Le mouton, “animal clef de voûte” des Balkans ?

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

Résumé
Le mouton a dominé le paysage des régions carpato-balkaniques depuis la plus haute antiquité. Et les études ne manquent pas sur le pastoralisme comme modèle d’organisation économique et sociale de ces régions. La démarche qu’on voudrait adopter ici n’est pas de donner un aperçu de ces questions, mais de partir du mouton comme “figure” centrale de ce pastoralisme, et d’examiner dans quelle mesure il suscite des effets d’ordre non seulement économique, social, mais aussi culturel, au sens anthropologique du terme. Bref, en quoi il occupe une position d’“animal de civilisation”, au même titre que l’on a pu dire du blé qu’il était une “plante de civilisation” (Braudel). À considérer le mouton de ce point de vue de “fait social total” (Mauss), on peut examiner comment l’ensemble de la société l’a placé au cœur de ses activités de production, de commerce, mais aussi de son activité symbolique.

Mots-clés
mouton, Balkans, Aroumains, pastoralisme, fait social total

Introduction
Le pastoralisme comme “genre de vie”

Pour approcher le mouton en tant que candidat à la place d’“animal clef de voûte”[1], il est nécessaire d’effectuer le détour par deux notions : “genre de vie” et “pastoralisme” (*cf.* I. Bianquis, J. Tubiana, cet ouvrage). Toutes deux ont été définies par l’École de géographie humaine, en particulier, à travers les travaux de P. Vidal de La Blache et de L. Fèbvre.

1 Nous nous sommes justifiés en introduction (*cf.* E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage), de l’option faite en faveur de cette métaphore, en remplacement de l’expression d’“animal de civilisation”.

© IRD, 2007

Selon L. Fèbvre, un "genre de vie" naît des habitudes instaurées à partir de choix opérés parmi les "possibilités" qu'offre la nature :

> « habitudes organisées et systématiques creusant de plus en plus profondément leur ornière, s'imposant par la force acquise aux générations successives, imprimant leur marque sur les esprits, tournant dans un sens déterminé toutes les forces du progrès » (Fèbvre 1970 : 261)[2].

Pasteurs et cultivateurs prennent ainsi place dans la typologie des "genres de vie" que distingue L. Fèbvre, au voisinage des peuples chasseurs et pêcheurs. (Fèbvre *op. cit.*, troisième partie : *Possibilités et genre de vie*).

Mais en opérant ce découpage, L. Fèbvre a soin de nous mettre en garde contre les risques de cloisonnement d'une telle typologie. Il insiste, en particulier, sur l'absence de barrière étanche entre sociétés pastorales et sociétés agricoles. Il n'existe pas d'opposition radicale entre "pasteurs nomades" et "agriculteurs sédentaires". Au contraire, il faut noter la flexibilité d'un "genre de vie" par rapport à un autre et les processus de transition entre types de sociétés. Entre nomades et sédentaires, il y a place, par exemple, pour une société de semi-nomadisme. Reprenons ici la définition que donne P. Bonte (*in* Bonte et Izard 1991 : 561) du pastoralisme :

> « On peut définir les sociétés pastorales à l'aide d'une formule technique d'exploitation du milieu : l'élevage d'animaux herbivores vivant en troupeaux et se déplaçant à la recherche de leur nourriture. Il en résulte à des degrés divers, de la transhumance saisonnière au nomadisme erratique, une mobilité des groupes humains associés aux troupeaux et des formes particulières d'organisation de l'espace ».

En partant de cette définition générale, et en tenant compte des remarques de L. Fèbvre sur la flexibilité des "genres de vie", nous pouvons tenter de situer notre "mouton des Carpates" sur cette échelle de mobilité d'un genre de vie "pastoral".

En appliquant le critère de mobilité au pastoralisme de l'aire carpato-balkanique[3], on est amené à distinguer deux types, tous deux axés principalement sur le mouton et correspondant à deux variantes d'un même "genre de vie". Variantes, en effet, plutôt que genres de vie distincts, dans la mesure où le "nomadisme" des animaux et des hommes s'y manifeste à des degrés variables, sans qu'il y ait nécessairement cloisonnement étanche entre ces deux formes. D'un point de vue historique, des populations ont pu passer d'un type de pastoralisme à un autre, et devenir plus ou moins nomades ou plus ou moins sédentaires. L'unité de ces deux modalités s'exprime également à travers la similitude des diverses expressions de la culture qui y est liée (mythologie, cérémonies et rites, organisation sociale, etc.).

---

2 En insistant sur le caractère de "possibilité" et de "choix" des sociétés humaines face à leur environnement, L. Fèbvre oppose ainsi les "déterministes à la Ratzel" (École allemande) aux "possibilistes à la Vidal de la Blache" (École française) ; *cf.* Fèbvre (1970 : 31).

3 Au sens culturel du terme. Nous nous sommes expliquée sur le choix de cette expression, notamment dans nos articles (Mesnil 1999, 2001).

– La première variante correspond à un genre de vie “agropastoral”. Nous avons affaire à des sociétés rurales où se combinent, en proportion variable, l’activité agricole et l’activité d’élevage (*cf.* M. Lebarbier, cet ouvrage). Une telle activité combinée, n’exclut pas totalement les mouvements de transhumance. Mais les déplacements que celle-ci entraîne, sont généralement restreints et centrés sur l’espace stable du village. Ce type caractérise bien le pastoralisme des Carpates roumaines, au nord du Danube.

De nombreux auteurs ont insisté sur le fait que le pastoralisme roumain est un pastoralisme “stable”, contrairement au “pastoralisme itinérant” des peuples nomades. Et, même s’il est apparu une forme de transhumance (de type été à la montagne, hiver au village ou au bord de la baltà “terres inondables”[4], la forme principale et la plus ancienne d’élevage à toujours été, chez les Roumains, le pastoralisme sur les “terres ancestrales” mosie de chaque village (*cf.* Stahl 1959). On peut également citer ici P.P. Panaïtescu qui insiste sur le fait que « le peuple roumain a toujours été, contrairement à l’opinion de certains érudits mal informés, un “peuple de gens sédentaires” qui s’occupait d’élevage et d’agriculture. Le type économique du nord des Balkans est daco-romain ». Il est caractérisé par l’élevage intensif de bovins et d’ovins à partir d’un endroit stable, combiné avec une agriculture réduite aux besoins de consommation des “communautés villageoises” obste (Popescu 1986 : 72)[5].

– La deuxième variante correspond à un pastoralisme “transhumant”. Dans l’aire balkanique, il a été particulièrement bien représenté, jadis, par les sociétés pastorales aroumaines dont les terres de parcours pouvaient couvrir tout le territoire correspondant à l’Europe ottomane qui ne lui a pas opposé de frontières dans ses déplacements[6].

Nous nous attacherons plus particulièrement, dans ce qui suit, au modèle “agropastoral”, pour revenir, en fin de parcours, à ces “grands transhumants” qu’ont été les bergers aroumains du sud du Danube.

Sans viser à l’exhaustivité, faisons un rapide survol des différents domaines de l’organisation socio-économique, et des expressions de la culture où le mouton

4 Baltà est le terme spécifique (d’origine roumaine) utilisé par les géographes pour désigner un type de terres de plaines submergées par les crues du Danube (*cf.* Fochi 1976).

5 On notera que ces considérations sur le pastoralisme des Carpates roumaines et les spéculations sur les mouvements des pasteurs roumains et aroumains ont toujours été assorties d’enjeux idéologiques et politiques pouvant nourrir la thèse du “premier occupant”.

6 Les Aroumains, qui appartiennent au même groupe ethnolinguistique néo-latin que les Roumains, sont une population de pasteurs dont la présence dans les Balkans, au sud du Danube, est attestée depuis le XI^{e}s. Les populations sud-slaves et grecques les ont surnommés Vlasi ou Vlachoi (*cf.* Mesnil et Popova 1993).

intervient de manière déterminante dans la société agropastorale des Carpates roumaines[7].

1. Le Pastoralisme chez les populations roumaines des Carpathes : aspects économiques

Un premier argument qui plaide en faveur du mouton comme "animal clef de voûte", nous est fourni par une réflexion que nous livre É. Benveniste (1969). Considérant le couple *pecus - pecunia* ("bétail et argent"), le grand linguiste souligne la filiation étymologique qui existe entre les deux notions[8]. Voilà qui suffit déjà à indiquer la place privilégiée qu'occupe le mouton dans l'histoire de l'économie des sociétés agropastorales des trois grands dialectes indo-européens (indo-iranien, latin et germanique) qui partagent cette double étymologie de "bétail et richesse".

Dans les sociétés pastorales[9], le *pecus*, troupeau, est la richesse mobilière par excellence. Il s'agit donc de "capital"[10] qui se conserve et se reproduit, mais que l'on ne tue pas ! La consommation de viande ovine est quasi limitée à un usage rituel (principalement, la consommation de l'"agneau pascal")[11].

---

7 Il faudrait nuancer le propos selon les régions qui peuvent différer considérablement. Mais les grandes lignes données ci-après sont généralement représentatives d'un "genre de vie" commun.

8 L'auteur inverse cependant le sens de l'évolution habituellement admise, entre les deux notions. Pour lui, c'est le sens de "richesse mobilière" qui est premier et qui s'est spécialisé, en renvoyant à la notion de "bétail" et même de "mouton" (*cf.* sommaire du chap. 4 (vol. 1 : 47) intitulé « Le bétail et l'argent : *pecus et pecunia* »). Nous n'aurions pas l'outrecuidance de remettre cette hypothèse en doute, en ce qui concerne la genèse de ce vocabulaire. Constatons cependant que, pour ce qui est de l'évolution régionale et limitée à quelques siècles d'activité pastorale dans les Balkans, l'évolution s'est produite en sens inverse : les Aroumains, éleveurs de mouton (*pecus)*, ont accumulé des richesses qu'ils ont su transformer en "capital" (*pecunia*), devenant ainsi, pour certains, de grands financiers et mécènes des Balkans (*cf.* Nicolau 2003).

9 On notera que, dans le cas des sociétés "mixtes", agropastorales d'Europe, la deuxième source de richesse est généralement le "blé". On comprend dès lors le sens argotique du mot "blé", synonyme d'"argent".

10 "Capital" et "cheptel" partagent la même étymologie latine (le latin *capita* signifie "tête") (*cf.* Rey 1992).

11 La source d'alimentation carnée de ces sociétés consiste, pour l'essentiel, en volaille et cochon. Ce n'est qu'à une époque récente, avec l'augmentation du niveau de vie et de la demande de consommation carnée, que l'on a vu apparaître une activité d'élevage d'ovins destinés à l'abattage.

Les deux sources de richesse que produit le mouton sont donc ailleurs : ce sont les produits laitiers (fromage de conservation, pour l’essentiel) et la laine qui sert à la confection des tissus et vêtements[12].

2. Relation à l’espace

Le mouton est un animal domestique, mais il occupe néanmoins un espace plus ou moins large, puisque sa recherche de nourriture l’amène à être itinérant. Ses espaces de pâture, tout en se situant, au moins partiellement, hors des limites de l’espace strictement “domestique”, n’en sont pas pour autant des espaces “sauvages”. Les pâturages se trouvent à la frontière entre espace “sauvage” (marqués par la présence d’animaux tels que le loup et l’ours, qui en sont les principaux prédateurs) et espace habité où sont construits les établissements humains[13].

D’une manière générale, l’économie mixte de ces sociétés agropastorales, entraîne une série d’usages et de réglementations concernant :

– l’attribution et la répartition des terres selon les activités (agriculture et élevage, pâturage pour engraissement des sols, prairies de fauche – prairies naturelles ou à foin – assolement …) ;

– des droits de propriétés privés ou collectifs sur ces terres et des systèmes de fermage ; ces systèmes de répartition sont précis et complexes et varient d’une région à l’autre[14] ;

– une organisation (avec spécialisation) de métiers liés à la bergerie ; mais, dans ce domaine non plus, il ne peut être question de cloisonnement étanche : les bergers ont socialement leur place au sein des communautés villageoises.

En outre, des voies de passage sont prévues pour les déplacements des moutons. Elles doivent également tenir compte des saisons, certaines voies n’étant ouvertes aux troupeaux qu’après récolte ou fauche.

---

12 Chez les Aroumains (au sud du Danube), ces produits n’étaient pas destinés à une consommation exclusivement autarcique. Ils ont été commercialisés très tôt. On en a, par exemple, un témoignage à propos du commerce des Vlahoi au Mont Athos, dès le XII^{e} s. (*cf.* Ducellier 1988 : 166-167).

13 De tels espaces sont d’ailleurs délimités et, lors de l’installation d’une bergerie d’alpage au printemps, il existe de véritable “rites de fondation”, tels que la pratique de l’allumage d’un “feu vivant” (*cf. infra*).

14 Ces règles font généralement l’objet d’un chapitre dans les grandes monographies ethnographiques sur les différentes régions de Roumanie. Voir à titre d’exemple : H.H. Stahl (1939, III, chap. IV).

Ces chemins sont plus ou moins locaux ou régionaux, selon les distances de parcours. C'est ce que l'on appelle le "chemin des moutons" drumul oilor[15]. Selon H.H. Stahl, ces "chemins de moutons" effectuaient généralement la liaison entre la montagne et la plaine[16]. C'est ce que confirment plusieurs témoignages publiés par N. Densusianu : le "chemin des moutons" emprunté pour la transhumance, reliait la montagne à la baltà[17].

Selon le cas, les terres de pacage peuvent se situer :

– à l'intérieur de l'ensemble des propriétés "héritées" mosie ;

– à l'intérieur du "finage" hotar[18] ou

– en dehors de ces limites (monts pouvant être distants de 10 à 60 km du village).

Quant aux lieux d'hivernage, ils peuvent être soit individuels (au centre du village, ou à l'intérieur de l'hotar, dans des bergeries) ; soit collectifs (hivernage en plaine : la seş).

3. Relation au temps

Un "genre de vie" lié à un animal de pâture, doit nécessairement se plier aux contraintes dictées par les saisons. C'est ainsi que l'année pastorale se divise en deux grandes saisons qui déterminent les mouvements de déplacements des troupeaux entre villages et "bergeries" stîna[19]. Ce calendrier possède ses bornes qui marquent début et fin des deux périodes : saison "du dehors" où les troupeaux

15 *Cf.* aussi, à ce propos, le sens métaphorique de cette expression (ci-après).

16 Pour la "grande transhumance", il s'agit de véritables routes qui peuvent traverser plusieurs frontières (équivalent des "drailles" de transhumance du sud de la France).

17 Les « réponses au questionnaire de N. Densusianu » indiquent aussi l'existence de chemins parcourant des distances beaucoup plus importantes, par exemple entre Balkans et Carpates (Fochi 1976 : 119).

18 Voir à ce propos les définitions de F. Braudel (1990 : 135-136). L'auteur distingue le "terroir" (ensemble des terres arables d'un village) et "finage" (ensemble de l'espace villageois). D'une manière générale, le "modèle braudelien" de l'espace villageois se divise en trois zones concentriques autour de la zone d'habitation du village : – les "jardins-vergers" (accolés aux habitations) ; – l'*ager* ("terroir", c'est-à-dire terres arables) ; – le *saltus* (c'est-à-dire les terres incultes comprenant les friches, forêts, "paysage ensauvagé").

19 Il s'agit d'un terme d'origine autochtone, dans lequel on reconnaîtra cependant la racine indo-européenne *stà, qui renvoie à l'idée de "fixité" (lat. *stabulum*, francais étable, etc.) ; *cf.* Mihàilà (1973 : 19).

peuvent trouver leur nourriture sur les terres de pacage, et saison “du dedans” où c’est à l’homme de suppléer aux besoins alimentaires du bétail et à le protéger du froid. Les dates qui en marquent les limites, correspondent aux fêtes dédiées à deux saints du calendrier chrétien. Ces “gardiens de seuils” se nomment saint Georges (fêté le 23 avril) et saint Dimitri (saint des Balkans, fêté le 26 octobre)[20]. Mais elles coïncident également avec les levers et couchers héliaques des Pléiades. Une série de fêtes et rites accompagnent ces moments[21] (*cf. infra*).

4. Mythologie

4.1. La carte du ciel

De tout temps et en tous lieux, le ciel nocturne a servi de guide aux pasteurs, lors de leurs déplacements. Il n’est donc pas étonnant qu’ils y aient projeté des figures qui rappellent leur activité. Ainsi, trouve-t-on sur la carte du ciel des Roumains, un *Berger et ses moutons*, et un *Berger de la lune*. Le *Berger et ses moutons* Ciobanu’ si oile correspondent à l’étoile Bellatrix (de la constellation d’Orion) et à la série d’étoiles qui se déploie en arc, entre les constellations d’Orion et Hyade (Ionicà 1944 : 30). Le *Berger de la lune*, quant à lui, désigne un personnage que l’on dit apercevoir dans la lune, depuis que Dieu l’y a placé pour le faire échapper à son destin terrestre[22].

Ces figures voisinent avec d’autres astres dont les noms sont liés aux activités agraires, telle “la charrue”[23]. Ce fait indique, une fois de plus, l’unité culturelle entre agriculteurs et pasteurs des Carpates.

---

20 Un modèle d’icône particulièrement répandu dans les Balkans, fait figurer les deux saints côte à côte, dans la moitié inférieure de la composition.

21 Bien entendu, il existe des variations régionales liées, notamment, aux différences climatiques. C’est particulièrement le cas pour la date de retour des troupeaux, qui peut être fixée le jour de la Sainte-Vendredi (Paraschiva, le 14 octobre) ou même dès la fin de l’été, à la “Petite Marie” (sfînta Maria Mica, fête de la naissance de la Vierge, le 8 septembre).

22 Il existe plusieurs récits à propos de ce “berger lunaire”. On en trouvera des variantes dans le volume de T. Brill (1981 : 149-153).

23 Il est intéressant de noter que l’Europe possède sa propre “astronomie populaire” qui diffère de l’astronomie d’origine savante, (d’origine babylonienne et grecque parvenue en Occident *via* les Arabes). Parmi les appellations communes, propres à cette culture orale de l’Europe, nous trouvons par exemple le “Grand chariot” (Grande Ourse) ou la “Poussinière” (au lieu des Pléiades).

4.2. Un récit calendaire : "La Vieille et ses moutons"

Dans les différentes langues parlées à travers les Balkans, se raconte une même histoire de moutons. On y trouve bien quelques variantes plus spécifiques à l'une ou l'autre population, mais il s'agit généralement du même récit calendaire. Il y est question d'une Vieille et de ses moutons, et de son départ prématuré en alpage, au moment du changement de saison[24]. Voici le résumé d'une variante roumaine de ce récit (Marian 1994 : 291) :

> La Vieille Dochia décide de se mettre en route pour la montagne, avec son troupeau, en emportant douze cojoc[25]. Elle rencontre le mois de mars et se moque de lui. Celui-ci, pour se venger, mouille les douze cojoc de la Vieille, en déclenchant des intempéries. Puis il emprunte deux jours à son voisin Février et, avec l'aide des "Venteuses" (des fées dangereuses), il fait geler la Vieille qui est pétrifiée avec ses moutons.

Cette histoire de la Vieille Dochia (en bulgare, elle porte le nom de Marta, personnification de mars), se déroule de manière précise entre le 1er et le 9 mars (période qui porte le nom des "Jours de la Vieille"). Nous nous trouvons à la charnière des deux grandes saisons, au moment où l'hiver fait place au printemps. L'histoire insiste notamment sur le danger encouru par des populations pastorales à ne pas connaître le "bon moment" pour donner le signal de départ des troupeaux vers l'alpage[26].

À ce personnage de la "Vieille de mars" est également lié un rituel qui consiste à offrir une "amulette de mars" Mărțișor. Cette amulette est faite de deux fils torsadés, l'un rouge, l'autre blanc, auquel on fait pendre une pièce de monnaie ou une breloque[27]. Il existe un petit récit roumain qui en raconte l'origine :

> « Baba Dochia filait sa quenouille de laine, en marchant dans la forêt avec ses moutons. Elle trouva une pièce de monnaie, y fit un trou et la lia avec un fil, à une épingle. C'était le 1er mars. C'est de là que la coutume nous est venue. » (Fochi 1976 : 27).

---

24 Nous avons donné une analyse détaillée de ce type de récit dans Mesnil et Popova (2004).

25 Nom donné à une veste de berger en peau de mouton retournée.

26 Des variantes de cette histoire météorologique existent dans toute l'Europe et sur les deux rives de la Méditerranée (*cf.* Mesnil et Popova 2004).

27 Aujourd'hui, c'est un porte-bonheur dont la pratique s'est maintenue en milieu urbain. Mais, traditionnellement, l'amulette devait être offerte à l'hirondelle ou à la cigogne, pour saluer son retour, le 9 mars.

Il est intéressant de signaler à ce propos que, selon l’ethnographe roumain R. Vuia[28], le premier acte technologique lié au filage aurait une origine pastorale. Selon son hypothèse, ce sont les hommes qui, pour les besoins de la bergerie, auraient inventé une première technique de torsade, appelée tocàlia, du nom de l’outil utilisé pour donner la torsion au fil. Il aurait été conçu spécialement pour l’utilisation des poils d’animaux (poil de chèvre et crin de cheval), à même de fournir un fil résistant pouvant servir à confectionner les sacs de bas, les “sandales paysannes” opinci, etc.

Ce fil de laine torsadé n’est peut-être pas sans rapport avec le fil torsadé du marțisor. Certaines sources prétendent que ses couleurs d’origine étaient le noir et blanc, autrement dit, les couleurs naturelles de la laine[29].

4.3. Mioriţa*, l’agnelette*

Un second thème pastoral relève de la “ballade” et semble cette fois, spécifique au répertoire roumain. C’est la célèbre Mioriţa[30], l’agnelette, si populaire en Roumanie, qu’on est allé jusqu’à la qualifier de “clef de voûte” piatra de bolta de la mythologie nationale. L’histoire est la suivante :

> Trois bergers descendent des montagnes avec leurs troupeaux. Deux d’entre eux, envieux du troupeau du troisième berger, décident de le tuer pour s’emparer de ses moutons. Mais une agnelle a tout entendu du complot et vient prévenir son maître. Celui-ci, loin de vouloir se défendre, donne à la jeune brebis les consignes à suivre pour son enterrement, décrit comme un rituel de noces, où les acteurs sont des éléments de la nature : soleil, lune comme témoins ; monts comme prêtres ; sapins et platanes comme invités ; oiseaux comme musiciens ; étoiles comme flambeaux.

Ce texte, d’une rare poésie, a suscité des volumes entiers d’interprétation dont ce n’est pas le lieu de discuter ici[31]. Contentons-nous d’y voir le développement d’un drame sur fond de transhumance, dont le récit chanté a rencontré la sensibilité de

---

28 R. Vuia, Tocàlia si începutul torsului (1980 : 388-394).

29 Information concernant plus particulièrement les traditions aroumaines (*cf.* Nicolau s.d.).

30 Le mot est une forme diminutive de miora qui signifie “agnelle”. On devrait donc traduire littéralement par “agnelette”.

31 Citons, parmi les concepts élaborés à partir de ce texte, celui d’“espace mioritique”, dû au poète et philosophe Lucian Blaga (il s’agit d’une variation autour de l’idée de déterminisme géographique, qui aurait inspiré un modèle esthétique rappelant le relief “ondulant” des Carpates), et celui de “Noces mioritiques” qui rejoint le rituel roumain de la “mort-mariage” des jeunes qui n’ont pas accompli leur destin. Dans le domaine ethnographique, parmi les études consacrées à la ballade, on retiendra plus particulièrement un article du grand ethnomusicologue Constantin Brailoiu, « Sur une ballade roumaine : la Mioritza » (*in* Schaeffner 1959), la monographie de A. Fochi (1964), ainsi qu’un article de M. Eliade intitulé « L’agnelle voyante » (*in* 1970 : 218-246).

toute une culture. En effet, la ballade de tradition orale, a été relayée, au XIX[e] s., par les intellectuels engagés dans la cause nationaliste roumaine, à la suite de sa publication par le poète V. Alecsandri (1850)[32]. C'est donc une ballade imprégnée de culture pastorale qui a été érigée en "monument littéraire".

5. Rites et cérémonies

L'installation d'une nouvelle bergerie en début de saison, la descente des troupeaux à la fin de l'été, ainsi que quelques moments importants de la vie à la bergerie, font l'objet de rites et cérémonies qui marquent ces événements. Il existe un calendrier pastoral dont nous avons déjà rappelé les deux "dates-seuils" : la Saint-Georges et la Saint-Dimitri. C'est plus spécialement à l'ouverture du cycle de printemps qu'ont lieu les grandes manifestations festives. Citons-en deux : Sîmbra oilor et Focul viu.

– Sîmbra oïlor (littéralement, l'"association des moutons") : cette cérémonie marque le départ des troupeaux en alpage[33]. Elle a généralement lieu dans la première semaine de mai[34].

Cette manifestation réunit l'ensemble de la communauté villageoise et les troupeaux de moutons, sous la conduite des bergers qui en auront la charge durant toute la saison. La portée de cet événement est à la fois économique, sociale et symbolique. L'activité principale qui s'y déroule est "le mesurage du lait". Après avoir séparé les bêtes stériles de celles qu'on destine à la production laitière, une première traite a lieu, afin de déterminer la quantité de fromage à laquelle chaque propriétaire aura droit au cours de la saison. Chacun sera "appelé" à son tour, à la bergerie, pour retirer sa quote-part, selon un ordre et des proportions fixées sur base du "mesurage" de la Saint-Georges, consigné devant témoin, selon la technique traditionnelle de ràboj[35]. La démarche a donc une signification

32 Cette première version a été publiée en 1850 par V. Alecsandri.

33 Comme source en langue française, on peut se référer à l'ouvrage de J. Cuisenier (1994).

34 Pour ce calcul des repères calendaires traditionnels, il faut avoir à l'esprit le décalage de treize jours entre calendrier "ancien style" (julien) et calendrier "nouveau style" (grégorien) introduit dans les Balkans à la fin de la première guerre mondiale. Ainsi, la Saint-Georges, fêtée le 23 avril, correspond aujourd'hui au 6 mai. Nous sommes bien dans la période où ont lieu les départs en alpage.

35 Ràboj désigne ici l'entaille faite sur un bâton, servant à mesurer la quantité de lait de la traite qui servira à calculer la part de chacun dans la production collective du troupeau. Ce bâton ainsi marqué a valeur de contrat.

économique importante ; l’accompagnent des rites collectifs (notamment, un repas en commun) réunissant toutes les familles du village[36].

– Focul viu “Le feu vivant”. Une fois arrivés en alpage, les bergers, doivent installer la bergerie. Il s’agit tout d’abord, de construire les différents lieux d’habitation des hommes et des bêtes (en particulier, des cabanes pour les bergers et leurs aides ; un lieu destiné à la fabrication et à l’entreposage du fromage ; un enclos pouvant recevoir les troupeaux durant la nuit ; et une ou plusieurs strunga[37], selon le nombre de troupeaux et de bergers.

Mais, avant d’élever ces différentes constructions provisoires, le nouveau lieu investi doit faire l’objet d’un rituel particulier : c’est l’allumage d’un “feu vivant”. Il s’agit d’un rite de “fondation” (installation) de la bergerie. Nous reprenons ici l’une des descriptions de l’allumage du “feu vivant” en Maramures, figurant dans un article publié en 1937 (Muslea : 389) :

> « À Vadul Maramuresului, “le feu vivant” est fait par les bergers, au moyen d’un système appelé vîrtej “tourniquet”. On prend deux morceaux de bois bien sec, on évide une extrémité ; on y enfonce solidement une cheville et on frotte jusqu’à produire de la fumée et finalement du feu. Ce feu se nomme “feu vivant” ».

Ce rituel semble attesté dans toutes les régions de Roumanie où se pratique le pastoralisme en bergeries d’alpage. Partout où la coutume est signalée, les règles en sont les mêmes : le feu s’allume à l’arrivée du groupe transhumant à son nouvel établissement saisonnier. Il ne doit, sous aucun prétexte, s’éteindre avant que les troupeaux n’aient quitté les lieux, en fin de saison. Il est également interdit de donner de ce feu à quiconque, au risque de lui faire perdre sa force magique de protection[38].

Il existe un pendant à ce rituel, à la fin du cycle pastoral : c’est spartul stenei, c’est-à-dire “la démolition de la bergerie”.

– Împartirea brînzei. La saison pastorale est encore marquée par le rythme des visites successives des propriétaires de moutons. Ce sont des jours où a lieu le “partage du fromage” împartirea brînzei. Chaque famille “appelée” se rend à la bergerie à la date fixée lors de Sîmbra, pour y recevoir sa part de fromage. C’est l’occasion pour les propriétaires des moutons, de venir visiter la bergerie d’alpage où une fête a lieu avec les bergers qui préparent des mets spéciaux pour les accueillir (Popescu 1986 : 182-183).

---

36 On trouvera une description en français de cette cérémonie dans J. Cuisenier (1994).

37 Le mot strunga désigne à la fois l’“enclos à bétail” et, plus spécifiquement, une “portion de cet enclos”, qui consiste en une sorte de portique qui permet de faire défiler les brebis une à une devant le berger au moment de la traite.

38 *Cf.* I. Muslea (1937 : 395). On trouvera également une description de ce rituel en français dans J. Cuisenier (1994).

Nedeia : un "système de prestations totales" construit autour du mouton

Le mot nedeia est emprunté au vocabulaire slave où il signifie "dimanche". En roumain, le sens s'est déplacé pour signifier la "fête-marché" qui réunit, dans un espace situé au sommet d'une montagne, les bergers et les populations des villages de toute une région. Selon le géographe I. Conea (*in* Popescu 1986 : 73), nedeia est un marché qui réunit deux "pays" des deux versants d'une montagne. Le fait est particulièrement caractéristique dans les régions carpatiques où existe un habitat dispersé[39]. L'auteur a recensé une soixantaine de monts carpatiques qui ont accueilli de telles manifestations. Outre leur fonction commerciale, ces rassemblements sont, traditionnellement, l'occasion de faire se rencontrer les jeunes gens et jeunes filles des différentes localités de la région, et de conclure des alliances matrimoniales. L'existence de telles fêtes-marchés est attestée depuis le XIV^{e} s. Elles ont généralement lieu en fin de saison, avant la descente des troupeaux à des dates qui, tout en ayant une référence chrétienne, ont un rôle important dans la vie pastorale.

Étant donné le rôle essentiel qu'ont joué de tels rassemblements dans la vie économique et sociale des villages qu'ils mettaient en contact, c'est l'une des manifestations qui peut, sans conteste, être considérée comme un "système de prestations totales" au sens où l'a défini M. Mauss[40].

Un exemple de nedeia : la "foire aux filles" de Muntele Gaina

L'un des derniers grands rassemblements qui continue à avoir lieu chaque année, lors de la Saint-Elie (20 juillet), au sommet du "Mont de la Poule" (Muntele Gaina), doit sa célébrité à la publicité qui en a été faite dès le XIX^{e} s., notamment à cause de son surnom de "Foire aux filles" Tîrgu Fetelor. Comme toutes les autres nedeie, cette "fête-marché" réunissait, jadis, les populations de régions voisines, qui, à cette occasion, s'échangeaient leur production : céramique, objets en bois, paniers, chapeaux, vêtements de laine et de peau, tuilettes… Et, comme il est écrit dans un témoignage de 1899 :

> « Tous ceux qui avaient des filles à marier, venaient avec elles, car au marché, beaucoup d'yeux se rencontrent, beaucoup de cœurs s'enflamment. Et les yeux des jeunes gens n'ont pas beaucoup d'intérêt pour les baquets ou les seaux des "Moţi" (nom donné aux habitants des Mont Apuseni, dans les Carpates occidentales), ni pour les cruches et les paniers des gens de Criş[41]. Ils préfèrent

39 Par exemple, dans les Monts Apuseni (Carpates occidentales).

40 L'auteur cite d'ailleurs, dans son *Essai sur le don*, l'exemple des "fêtes-marchés" du monde indo-européen (notamment ces "marchés aux fiancées" qui correspondent très exactement à la nedeia carpatique (*cf.* Mauss 1968 : 275).

41 Le Pays de Criş est l'une des vallées voisines dont les habitants se rencontraient au sommet du "Mont de la Poule".

perdre leur regard dans les beaux yeux des (jeunes filles) des Moți ou du Criş. Au fil des ans, beaucoup de frêles bonheurs se sont ainsi noués à l’occasion de ce marché ; d’où l’habitude que les gens ont pris de l’appeler “Foire aux filles” » (extrait d’un manuscrit de N. Tirilà du village de Avram Iancu (au pied de Muntele Gaina) *in* Cràciun 1996 : 18-19).

Située au carrefour de plusieurs vallées, la foire du “Mont Gaina” a joué, tout comme les autres nedeie carpatiques, un rôle économique, social et rituel important, au sein d’une région à l’habitat dispersé, dont les occasions de rencontres étaient réduites. Il s’agit de l’une des manifestations les plus caractéristiques de ce “genre de vie” agro-pastoral des Carpates du nord du Danube.

6. Un mythe bulgare sur la “vocation pastorale” des Roumains

Par ce rapide survol au-dessus des Carpates, nous avons tenté d’esquisser à grands traits, la place assignée au mouton dans les sociétés agro-pastorales roumaines du nord du Danube. Sur ce sujet, nous donnerons “le mot de la fin” à leurs voisins bulgares qui nous expliquent, à travers un petit mythe étiologique, comment les Vlasi “Valaques” ont été voués, de toute éternité, à être des pasteurs[42].

« Deux frères, le Tsar Slav et le Tsar Vlas[43], habitaient jadis le Grand Nord (Russie). Ils avaient hérité de leur père un État situé dans une région froide au climat inhospitalier. Et ils avaient entendu de nombreux récits qui vantaient les mérites d’un Pays des Cent Collines et des neuf villes splendides, situé au Sud du grand fleuve (Danube) que gouvernait alors le “Tsar” byzantin Constantin. Ils décidèrent de conduire leur peuple vers ce pays. Ils arrivèrent ainsi près du fleuve. Mais celui-ci était difficile à traverser. Ils se mirent alors à fabriquer des barques. Le Tsar Slav et ses hommes, femmes, enfants, montèrent dans les barques, et chargèrent les bagages. Leurs troupeaux de bétail [bovin] suivaient les barques à la nage. Ainsi, ils réussirent à traverser le Danube.

Mais le peuple du Tsar Vlas n’y parvint pas. Car les gens n’arrivaient pas à faire passer leurs grands troupeaux de moutons, gardés par d’énormes chiens velus, tueurs de loups. Ces troupeaux ne savaient pas nager, et quand on essayait de les charger dans les barques, ils sautaient aussitôt dans l’eau et se noyaient.

42 Je remercie ma comparse “de l’autre côté du Danube”, Assia Popova, de m’avoir communiqué ce récit qui vient illustrer, une fois encore, notre “mythologie en miroir” (*cf*. Mesnil et Popova 1998).

43 En bulgare, “Valaque(s)” se dit Vlah, au singulier, et Vlasi au pluriel.

C'est ainsi que le Tsar Vlas dut rester dans la plaine au nord du Danube. Les hommes du Tsar Slav se donnèrent le nom de "Slaves" et ceux de Vlas, celui de "Vlasi" (résumé d'un récit publié sous le titre *Tsar Slav et tsar Vlas et leurs peuples*, *in* Iliev 2001 : 47-50)[44].

En guise de conclusion
Un "mouton clef de voûte"chez les Aroumains

Pour conclure quittons l'arc carpatique roumain et son genre de vie agro-pastoral, pour élargir notre champ de vision à l'aire balkanique qui s'étend au sud du Danube. C'est là que nous allons trouver la seconde variante du pastoralisme carpato-balkanique, caractérisé par les grands mouvements de transhumance. Et c'est là que nous allons rencontrer une société pastorale, celle des Aroumains dont, à l'origine, la survie dépendait exclusivement du mouton, animal "clef de voûte" de cette société vouée au pastoralisme aussi loin qu'on remonte dans le temps[45]. Peuple "caméléonique", pour reprendre l'expression imagée de I. Nicolau (1993), ces pasteurs néo-latins de la Péninsule balkanique furent capables, tout au long de leur histoire, de s'adapter aux populations qu'ils avaient à fréquenter, empruntant leur langue, leur monnaie, leurs usages, tout en conservant leur mode de vie de pasteurs nomades. Leur activité textile est attestée très tôt. Voici ce qu'en dit A. Ducellier (1988 : 166-167), spécialiste du monde byzantin :

> « (...) il est connu que la filature et le tissage du lin et de la laine étaient pratiqués dans le cadre domestique : Psellos déclare que c'est là "un travail de femme" et Théodore Prodrome nous apprend qu'au XII^{e} s. une des bases du vêtement byzantin courant était le lainage grossier tissé par les femmes des Vlaques transhumants. »

Les Aroumains, dispersés sur de vastes territoires, ont ainsi perpétué un "genre de vie" jusqu'à la première guerre mondiale. Mais l'introduction des frontières des nouveaux États-Nations, fractionnant les terrains de parcours de ces pasteurs nomades qui avaient couvert tout le territoire européen de l'Empire ottoman, a sans doute accéléré l'assimilation de ces populations. Peu à peu, les Aroumains ont

---

44 L'auteur a entendu la légende racontée par son oncle du village de Svestari, et par S. Kostov du village de Vazovo, tous deux de la région de Razgrad, en Bulgarie du Nord-est, située dans la plaine Danubienne (comm. pers. d'Assia Popova).

45 Les premiers documents écrits qui attestent leur présence et leur activité pastorale dans les Balkans, remontent au XII^{e} s. Ils se disent les descendants des pasteurs qui gardaient les troupeaux au temps de l'empire romain.

abandonné leur mode de vie et leur culture propre pour se fondre dans la masse des autres peuples balkaniques. Pourtant, ils se sont “accrochés” jusqu’au bout à leurs moutons, signe identitaire sans lequel ils étaient condamnés à disparaître. I. Nicolau fait allusion à une scène pathétique à laquelle elle a participé, dans une cour de H.L.M. à Bucarest, vers les années 1980. En voici un passage. La scène se passe au moment où une nouvelle génération d’Aroumains renonce à l’élevage de moutons que leurs parents avaient continué à pratiquer en ville.

> « Un jour, les vieux vinrent à mourir, et les moutons furent vendus. De ceux qui étaient trop âgés, on fit du *pastrama* (viande séchée) et toute la famille fut conviée pour partager le péché. Je figurais parmi les invités et j’en ai mangé jusqu’aux larmes ! Étendus sur des couvertures au milieu de la cour, parmi un tas de morceaux de viande, entre des feux où ils rôtissaient à la broche, tous, avec haine et désespoir, nous mangions les souvenirs des troupeaux que nos aïeux avaient possédés. Nous procédions à la liquidation de l’héritage. » (Nicolau 2003 : 74-75)

Nulle part ailleurs, sans doute, la métaphore d’un mouton “clef de voûte” ne se justifie autant que chez ces Aroumains dont l’existence sociale et culturelle s’est trouvée mise en péril avec la disparition de leur activité pastorale.

Références bibliographiques

ALECSANDRI V., 1850 — Pentru prima dată, *Bucovina*, 3 (11) : 51-52.

BENVENISTE É., 1969 — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1 : économie, parenté, société*. Paris, Éditions de Minuit.

BLAGA L., 1944 — *Spațiul mioritic.* Bucureşti, FRLA.

BONTE P., IZARD M. (éds), 1991 — *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie.* Paris, Presses Universitaires de France.

BRAUDEL F., 1990 — *L’identité de la France. Espace et histoire.* Paris, Flammarion.

BRILL T., 1981 — *Legende populare româneşti*. Bucureşti, Minerva.

CONEA I., 1937 — *Din geografia istorică şi umană a Carpatilor.* Bucureşti, Nedei, pastori, nume de munti.

CRÀCIUN P., 1996 — *Muntele Gàina. Legendà şi adevàr.* Oradea, Ed. Iosif Vulcan.

CUISENIER J., 1994 — *Le feu vivant*. Paris, Presses Universitaires de France.

DUCELLIER A., 1988 — *Les Byzantins. Histoire et culture*. Paris, Seuil.

ELIADE M., 1970 — *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l’Europe Orientale*. Paris, Payot.

FÈBVRE L., [1970] 1992 — *La terre et l’évolution humaine. Introduction géographique à l’histoire.* Paris, Albin Michel.

FOCHI A., 1964 — *Mioriţa : Tipologie, circulaţie, geneză.* Bucureşti, E.A.R.P.R.

FOCHI A., 1976 — *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. : Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu.* Bucureşti, Editura Minerva.

ILIEV B., 2001 — *Bulgarski legendi (Légendes bulgares)*. Sofia, Paradoks.

IONICA I., 1944 — *Reprezentarea cerului in Drâgus. Un sat din Ţara Oltului (Făgăras). Manifestări spirituale.* Bucureşti, I.S.S.A.R.

MARIAN S.F., [1899] 1994 — *Sărbătorile la Români. T.II, Păresimile*. Bucureşti, ed. Fundaţie Culturale Române.

MAUSS M., 1968 — *Sociologie et anthropologie*. Précédé de *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss* de C. Lévi-Strauss. Paris, Presses Universitaires de France.

MESNIL M., 1999 — Bagages pour tous voyages. Propos ethnologiques autour de l'objet. *Martor*, 4 : 147-160.

MESNIL M., 2001 — Balkanique toi-même ! *Martor*, 6 : 57-71.

MESNIL M., POPOVA A., 1993 — Étrangers de tout poil ou comment on désigne l'autre ? *Civilisations*, 42 (2) : 179-198.

MESNIL M., POPOVA A., 1998 — " Les eaux delà du Danube ". *In* Papa C., PIZZA G., ZERILLI F. (éd.) : *Incontri di etnologia europea*. Perugia, Edizioni Scientiche Italiane : 229-257.

MESNIL M., POPOVA A., 2004 — " Des hirondelles qui font le printemps. Le retour des oiseaux migrateurs dans les Balkans ". *In* Bodson L. (éd.) : *La migrations des animaux : connaissances zoologiques et exploitations anthropologiques selon les espèces, les lieux et les époques*. Journées d'études, Université de Liège, 22 mars 2003, Liège, Université de Liège : 141-160.

MIHÀILÀ G., 1973 — *Studii de lexicologie şi istorie a linguisticii româneşti*. Bucureşti, Ed. didactică şi pedagogică.

MUSLEA I., 1937 — Materiale pentru cunosterea şi respîndirea "focului viu" în România. *Cercetari etnografice şi folclor, Bucureşti*, 2 : 389-396.

NICOLAU I., (s.d) — *Poveştea mai mult sau mai puțin adevărată a mărțişorului istorisită şi scrisă de mînă de Irina Nicolau Şi desenată de Mihaela Şchiopu. Bucureşti, Grupul de Acțiune Culturală Furnic*. Patronat de Muzeul țaranului Român şi de Fundația Alexandru Tzigara-Samurcaş.

NICOLAU I., 1993 — " Les caméléons des Balkans ". *In* Mihailescu V. (ed.) : *En/quête d'identité. Civilisations*, 42 (2) : 175-178.

NICOLAU I., 2003 — *Vagabondages dans les Balkans. Une incursion subjective au pays des Aroumains.* Traduction, notes et commentaires de M. Mesnil. La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.

POPESCU A., 1986 — *Tradiții de muncă Româneşti în obiceiuri, folclor, artă populară*. Bucureşti, Ed. stiițifică şi encilopedică.

REY A., 1992 — *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris, Dictionnaires Le Robert, 2 vol.

SCHAEFFNER A., 1959 — Bibliographie des travaux de Constantin Brailoiu. *Revue de Musicologie*, 43 (119) : 3-27.

STAHL H.H., 1939 — Nerej, *un village d'une région archaïque*. Bucarest, Institut des sciences sociales de Roumanie, vol. III.

STAHL H.H., 1959 — *Contribuții la studiul satelor devălmaşe româneşti*. Bucureşti, EARPR, Vol. II.

VUIA R., 1980 — *Studii de etnografie şi folclor*. Bucureşti, Minerva, vol. II.

Sheep, ‘keystone animal’ of the Balkans?

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

Keywords
sheep, Balkans, Arumanians, pastoralism, total social fact

Sheep have dominated the landscape of the Carpathians and Balkans since ancient times. There is no lack of studies on pastoralism as a model of economic and social organization in these regions. The approach we would like to adopt here is not to give an overview of these questions, but rather to start off by considering the sheep as the central figure in this pastoralism, and to examine the extent to which it has an effect, not only on the economic and social levels, but also on the cultural level, in the anthropological sense of the word.

After having presented what is commonly called the ‘pastoral lifestyle’, we distinguish between two types of Balkan pastoralism: an ‘agropastoral’ variant on one hand, and a ‘transhumant pastoralism’ on the other. Taking L. Fèbvre’s remarks on the flexibility of lifestyles into account, we examine where the ‘Carpathians sheep’ should be placed on the pastoral mobility scale. We mostly restrict ourselves to the first, ‘agropastoral’, variant, which characterizes the Rumanian populations of the Carpathians who live to the north of the Lower Danube. We explore the various economic, social, cultural aspects of their lives, of which the sheep, the *pecus*/*pecunia* or ‘capital/livestock’, constitutes the central figure.

Written sources indicate, as early as the Middle Ages, the two types of riches produced by the Carpathian-Danube sheep: they are dairy products (mostly cheese to be aged) and wool, which serves to make cloth (the meat being reserved for sacrificial purposes). This production entails complex organization on the community level: deciding whether the land should be used for farming or for grazing, organizing the collective herds under the supervision of ‘chief shepherds’

for the summer period, during the local transhumance, the existence of strict rules for meting out produce from the sheep, etc.

This organization is, of course, linked to a seasonal calendar. Thus the pastoral year is divided in two (the 'outside' season and the 'inside' season), marked by key dates, which are the objects of collective rites and festivals: the departure and return of the herds, setting up and removing the sheepfold, lighting and extinguishing a ritual fire, etc. Let us mention here the great gatherings, the 'market-festivals' called nedeia, attested since the 14th century. They bring together, on a spot situated on the top of a mountain, the shepherds and inhabitants of the villages of a whole county. This feature is especially typical of the Carpathians regions where the habitations are extremely spread out. Alongside their commercial function, these gatherings are the occasion for young people from different areas of the region to meet and to contract matrimonial alliances. Given the essential role played by such gatherings in the economic and social activities of the villages that they bring together, they are one of the occasions, which may, beyond contention, be described as a 'system of total benefit'.

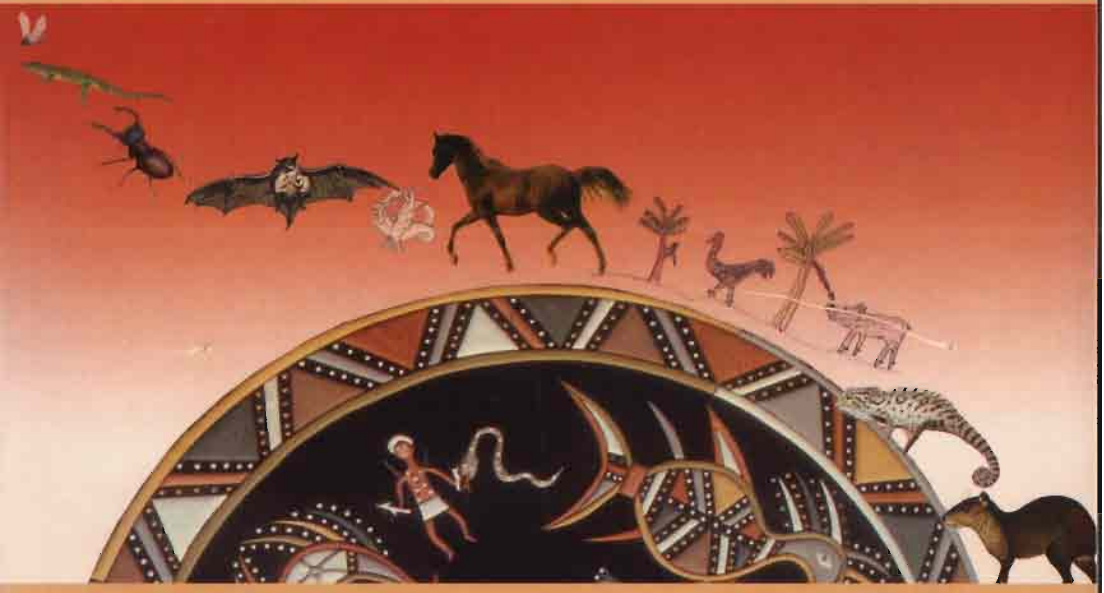
To this symbolic activity also corresponds a rich mythology. Shepherds and sheep are portrayed in various tales, which concern both the map of the constellations, the thresholds between seasons or the origins of spinning. And, above all, it is the theme of Carpathians pastoralism, which gave the Rumanians their 'national myth'. This myth is known by the name Mioriţa 'the lamb', a tale, which has been called the 'keystone' of the national mythology. The tale recounts how a lamb warns its master of a plot hatched by his two companions, also shepherds. But far from protecting himself, the threatened shepherd gives the lamb instructions for his funeral, described like a wedding ritual, where the actors are the elements of nature. Exegesis has given this design the name 'mioritic marriage'. The drama, which unravels on a background of transhumance, is sung, and touched the sensitivity of a whole culture. In the 19th century, the oral tradition 'ballad' became the motto of intellectuals who supported the Rumanian nationalist cause. The Mioriţa thus became the symbol of the 'Rumanian people's soul'.

To conclude, let us leave the Carpathians arc and its agropastoral lifestyle to widen our field of vision to include the Balkan area, which stretches south of the Danube. This is where one finds the second variant of pastoralism, characterized this time by large transhumance displacements. This variant is characteristic of another pastoral society, the Arumanians, whose survival, in the beginning, depended exclusively on sheep. The Arumanians, closely related to their neighbors north of the Danube, are spread out over a vast territory, between the Black Sea and Venice, kept up semi-nomadism until the First World War. There are probably no other peoples on earth for whom the metaphor of sheep as 'keystone' animal is so justifiable as for the Arumanians, whose social and cultural existence is endangered because of the disappearance of their pastoral activities.

IRD Éditions

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

Animals, keystone in the relationship between Man and Nature?

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques et séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

Animals, keystone in the relationship between Man and Nature?

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*
Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*
Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*
Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*
Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*
Agouti (Marie Fleury, figure 1)
Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)
Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)
Chauve –souris. Une "bonne mère" (Lucienne Strivay, figure 8)
Cheval (site Internet http://lechevalgagnant.chez-alice.fr)
Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)
Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)
Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)
Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)
Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)
The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*
Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*
Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1" de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896
ISBN : 978-2-7099-1616-5