociétés primitives" (Testart, 1986) ou tout au moins décalées dans le temps - a développé une riche littérature. Par son obligation à se déplacer, sa solitude, la pauvreté de ses ressources matérielles, le pasteur se situe, en effet, en dehors de la contamination du changement. Ceci fut un trait dominant de la pensée des anthropologues du XIX<sup>e</sup> siècle, attachés à reconstruire les étapes de la formation du monde moderne :

*"Il est à peine besoin de dire que ce seront les plus sauvages, les plus barbares, qui fourniront à son enquête [i.e. à l'ethnographe] les matériaux du plus haut intérêt. Telle peuplade qui occupe le bas de l'échelle sociale reproduira sous ses yeux les scènes traditionnelles d'une humanité primitive, ignorante des métaux; telle autre, plus avancée, accusera néanmoins encore par de singulières survivances, certains états sociaux extraordinairement antiques "* (Hamy, 1900 : 54)

Si l'on suit cette conception - et elle fut amplement suivie - la connaissance anthropologique du monde méditerranéen passerait par l'étude des "survivances" que n'épuise bien sur pas la description du monde pastoral. Celui-ci offre plutôt la garantie de leur présence dans d'autres secteurs de la

société; en fait, la pertinence du berger comme métonymie du monde méditerranéen provient davantage des traits qui lui sont associés que de son activité principale. Le berger, si l'on veut, est le témoin privilégié de la persistance d'un jeu de particularités culturelles. Cet intérêt pour les survivances a été clairement affirmé par Fernand Benoit dans un article paru en 1930 sur la "nuit de l'erreur" :

*"L'ethnographie méditerranéenne est multiple et laisse entrevoir des degrés d'évolution très curieux qui peuvent former les chaînons de l'antiquité retrouvée. C'est là l'objet d'enquêtes qui doivent être menées parallèlement dans les divers pays côtiers de la Méditerranée et dont les recoupements nous permettraient de dresser un inventaire scientifique de l'ethnographie méditerranéenne "* (Benoit, 1930 : 290)

Le primitivisme, attribut topique du pasteur depuis l'antiquité, recommandait donc tout particulièrement celui-ci à l'investigation. Ainsi, est-ce une caractéristique jugée négativement du point de vue de l'histoire de la civilisation qui le constitue en objet d'étude et en informateur. On retrouve ici une variante du "comparatisme diachronique" fort en usage dans l'anthropologie du XIX<sup>e</sup> siècle et chez ses continuateurs contemporains (Boëtsch et Ferrié, 1992). Le comparatisme diachronique consiste dans la comparaison entre deux séries de traits culturels - les uns présents, les autres passés - considérés comme analogues et entraînant obligatoirement un constat d'archaïsme à propos des traits subsistants. Ce qui est gênant, par rapport à la méthode comparatiste de l'ethnologie classique (Tylor, 1889), est que les traits culturels retenus, outre qu'ils sont peu nombreux, sont pris en compte en vertu de leur seule similitudes.

C'est ici que des auteurs, ayant essentiellement travaillé sur l'ethnographie de l'Afrique du Nord doivent être pris en considération. Parmi ceux-ci, il convient de s'intéresser tout particulièrement à Bertholon dont les idées paraissent exemplaires des constructions inspirées de cette "manie archaïsante" (Ferrié et Boëtsch, 1992). Bertholon (1863-1913), médecin et anthropologue spécialisé dans l'étude des origines berbères, appliqua la méthode comparative aux populations du pourtour méditerranéen, sélectionnant des objets culturels censés leur être spécifiques. Il situa l'origine de ces objets dans le sud de l'Europe orientale, plus exactement chez les Slaves du sud ainsi qu'il l'affirme

dans l'article intitulé "Origines néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique" (1904). Selon lui, la civilisation berbère serait issue de la "civilisation européenne néolithique" et, plus particulièrement, des Danubiens par l'intermédiaire des Egéens (1904: 1). Ces conceptions sont tout particulièrement développées dans "Sociologie comparée des Achéens d'Homère et des Kabyles contemporains ":

*"L'an passé, j'ai essayé de vous montrer la voie courante des migrations venues sur le sol de la Tunisie moderne par le cabotage antique. Cette route qui passe par la Crète est jalonnée de noms qui rappellent les villes d'Asie mineure et aussi des cités grecques. Les légendes de la Grèce confirment ces relations. Le costume, la céramique, les pratiques agricoles, la religion des libyens, la présence d'un stock considérable de termes européens dans les langues berbères, tout affirme l'importance d'une colonisation ancienne des peuples égéens dans le nord de l'Afrique. Un récent voyage en Grèce, la visite des collections pré-helléniques des musées de ce pays, des survivances ethniques dans la populations des campagnes grecques n'ont fait que fixer ma conviction. Je me suis demandé si l'organisation sociale des peuples de Berbérie différait beaucoup de celle des peuples antiques de la mer Egée "* (Bertholon, 1913 : 190)

Ces continuités tisseraient donc une aire méditerranéenne au sens culturel du terme, que Bertholon n'évoque cependant jamais en tant que telle, ni en parlant de culture ni en parlant de race, bien qu'il existât alors une théorie de l'unité populationnelle du bassin méditerranéen, due à l'italien Sergi (Sergi, 1895, 1901). Toutefois, la position de Bertholon ne fait que se conformer à l'idée avancée par Dussaud et reprise par Van Gennep selon laquelle les Méditerranéens modernes seraient les descendants plus ou moins mélangés des anciens Minoens (Van Gennep, 1911). Partant, au contraire de Sergi, Maitrot et Probst-Biraben affirment:

*"La communauté de race préhistorique des habitants de la méditerranéenne est admise par les anthropologistes italiens et particulièrement par le fameux Sergi. Le professeur corse Ambrosi, dans son histoire, accepte cette hypothèse et veut, comme Sergi, situer dans l'Afrique du Nord le berceau commun des populations riveraines et des îles"* (Maitrot et Probst-Biraben, 1924: 305).

Les deux anthropologues accordent donc une importance toute particulière aux pratiques mais en inversant le sens de la diffusion privilégié par Bertholon, puisque certaines des caractéristiques culturelles des Corses sont censées provenir des musulmans du Maghreb. La construction de l'identité méditerranéenne se fait, ici, par le sud. Maitrot et Probst-Biraben relèvent un nombre élevé de traits culturels "identiques" entre les fiançailles et les mariages, les funérailles, les jeux et les danses, les superstitions, les processions des Aïssawa, des Hamadsha et la procession du "Catinaggis" à Sartène.

Les îles, les montagnes, le monde des bergers sont donc à divers titres des lieux de conservation, dont l'intérêt provient d'un paradoxe: êtres périphériques par rapport aux dynamiques du changement affectant leurs propres sociétés; êtres centraux dans le dispositif de l'ethnologue parce que représentant à ses yeux le noyau de l'identité, ce qui ne change pas ou ne change que très lentement:

*"Au-delà des bouleversements du mode de vie, la chaleur de l'hospitalité demeure: le plus pauvre de ces montagnards [berbères] vous offrira toujours un verre de thé à la menthe"*  
(Bertrand, 1977: 3)

Nous ne sommes pas sûr qu'il ne faille pas relire nombre des travaux anthropologiques portant sur le pastoralisme avec, à l'esprit, l'idée que la "manie archaïsante" et la recherche de l'authenticité sont dans notre héritage intellectuel, et que nous avons du mal à y échapper. Les conceptions de Bertholon peuvent nous sembler ridicules, mais il convient, sans doute, de s'interroger sur les questions qu'il posait aux objets d'études qu'il se donnait. La recherche de l'origine, de la filiation, étaient au centre de la démarche disciplinaire de l'anthropologie d'alors. Pour elle, l'identité des indigènes ressortissait strictement de la généalogie :

*"Tout bédouin tunisien est un berger possible, car il connaît dans ses grandes lignes, la technique de la garde des troupeaux. Cependant, tout bédouin, n'est pas un bon berger. En effet, un bon berger ne peut être que fils, petit-fils et arrière petit-fils de berger"*  
(Renon, s.d.: 7)

Ceci exprime une forme de passion pour le passé (Ferrié et Boëtsch, 1992), mais aussi une certaine négation du temps. Tout se passe, en effet, comme si l'étude des bergers, du pastoralisme et des survivances tentait de superposer deux espaces-temps - l'antiquité et la contemporanéité - à l'intérieur d'une même perception du présent. Mais, ce faisant, on passe avec une aisance assez suspecte du comparatisme diachronique à la production d'une identité. Le comparatisme diachronique établit une contraction temporelle faisant que les bergers d'aujourd'hui sont aussi les bergers d'antan. Cette contraction s'opère au prix d'une réduction de la focale (on isole le système de production pastorale de son contexte socio-économique) en même temps qu'un déplacement, en quelque sorte clandestin, de la pertinence du centre vers la périphérie (on fait comme si le pastoralisme était toujours la caractéristique distinctive d'un ensemble social). En fait, on dépouille les deux objets de la comparaison de tous les attributs qui les distinguent: en surposant les espaces-temps, on élimine simplement tout ce qui n'est pas superposable. Le caractère souvent impressionniste (Héritier-Augé, 1992: 13) des énoncés servant à la comparaison facilite, en outre, l'opération. C'est ainsi que des termes comme "vendettas" peuvent être utilisés aussi bien pour désigner la dette d'honneur chez les Corses que chez les bergers kabyles où "*la seule compensation du meurtre est la vendetta*" (Magasin pittoresque, 1861: 282). On fabrique, en somme, une identité à partir de ressemblances.

Le berger méditerranéen rend facile le jeu des ressemblances comme celui des identifications; isolé par la nature de sa praxis, il est facilement isolable de son contexte; sa définition "naturelle" comporte peu de complexité et n'évolue pas dans le temps. Il fait donc partie de ces objets faussement évidents dont il n'est pas nécessaire qu'on justifie longuement leur place dans un discours ethnologique. Ceci n'empêche pas de s'interroger sur les motifs de leur élection : les bergers sont des objets pertinents parce "primitifs". Ils permettent ainsi de prouver que les mondes antiques perdurent jusqu'à nous. Cette métonymie idéale de l'identité méditerranéenne qu'est le berger ne serait peut-être, somme toute, qu'une tautologie.

Gilles Boëtsch (UMR 6578, CNRS/Université de la Méditerranée, Marseille)  
& Jean-Noël Ferrié (IREMAM, CNRS/Universités d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence)

## Références bibliographiques

Anonyme

1861 Les bergers de Kabylie. *Magasin pittoresque*, XXIX : 281-282.

BENOIT, Fernand

1930, Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères. *Revue anthropologique*.

BERTRAND, André

1977, *Tribus berbères du Haut-Atlas*. Lausanne: Edita.

1992, Berger. *Encyclopédie berbère*, t. X. Edisud : Aix-en-Provence, pp. 1475-1478.

BERTHOLON, Lucien

1904, *Origines néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique*. Paris : Storck et Masson [extrait des *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, (nlle série) III (130)].

1913, Sociologie comparée des Achéens d'Homère et des Kabyles contemporains *Revue tunisienne*, 97: 190-199.

BOETSCH, Gilles & Jean-Noël FERRIE

1992, La passion du passé dans l'anthropologie de l'aire méditerranéenne. *Mediterraneo*, 1 (oct. 1992) : 133-137.

1992, La formation de l'aire culturelle méditerranéenne d'après les anthropologues européens du XIXème siècle. *Antropologia contemporanea*, XV(1):81-86.

DALLA BERNARDINA, Sergio

1990 (1987), *Il Miraggio animale*. Rome: Bulzoni, chapitre 1: Edonisti ed asceti. Mediterranei e nordici a caccia di camosci.

GIORDANO, Christian

1990, Is There a Mediterranean Anthropology ? The Point of View of an Outsider. *Anthropological Journal of European Culture*, I (1): 109-124.

HAMY, Ernest-Théodore

1900, Laboureurs et pasteurs berbères. *Congrès de l'Association Française pour l'avancement des sciences* (Paris), pp. 54-70.

HERITIER-AUGE, Françoise

1992, Du comparatisme et de la généralisation en anthropologie. *Gradhiva*, 11 : 3-22.

MAITROT, Albert.& Joseph-Henri PROBST-BIRABEN

1924, Les musulmans et les corsés. *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 20: 305-312.

RENON, André

s.d., *Le Mouton*. Tunis: Le Minaret.

SERGI, Guiseppe

1895, *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*. Rome: Alighieri.

1901, *The Mediterranean Race*. Londres: Scott.

TESTART, Alain

1986, L'objet de l'anthropologie sociale. *L'homme*, 97-98: 147-150.

TYLOR, Edward B.

1889, On a method of investigating the development of institutions : Applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVIII : 245-269.

VAN GENNEP, Arnold

1911, Etude d'ethnographie algérienne. *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 9-12: 265-346.

VEYRET, Paul

1951, *Géographie de l'élevage*. Paris: Gallimard (coll. "Géographie humaine").