

DU SACRIFICE AU CAPITAL : DE L'ANIMAL COMME VALEUR

Pierre BONTE*

Résumé

L'animal domestique occupe une place particulière et centrale dans les systèmes de représentation des sociétés d'éleveurs. Sa valeur se manifeste en de nombreuses pratiques sociales et rituelles : de la mise à mort sacrificielle aux représentations de la richesse et du "capital", il apparaît lié cognitivement autant que matériellement à la reproduction des sociétés humaines. On tente de montrer dans cet article que si l'animal est "bon à penser", c'est en raison de la proximité "consubstantielle" qui se manifeste entre reproduction animale et reproduction humaine.

Mots clés

Capital, Code culturel, Domestication, Reproduction, Sacrifice, Sexualité, Taxonomie, Valeur.

Dans de nombreuses sociétés, sans pour autant que l'élevage occupe toujours une place importante, comme c'est le cas dans les sociétés pastorales, le bétail⁽¹⁾ est investi de valeurs particulières et il représente souvent le "bien" par excellence. Lors même qu'une explication fonctionnelle et économiste de cette valeur semble s'imposer lexicalement, l'anglais *cattle* par exemple, issu de la même racine que *capital*, cette explication ne résiste pas à l'analyse d'E. Benveniste (1969) qui souligne que la référence initiale est le latin *capitale* désignant le "bien principal". De même cet auteur réfute le fait que la racine indo-européenne **peku*, qui donne le latin *pecus*, le bétail, mais aussi *pecunia*, l'argent, la fortune, renvoie à un nom originel du bétail. Cette racine a plutôt à voir avec la richesse mobilière, quelle qu'elle soit⁽²⁾, et ce n'est que par une dérivation de sens qu'elle désigne le bétail.

Summary

Domestic animals as value: from sacrifice to capital.

Domestic animals hold a special and central place in the systems of representation of pastoral or agro-pastoral societies. Their value is evident in the number of social and ritual practices: from animal sacrifice to capital, as a semantic extension of cattle, this value is related, cognitively and materially, to the reproduction of human societies. We try to show in this article that if the animal is "bon à penser", it is because of similarities between animal and human reproduction.

Key Words

Capital, Cultural code, Domestication, Reproduction, Sacrifice, Sexuality, Taxonomy, value.

Confrontés à cette question de la nature de la valeur qui est attribuée au bétail la plupart des anthropologues en sont pourtant restés à une interprétation fonctionnaliste, interprétation particulièrement caricaturale quand elle s'inspire en outre de la théorie économique formaliste : le bétail est ainsi conçu comme un capital et les opérations de l'éleveur comme celle d'un capitaliste (Barth, 1964 ; Goldschmidt, 1972). Reprenant un ensemble de travaux précédemment publiés (cf. bibliographie), je tenterai ici de résumer une série de conclusions qu'ils présentaient quant à cette valeur sociale que prend le bétail, et d'en dégager quelques implications théoriques : celles-ci seront centrées sur la place que tient le règne animal, plus particulièrement l'animal domestique, dans la "pensée sauvage".⁽³⁾

* Laboratoire d'Anthropologie sociale, 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris, France.

⁽¹⁾ Sous ce terme, relativement neutre en français, j'entends les animaux domestiques productifs, "de rente", élevés par l'homme.

⁽²⁾ Les termes dérivés en védique et en iranien, remarque Benveniste, désignent bien le bétail mais dans un vaste ensemble qui comprend aussi les hommes.

⁽³⁾ Lévi-Strauss (1962a). Cet auteur, sans doute en relation avec les faits américanistes sur lesquels il s'appuie en priorité, s'est surtout intéressé au règne végétal et animal "sauvage". Je reviendrai sur ce point à propos de ses analyses du sacrifice (1962b).

L'animal est bon pour penser

Leach (1964) et Tambiah (1969), dans une continuité critique avec les travaux de Lévi-Strauss, ont souligné que l'animal, y compris domestique, était bon pour "penser", mais aussi bon pour "interdire". M'appuyant sur une série de données concernant les éleveurs africains (Bonte, 1975, 1978, 1981, 1985a), je rappellerai d'abord dans quelle mesure l'animal domestique, les bovins (*cattle*) en l'occurrence, permettent de classer, de distinguer et d'identifier dans ces sociétés africaines les individus et les groupes humains. Les Peuls d'Afrique de l'Ouest, comme les Nuer ou encore les Maasai d'Afrique de l'Est, sont des "peuples de la vache" (*cattle people*), représentation identitaire qu'ils se font d'eux-mêmes et qui a des effets bien réels : ainsi les Maasai pratiquent un élevage bovin spécialisé dans des régions où la pluviométrie rendrait possible l'agriculture avec une productivité plus grande et des densités humaines plus fortes.

Je commencerai, car la chose ne va pas de soi, par souligner l'identification individuelle qui peut exister dans ces sociétés entre un homme et son bétail : chez les Nuer, par exemple, avec le bœuf que le jeune homme reçoit avant son initiation et qui participe avec la lance de son identité (Evans-Pritchard, 1956). Encore faut-il s'entendre sur le terme "identification". Evans-Pritchard construit sur cette notion sa théorie du sacrifice chez les Nuer : le sacrifice animal venant en compensation des fautes individuelles ; théorie ethnocentrique qui a été à juste titre critiquée (de Heusch, 1986). S'appuyant sur la psychanalyse, Beidelman (1966) souligne pour sa part qu'il s'agit en ce cas nuer d'un bœuf, symbole de la sexualité réglée socialement et soumise aux impératifs agnatiques, et non d'une vache, qui symbolise pour sa part les valeurs agnatiques du lignage, ni d'un taureau dont la sexualité est considérée comme non contrôlée socialement et perturbatrice ; il rappelle à ce propos que la lance confiée au jeune homme en cette même occasion sert à castrer le taureau avant qu'il ne soit sacrifié.

Retenons de l'analyse de Beidelman la prise en compte de la sexualité animale dans les faits de classement et d'identité, mais pour noter aussitôt qu'en Ankole (Uganda) par contre c'est avec un taureau qu'est identifié le propriétaire du troupeau, chef de famille ; ce taureau est sacrifié à sa mort et sa peau servira de couverture de lit à son fils aîné ; les relations sexuelles humaines ne sont considérées comme fécondes que si elles ont lieu sur cette peau de taureau (Elam, 1973).

En fait, comme il est de règle dans les classifications, les classes ainsi constituées ne sont significatives que dans le contexte taxonomique global ; j'y reviendrai bientôt à propos de l'exemple d'Ankole qui vient d'être rapidement introduit. Examinons auparavant des formes de classement

et d'identité autrement plus complexes, celles qui parmi ces "peuples des vaches" organisent l'ensemble de la vie sociale en fonction des codes pastoraux.

Le glissement que je viens d'opérer de la notion de classification à celle de code n'est pas neutre et il n'y a pas recouvrement de ces deux notions : si le code introduit un ordre classificatoire dans le monde des animaux domestiques et de leurs produits -le lait, le sang, la viande qui doivent être consommés selon un certain ordre ; la traite qui sera effectuée par les femmes ou par les hommes, etc.- cet ordre repose aussi sur une série de prescriptions et d'interdits en fonction desquels s'organise l'ordre social : bon pour penser, l'animal domestique, comme le notait Tambiah, est aussi bon pour interdire.

Au niveau des représentations, les "peuples des vaches" se considèrent en tant que tels parce qu'une prescription religieuse, définie par les mythes d'origine, justifie leur relation particulière avec les bovins qui en exclut d'autres groupes sociaux, voire certaines catégories sociales (Bonte, 1985a). Dans un contexte régional où les distinctions ethniques sont loin d'être claires, les Maasai, à travers les mythes d'origine des hommes et du bétail, justifiant par ailleurs le "bon usage" du bétail -il ne doit pas servir de nourriture mais est destiné au sacrifice-, se distinguent des chasseurs Torrobo avec lesquels ils vivent, des agriculteurs voisins Il Meek, et ils distinguent aussi au sein de leur propre société les hommes des femmes, seuls les premiers ayant su faire preuve de leur qualité à recevoir le bétail, don surnaturel, et à l'entretenir (Galaty, 1982).

L'efficacité symbolique de ces représentations joue pleinement par l'intermédiaire chez les Maasai des codes alimentaires qui sont étroitement liés aux codes sexuels. Il s'agit d'une société à classe d'âge où la catégorie des jeunes guerriers *il murrān*, gardiens et protecteurs des troupeaux, occupe un place centrale. L'entrée dans le grade d'âge, et le parcours qu'il introduit, sont ponctués d'une série de rituels qui sont marqués par la rupture brutale du jeune homme à l'égard de l'alimentation domestique -interdiction de boire du lait du troupeau familial ou du lait traité par les femmes initiées qui leur sont interdites sexuellement-, par de nouvelles pratiques de consommation -les "fêtes" et rituels de consommation de la viande fondés sur le partage égalitaire- jusqu'à la réintégration de l'individu dans l'univers pastoral et domestique, par le mariage et la constitution d'un troupeau personnel. Codes alimentaires et codes sexuels, étroitement associés aux valeurs pastorales, organisent ainsi le cycle de vie et la structure interne de la société (Arhem, 1989).

Les chasseurs Torrobo sont identifiés dans la société Maasai aux femmes, dans la même relation hiérarchisée aux

hommes éleveurs⁽⁴⁾. L'animal domestique se révèle particulièrement bon pour penser les différences sexuelles et produire, à travers une série d'interdits, la hiérarchie des sexes. Dans les sociétés interlacustres voisines, organisées dans le cadre de royautés sacrées, ces relations hiérarchiques projetées de l'animal sur l'homme apparaissent comme le fondement des hiérarchies sociales (Bonte, 1991).

Les sociétés africaines interlacustres reposent sur l'opposition de deux groupes sociaux, où l'on a parfois vu à tort des groupes ethniques, éleveurs tutsi ou hima, agriculteurs iru ou hutu. Les codes pastoraux jouent un rôle essentiel dans cette distinction : non seulement les agriculteurs étaient pratiquement exclus de l'accès au bétail, mais encore les éleveurs ne consommaient de produits agricoles qu'en des circonstances précises et exclusivement sous forme liquide⁽⁵⁾. J'ai tenté de montrer le rôle que ces mêmes codes jouaient dans l'armature politique des royaumes. Le roi est symboliquement associé au taureau, le royaume aux vaches et il est le garant, par l'efficacité des rituels de la royauté sacrée, de la possession des troupeaux bovins qui lui sont étroitement associés.

Les interdits concernant le bétail se sont considérablement renforcés en comparaison des "peuples de la vache" voisins, Nuer ou Maasai. Chez ceux-ci la femme était exclue de la possession des bovins, mais au sein de la famille polygynique elle recevait de son époux le bétail pour l'entretien de ses enfants -qui en héritaient- et elle avait la responsabilité de la traite. Dans le royaume d'Ankole (Elam, 1973), les femmes hima sont systématiquement exclues de l'accès au bétail par une série de rituels, le moment décisif étant celui de leur puberté et de leur mariage. Elles n'ont pas le droit de traire et doivent aux fins de disposer du lait d'une vache passer par un homme : traire pour une femme est assimilé aux relations sexuelles et ouvre droit à celles-ci. De fait, comme les droits sociaux sur le bétail chez les "peuples de la vache", les droits sexuels sur les femmes peuvent être partagés au sein du groupe domestique ou du groupe de voisinage dont ils scellent l'unité. Au prix d'une forte dégradation de la condition féminine, la circulation des femmes joue en quelque sorte le même rôle que les "relations de bétail", dont je reparlerai bientôt, chez les "peuples de la vache". Les femmes hima sont symboliquement et socialement

assimilées aux agriculteurs iru : durant leurs règles elles ne peuvent d'ailleurs consommer que des produits agricoles.

Concluons sur ces premières analyses : l'animal domestique est bon pour penser et bon pour interdire, c'est à dire qu'il intervient, à partir de classifications de l'animal lui-même ou de ses produits, le lait, la viande, le sang, etc., pour classer et identifier les groupes humains à travers une série de codes qui établissent les distinctions et créent les identités. Rien là cependant de totalement original : l'animal domestique joue dans le monde humain le rôle que jouent généralement les référents naturels, végétaux et animaux sauvages, matière à penser les relations humaines dans les mécanismes de la "pensée sauvage". L'originalité de l'animal domestique est autre, dont témoigne par exemple l'étroite association des codes alimentaires pastoraux et des codes sexuels chez les Maasai, ou encore la symbolique sexuée de la traite chez les Hima : l'animal domestiqué inscrit directement l'homme dans le monde animal dont il partage en l'occurrence dans la plus étroite proximité les attributs, la sexualité, la fécondité et des éléments substantiels, le lait, le sang, etc. Il me semble qu'au sein de la matière vivante, cette proximité sans précédent entre l'homme et l'animal va faire de celui-ci, sous sa forme domestique, l'objet d'investissements symboliques particuliers.

Revenons rapidement à ce propos sur les Maasai. Les concepts d'être humain et d'animal domestique, en la circonstance confondus, s'inscrivent dans une catégorisation du vivant animal qui les oppose aux animaux sauvages *ing'uesi*, ceux-ci se subdivisant en *ilowwarak*, animaux prédateurs, qui fournissent le véritable contrepoint au concept d'être humain, et en *ilchangit*, animaux sauvages herbivores occupant une position intermédiaire (Arhem, 1989). C'est dans le cadre de ce système d'opposition que s'effectue la conjonction des êtres humains et de leur bétail bovin : "Les gens exemplaires sont comme leur bétail (*cattle*) dans la mesure où ils vivent en communauté, sont pacifiques et ne chassent pas pour vivre. Selon les Maasai, le bétail incarne les vertus de l'humanité" (Arhem, 1989 : 10).

Si en définitive les animaux domestiques fonctionnent comme l'ensemble de la nature pour produire du sens permettant de penser et d'organiser l'humain et le social, ils apportent aussi des sens nouveaux dans la mesure où la reproduction animale et la reproduction humaine obéissent à

(4) "Women correspond to Torrobo both in structure and content for both lost an independent economic source through slaughter and gluttony, the domestic precursor of wild animal fleeing from their unsympathetic mode of integration in both case. Torrobo were led to pursue and kill their game, women to live off the generosity of men. From states of autonomy and equivalence with Maasai men, both Torrobo and women shift to state of implicit subordination and complementarity. The mythical relationship between God and the Torrobo or woman is the same for both disobey God through their self-interest... Both are subsequently in state of defavor with God in contrast to the favored male Maasai" (Galaty, 1977 : 181).

(5) Bière de banane ou de sorgho.

des lois identiques et en l'occurrence aux mêmes nécessités de socialisation. Ce point de départ nous permettra de dérouler la piste de l'explication des valeurs spécifiques qu'est amené à prendre le bétail dans les sociétés humaines.

Reproduction, circulation, offrande : la production du lien social

Partons à cet égard du plus évident, le rôle que joue le bétail dans nombre de sociétés pastorales et agro-pastorales, africaines en particulier, pour définir et organiser les relations sociales. L'exemple le plus clair est celui de la prestation matrimoniale, versée en bétail, qui intervient pour régler le flux de l'alliance et s'inscrit dans les différents types de régulation du mariage que connaissent ces sociétés.

En fait, les études formalistes des systèmes de parenté et d'alliance dans lesquelles s'inscrivent ces prestations matrimoniales ont sans doute masqué l'essentiel, à savoir que la circulation du bétail au moment du mariage n'est le plus souvent qu'un aspect d'un vaste mouvement de flux des animaux domestiques sur lequel se règle la reproduction sociale. L'ouvrage qu'a consacré Almagor (1978) aux "relations de bétail" chez les Dassanetch du sud de l'Ethiopie apporte à ce propos un nouvel éclairage.

Chez les Dassanetch, mais d'une manière ou d'une autre la leçon serait la même dans les autres sociétés pastorales d'Afrique de l'Est, le rythme de la vie d'un individu est ponctué d'une série de rituels à l'occasion desquels circulent des bovins ; ces relations sont désignées d'un nom générique, *lil metch* ; elles permettent de construire parallèlement un troupeau et une famille. L'intérêt du travail d'Almagor n'est pas seulement de nous éclairer sur une situation somme toute assez commune dans des sociétés de ce type (Bonte, 1977), mais aussi de souligner comment, en définitive, les relations de parenté et d'alliance humaines sont subordonnées à cette circulation du bétail : "La parenté effective s'exprime à travers les droits sur le bétail ; le classement des parents effectifs d'un individu, en tant qu'ils s'opposent à ceux qui sont distants ou membres de catégories de parenté, est constamment redéfini selon des conjonctures" (Almagor, 1978 : 198), ces conjonctures dépendent en dernière analyse de la circulation effective du bétail.

Le fait que puissent se conjuguer ainsi, non seulement symboliquement mais aussi concrètement, dans la production du lien social, la reproduction animale et la reproduction sociale -mais la première n'est-elle pas tout autant

sociale quand il s'agit de domestication ?- apparaît comme un développement nouveau des conclusions auxquelles nous étions parvenus au terme du premier paragraphe. Elles nous orientent aussi vers de nouvelles perspectives qui ont trait cette fois à la mort de l'animal domestique, moment qui distingue concrètement, sinon symboliquement, la reproduction animale de la reproduction humaine.

S'ouvre alors un nouveau domaine de réflexion concernant l'animal domestique que nous pourrions résumer en quelques mots : existe-t-il de mise à mort de l'animal autre que sacrificielle et rituelle? Autrement dit le sacrifice est-il un rituel qui distingue les sociétés d'éleveurs d'animaux domestiques des sociétés qui entretiennent avec l'animal un autre type de relation (chasse en particulier)? Autrement dit encore est-il d'autre type de mise à mort de l'animal chez les éleveurs que sacrificielle ? Quelles conclusions enfin en tirer quant à la nature de la domestication et aux valeurs que prend dans ce contexte l'animal ?

Sous réserve d'un inventaire général, il semble bien que la notion de sacrifice animal émerge dans des sociétés qui pratiquent la domestication animale. Certes, dans les sociétés africaines, les animaux sauvages peuvent être intégrés dans le schéma sacrificiel (de Heusch, 1986), mais dans un contexte, que j'ai évoqué à propos des Torrobo et des Maasai, où la chasse et les chasseurs sont intégrés dans les sociétés pastorales ou agro-pastorales à divers degrés. J'adhérerai volontiers à la thèse développée par Zemléni (*in* Cartry, 1987) qui oppose l'idéologie du chamanisme partagée par de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs et les systèmes symboliques et rituels propres aux sociétés pratiquant le sacrifice animal. Sacrifice et domestication animale entretiennent quoi qu'il en soit un lien étroit.

Sans reprendre l'analyse d'ensemble de la théorie anthropologique du sacrifice (Bonte, 1992) qui a joué un rôle essentiel, depuis les origines, dans la constitution de la discipline, je m'arrêterai un moment sur les positions de Lévi-Strauss qui inscrivent cette analyse dans les mécanismes plus généraux de la "pensée sauvage". Il oppose le classement rigoureux de la pensée totémique quand elle procède au classement des espèces animales et végétales, aux principes du système sacrificiel qui, privilégiant le principe de substitution⁽⁶⁾ admet toujours un passage continu entre les termes. Le sacrifice ne peut donc représenter qu'un "discours particulier, et dénué de bon sens quoiqu'il soit souvent proféré" (1962a : 302).

⁽⁶⁾Lévi-Strauss cite à ce propos l'exemple bien connu des Nuer qui, quand ils ne disposent pas d'un bœuf à sacrifier, utilisent à cette fin un concombre sauvage.

L'opposition qu'établit Lévi-Strauss entre système de classification "totémique" et système sacrificiel est à retenir, même s'il est difficile d'adhérer à toutes les conclusions qu'il en tire quant à la nature du discours sacrificiel. Cette opposition m'inspire une hypothèse de travail que je me contenterai d'introduire, faute de pouvoir la développer dans le cadre restreint de cette communication. Le "principe de substitution" auquel fait référence Lévi-Strauss ne peut se comprendre que par la proximité particulière, consubstantielle, qui existe entre l'animal domestique et l'être humain, et qui fait du premier une matière pour penser et interdire dont j'ai déjà, dans le paragraphe précédent, souligné les particularités par rapport aux autres référents naturels. Cette proximité qui rend l'animal domestique apte à penser et à reproduire la société humaine (relations de bétail) explique aussi sa capacité à reproduire celle-ci dans sa relation avec le monde surnaturel garant ultime de la reproduction sociale. Dans la plupart des sociétés africaines que nous avons évoquées, le bétail est obtenu de manière surnaturelle et permet de reproduire la relation du monde humain et du monde surnaturel. D'une manière ou d'une autre, cette idée que le sacrifice animal permet d'établir une relation avec le monde des dieux se retrouve dans le monde indo-européen ou sémitique et s'inscrit dans les grandes religions monothéistes.

Nous retrouvons là sous une autre forme la question que nous nous posons initialement : l'animal domestique se trouve investi de valeurs spécifiques parce que sa proximité consubstantielle avec le monde humain lui permet non seulement de penser et d'organiser celui-ci mais encore et surtout de penser et d'organiser les relations entre le monde humain et le monde surnaturel. Le principe de substitution qu'évoque Lévi-Strauss est donc effectivement constitutif du système sacrificiel mais sans qu'on puisse le réduire à une sorte de "défaillance logique" ; il apparaît bien au contraire comme une conséquence du fait que la proximité consubstantielle entre l'homme et l'animal qu'instaure la domestication animale, rend l'animal apte à incarner l'ensemble des valeurs de la reproduction sociale, démographique, économique, culturelle et religieuse. Que cette mise en scène rituelle intervienne à propos de la mort de l'animal n'est qu'une conséquence des valeurs qui ont été précédemment investies en ce domaine.

La mort de l'animal domestique remet en question toutes les frontières entre l'homme et la nature et entre l'homme et la surnature. Elle apparaît en conséquence comme un moment privilégié de la reproduction sociale, de la production du lien social et celle de l'identité individuelle. Dans nombre de sociétés la mort de l'animal ne peut être que rituelle et sacrificielle, s'opposant à une consom-

mation exclusivement alimentaire qui apparaît comme se situant aux antipodes de l'humanité.

Production du lien social

Le cas du sacrifice grec mérite d'être rappelé qui inscrit le sacrifice au cœur de la constitution de la *polis* : le partage des viandes sacrificielles définit plus que tout autre rituel ou pratique l'égalité des citoyens ; la création d'une nouvelle cité implique le déplacement du feu sacrificiel et de la marmite dans laquelle sont cuites les viandes offertes aux dieux. La cuisine du sacrifice offre le modèle le plus efficace de l'ordre de la cité (Détienne et Vernant, 1979). Dans les sociétés africaines que nous avons précédemment évoquées, le sacrifice et le partage des viandes sacrificielles contribuent de même à la définition des groupes sociaux concernés par les mêmes rituels : on a pu ainsi montrer que chez les Nuer les groupes qui se définissaient en terme agnatique, les fameux lignages qu'identifie Evans-Pritchard, fonctionnent essentiellement comme des groupes rituels dont la fonction ultime se réalise au moment des sacrifices animaux (Verdon, 1982).

(Re)production de l'identité individuelle

L'un des champs, que je ne considère pas comme mineur, de l'activité sacrificielle concerne la (re)production individuelle. Production de l'individu quand il s'agit dans les sociétés musulmanes anciennes du sacrifice *ʿaqiqa*, effectué quelques jours après la naissance, associé à l'imposition du nom, au rasage des cheveux du nouveau-né, et peut-être autrefois à la circoncision. Dans un rituel plus englobant, le sacrifice musulman ibrahimien, effectué chaque année à l'occasion de la fête de l'*ʿAyd al-kabir*, renouvelle le sacrifice du premier né (Isaac pour les Juifs, Ismaʿil pour les Arabes) d'Ibrahim (Abraham) auquel Dieu substitue un bélier. (Re)production dans les multiples sacrifices accompagnant les thérapeutiques individuelles dans le monde africain, parfois profondément imprégnés par l'islam. Dans le *zar* ou d'autres formes de sacrifices thérapeutiques africains, mais l'on pourrait aussi évoquer le vaudou et d'autres syncrétismes, l'animal sacrifié s'inscrit dans une procédure thérapeutique qui "libère" l'individu des forces surnaturelles qui le perturbent.

Substitution veut dire parfois identification entre l'animal et celui pour (par) lequel il est sacrifié, sans que réside là l'esprit du sacrifice. Car l'animal par destination est une victime sacrificielle. L'identification entre l'homme et l'animal n'est qu'une conséquence de ce postulat premier. Chez les Nuer, comme en Grèce ancienne, ou encore en islam et dans le judaïsme, il n'est d'autre abattage que rituel et l'on ne peut manger la viande d'un animal qui n'a pas été rituellement abattu. S'agit-il encore de sacrifice

quand il s'agit simplement de préparer les viandes consommables, *casher* ou *halal*? Je le pense personnellement dans la mesure où les schémas de pensée sont les mêmes.

Revenons à ce propos au sacrifice musulman (Bonte, 1993 a et b, 1994a). Deux déterminations s'exercent simultanément pour justifier les nécessités de l'abattage rituel. La première inscrit la prescription sacrificielle dans un système plus vaste qui définit ce qui est licite et illicite dans les comportements alimentaires : certains types d'animaux sont interdits (porcs, carnassiers) ainsi que certains types de transformation de l'animal vivant en animal mort. Le sacrifice est la règle, mais sont aussi permis les animaux vivant en milieu marin, purs par définition, ou encore séchés par le soleil comme les sauterelles. La seconde, qui réserve la part de Dieu, le sang en l'occurrence, qui doit être versé avant la consommation de la viande, est plus complexe car la préservation de la part de(s) Dieu(x) définit aussi une frontière entre l'humanité et l'animalité, frontière floue en islam où l'âme animale ne se distingue guère substantiellement de l'âme humaine, rigide dans le christianisme qui a incarné dans le fils de Dieu fait homme la substance du sacrifice.

Explorer tous les attendus qui mènent du sacrifice animal au sacrifice divin, humain en outre du moins symboliquement dans le cas du christianisme, nous entraînerait trop loin, qu'il nous suffise d'en tirer la conclusion, évidente dans le cas du christianisme, de la consubstantialité -le sang et le corps du Christ- qui préside fondamentalement à l'idée sacrificielle dont elle détermine les codes et l'efficacité, nonobstant les continuités qui peuvent intervenir et le principe de substitution qui détermine constamment le discours sacrificiel.

Le schéma sacrificiel qui préside à la mort de l'animal met clairement en évidence le contenu de la notion de proximité que nous avons vue mise en œuvre dans l'utilisation de l'animal domestique pour penser, classer et identifier l'humain : cette proximité tient à des représentations de la consubstantialité potentielle entre l'animal domestique et l'être humain. En d'autres domaines, qui touchent aussi aux fondements de la domestication, cette consubstantialité peut être éprouvée et analysée, je pense en particulier aux travaux sur l'allaitement féminin des animaux (Milliet, 1987) qui soulignent de même la nouvelle relation qui s'instaure à cette occasion entre l'homme et l'animal à propos d'une substance-clé, le lait (Bonte, 1994b).

Conclusions

Qu'il me soit permis, dans la perspective synthétique que j'ai volontairement choisie pour cette communication d'en résumer en quelques propositions les conclusions provisoires.

- La notion de domestication sous laquelle on a jusqu'à présent inscrit la relation nouvelle entre l'homme et l'animal issue des processus de "néolithisation", demande à être décryptée d'un point de vue anthropologique. Je proposerai de la remplacer par celle de "socialisation" qui induit, s'agissant du traitement de l'animal, la notion d'une proximité et d'une consubstantialité entre l'homme et l'animal "domestiqué". On notera au passage que ces deux notions sont celles qui dans les perspectives nouvelles ouvertes par les travaux de F. Héritier définissent un nouveau champ d'étude de la parenté humaine, c'est-à-dire des processus de reproduction de la société (Bonte, 1994b). Dégagée du cadre formaliste des études sur la parenté, l'anthropologie s'achemine vers la prise en compte des processus qui inscrivent celle-ci dans le flux des substances, le sperme, le sang, le lait, l'os, etc., à partir desquelles s'inscrivent les configurations symboliques qui définissent en dernière analyse la production et la reproduction des individus et des groupes humains.

- La proximité qui s'établit à l'occasion de la "domestication" entre l'animal et l'homme peut d'autant plus être traduite en ces termes de consubstantialité que la reproduction animale et la reproduction humaine (sexualité, fécondité, procréation, lactation) obéissent aux mêmes lois et que, dans une certaine mesure, dans les sociétés pastorales reproduction animale (troupeaux) et reproduction humaine (famille) peuvent ressortir des mêmes mécanismes.

Ce champ de correspondance est encore largement inexploré, à quelques exceptions près (allaitement féminin des animaux) ou n'est pas défini en tant que tel. Ces correspondances sont cependant explicitées dans une série de pratiques sociales qu'ont étudiées les anthropologues : relations de bétail, sacrifice, etc. On notera dès à présent un point important : ces correspondances dessinent une frontière floue et mouvante entre l'animal domestique et l'être humain. Dans nos sociétés occidentales modernes ce flou est loin d'être levé comme le signifient un certain nombre de pratiques et représentations contemporaines quant à la mort et aux autres usages de l'animal.

- Dans les systèmes taxonomiques, qu'ils ressortissent d'une pensée sauvage ou d'une raison moderne qui en relève pour une part⁽⁷⁾ l'animal domestique occupe de ce fait une

⁽⁷⁾Sans même parler des systèmes d'interdits à base religieuse, du *casher* ou de l'*halal*, qu'on se réfère aux varia sur la consommation de la viande de cheval, les cuisses de grenouille, les escargots, le foie d'oie, etc., sans parler des réminiscences modernes du licite ou de l'illicite qui dans le meilleur des cas opposent les végétariens et les mangeurs de viande, raison scientifique à l'appui, ou de manière plus inquiétante se font les défenseurs des animaux d'abattoir, ou des moutons abattus par un islam trop présent dans nos cités !

place à part dans la mesure où il produit des significations particulières. Il permet certes de classer, distinguer et identifier les groupes humains de manière analogue à ce que produisent les référents au monde naturel dans son ensemble : le processus cognitif de domestication de la nature ayant pour finalité en ce domaine de penser l'humain. Mais il ajoute des sens nouveaux à ces processus dans la mesure où la proximité consubstantielle entre l'être humain et l'animal domestique rend apte celui-ci à exprimer les valeurs sur lesquelles repose la société humaine. Si dans le vocabulaire indo-européen par exemple, l'animal domestique n'est pas la source initiale de la valeur, il en définit les conditions de réalisation et le vocabulaire indo-européen en garde la marque dans ses développements sémantiques (Bader, 1978).

• Les conditions sous lesquelles ces significations particulières de l'animal domestique en font une source de valeur se manifestent clairement non dans les conditions d'accumulation du bétail à des fins économiques et sociales, mais plutôt à l'occasion de la mise à mort de l'animal domestique dont j'ai souligné le contexte généralement rituel. Le degré de généralité de ces mises à mort rituelles et sacrificielles, qui opposent en outre sociétés de chasseurs et sociétés d'éleveurs, reste à établir. Dans tous les cas attestés, cependant, il est clair que la valeur ultime de l'animal domestique se manifeste en ces occasions où il révèle sa destination : non pas servir à la consommation

humaine, à l'alimentation, les mythes s'en démarquent même le plus souvent de manière claire, mais remplir ses fonctions d'objet rituel dont l'usage sacrificiel atteste de l'efficacité de l'ensemble des fonctions qu'il remplit dans la société humaine. Cet usage sacrificiel rend la logique taxonomique non pas inopérante, j'ai tenté de montrer tout le contraire dans le premier chapitre de cette étude, mais productrice de sens qui débordent le cadre dans lequel elle s'inscrit généralement : l'opposition qu'établit Lévi-Strauss entre la pensée taxonomique et le système sacrificiel trouve là sa justification. Elle correspond aussi à l'efficacité de ce système sacrificiel qui continue à occuper une place majeure dans nos Raisons occidentales.

• Faut-il souligner pour conclure que ces analyses contribuent à définir une nouvelle théorisation de la notion de valeur, qui sans se désengager véritablement de la conception marxienne, en abandonne définitivement le contenu économiste. La valeur d'usage de l'animal domestique correspond exclusivement au système de représentations qui lui permet d'exprimer symboliquement et concrètement l'ensemble des conditions de reproduction de la société humaine ; ce système en définit éventuellement la "valeur d'échange", qu'il s'agisse du rôle qu'il peut jouer dans les relations de bétail des sociétés pastorales africaines, ou encore de la manière dont il a pu se conjuguer avec la notion de capital dans les sociétés occidentales précapitalistes.

Bibliographie

- ALMAGOR U., 1978.— *Pastoral Partners. Affinity and bond-partnership along the Dassanetch of South-West Ethiopia*. Manchester University Press, Manchester.
- ARHEM K., 1989.— Maasai Food Symbolism. The Cultural Connotations of Milk, Meat and Blood in the Pastoral Maasai Diet. *Anthropos*, 84 : 1-23.
- BADER F., 1978.— De 'protéger' à 'razzier' au néolithique indo-européen : phraséologie, étymologies, civilisation. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, LXXIII (1) : 103-219.
- BARTH F., 1964.— Capital, Investment and the social structure of a pastoral nomad group in South Persia. In : R. Firth and B.S. Yamley éd., *Capital saving in Peasant Societies*, Aldine Publishers Cie, Chicago.
- BEIDELMAN T.O., 1966.— The Ox and Nuer Sacrifice. *Man* 1 (ns) : 453-467.
- BENVENISTE E., 1969.— *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Editions de Minuit, Paris
- BONTE P., 1975.— Cattle for God : an Attempt at a marxist analysis of the religion of East African Herdsmen. *Social compass*, XXII (3-4) : 381-396.
- BONTE P., 1977.— Troupeaux et familles chez les éleveurs sahéliens. In : *Les systèmes pastoraux sahéliens*. FAO, Production végétale et protection des plantes, 5 : 43-87.
- BONTE P., 1978.— Aïnés et Prophètes. Religion et classes sociales chez les éleveurs d'Afrique de l'Est. In : *L'apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions*, Paris, CES (Travaux et documents), 53-78.
- BONTE P., 1979.— Pastoral production, territorial organisation and kinship in segmentary lineage societies. In : P. Burnham and R.F. Allen, *Social and Ecological Systems*, London, ASA 18, Academic Press : 203-254.
- BONTE P., 1981.— Marxist theory and Anthropological analysis. The Study of Nomadic Pastoralist Societies. In : J.S. Kahn and

- J. Llobéra.– *The Anthropology of Precapitalist Societies*. Macmillan Press, London : 22-56.
- BONTE P., 1985a.– Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est. *L'Uomo*, IX (1-2) : 121-147.
- BONTE P., 1985b.– Faits techniques et valeurs sociales : quelques directions de recherche. *Techniques et Culture*, 5 : 19-48.
- BONTE P., 1991.– 'To Increase Cows, God Created the King' : The Function of Cattle in Interlacustrine Societies. In : J. Galaty and P. Bonte. *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press : 62-86.
- BONTE P., 1992.– Le sacrifice animal. Essai sur un thème anthropologique. In : *Ethno-archéologie. Justification, Problèmes, Limites*, Juan-les-Pins, Editions APDCA : 293-306.
- BONTE P. et BRISEBARRE A.-M., 1993a.– Sacrifice et/ou abattage rituel en islam. In : A.-M. Brisebarre and A. Gokalp, *Le sacrifice musulman. Espaces et temps d'un rituel*, Rapport Action concertée "Anthropologie", Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche : 35-53.
- BONTE P., 1993b.– Symboliques et rituels de protection. Le sacrifice *r'argiba* dans la société maure. In : A.-M. Brisebarre and A. Gokalp, *Le sacrifice musulman. Espaces et temps d'un rituel*, Rapport Action concertée "Anthropologie", Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche : 103-120.
- BONTE P., 1994a.– Quand le rite devient technique. Sacrifice et abattage rituel dans le monde musulman. *Techniques et Culture*, 21 : 79-96.
- BONTE P., 1994b.– Le sein, l'alliance, l'inceste. In : "Mémoires lactées. Blanc. Bu. Biblique : le lait du monde", *Autrement*, 143 : 143-156.
- CARTRY M. éd., 1987.– *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*. PUF, Paris.
- DÉTIENNE M. et J.-P. VERNANT, 1979.– *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Gallimard, Paris.
- ELAM Y., 1973.– *The Social and Secual Roles of Hima Women. A Study of Nomadic Cattle Breeders in Nyabushozi County, Ankole, Uganda*. University Press, Manchester.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1956.– *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford.
- GALATY J., 1977.– *In the Pastoral Image : the Dialectic of Maasai Identity*. PhD Dissertation, University of Chicago.
- GALATY J., 1982.– Being 'Masai' ; being 'people of cattle' : ethnic shifters in East Africa. *American Ethnologist*, 9 (1) : 1-20.
- GOLDSCHMIDT W., 1972.– The Operation of a Sebei Capitalist : a contribution to economic anthropology. *Ethnology*, 3 : 187-201.
- HEUSCH L. de, 1986.– *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- LEACH E., 1964.– Anthropological Aspects of Language. Animal Categories. Verbal Abuses, In : E.H. Lenneberg, *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press : 23-63.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1962a.– *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1962b.– *Le totémisme aujourd'hui*. PUF, Paris.
- MILLIET J., 1987.– Un allaitement insolite. In : J. Haynard et R. Kaehr, *Des animaux et des hommes*, Neuchatel, Musée d'Ethnographie : 87-118.
- TAMBIAH S.J., 1969.– Animals are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology*, 8 : 423-459.
- VERDON M., 1982.– Where have all their lineage gone? Cattle and descent among the Nuer. *American Anthropologist*, 84 : 566-579.

Discussion

A. Zucker.– Parler de consubstantialité au nom d'analogies ou d'homologies, qui sont en fait partielles, me semble excessif. C'est supposer une identification de l'homme avec l'animal qui, surtout dans le sacrifice, apparaît déplacée. C'est en outre ramener à un dogme très théorique et très connoté des manipulations symboliques très diverses et souvent ambiguës.

P. Bonte.– Le malentendu me semble complet sur la notion de "consubstantialité". j'ai d'ailleurs parlé de "proximité consubstantielle". Il s'agit d'un traitement symbolique de

cette notion de substance que l'on retrouve à l'identique dans les codes pastoraux et dans le traitement de la parenté humaine (cf. sur ce point les travaux de F. Héritier), traitement qui loin de reposer sur des analogies ou homologies partielles est souvent développé dans un vaste système cosmologique médiatisé par les codes alimentaires africains. Mon analyse du sacrifice, loin de reposer sur l'idée d'identification entre l'homme et l'animal s'en démarque de manière critique. Le principe de substitution que Lévi-Strauss identifie dans la pratique sacrificielle me semble par contre avoir une valeur heuristique certaine.