

1. Chasse et sacrifice

Suspendue entre biologie et culture, souvent tiraillée par l'influence de l'une ou de l'autre tendance, à savoir le "structurel" et le méta- ou extra-structurel, la notion d'"hominisation" se trouve à présent dans une situation bien incommode et délicate.

Elle occupe une place décisive entre deux disciplines dont les frontières ne coïncident pas parfaitement: l'anthropologie et la préhistoire.

Culpabilisée depuis longtemps pour avoir tenté de conjecturer un cycle universel du progrès, celle-là hésite toujours à revenir sur la terrain de l'anthropologie des origines. Celle-ci, en parcourant les couloirs de l'anthropologie comme le visiteur ceux d'une exposition d'outils, essaie de transférer certains modèles tirés du vivant culturel à son terrain d'exploration, lequel ne cesse de poser, partiellement du moins et de façon plus ou moins inavouée, les grandes questions des origines.

Souvent, dans de telles tentatives, sont présentés comme déterminants un certain nombre de traits stratégiques, pratiques ou relations à la fois matérielles et sociales qui auraient des pouvoirs évolutifs spéciaux, des vertus sociogénétiques éminentes.

Tel serait le cas du passage d'un type d'alimentation à un autre, notamment du régime végétarien propre aux primates des zones de forêt et de savane à l'alimentation carnée des différentes formes d'*Homo erectus*.

Les hommes seraient devenus tels par un double dispositif, biochimique et sociologique, lié, en tout cas, à la même métamorphose alimentaire. La consommation de protéines nobles et surtout de gras non saturés, capables d'enrichir et de perfectionner la structure des cellules nerveuses, serait à l'origine d'un dévelop-

pement radical des capacités cérébrales, tandis que la recherche et l'acquisition du gibier aurait concouru à la mise en place de systèmes sociaux complexes: il fallut diviser le groupe en parties spécialisées de sorte que chaque membre eût un rôle fonctionnel par rapport à la production de nourriture et au renouvellement démographique (Ardrey 1976: 52-53).

Les pratiques de partage social de la viande progressent en fonction de l'organisation socio-technique de la chasse, dont elle est d'ailleurs un complément: dans chaque groupe, les spécialistes de la capture des animaux, peu nombreux, agissent comme des organes d'acquisition et procurent à tour de rôle la nourriture nécessaire à tous. Les femmes et leur progéniture ainsi que les vieillards inactifs reçoivent à chaque fois en partage une nourriture de la plus haute valeur énergétique.

À travers le réseau stratégique de distribution des ressources protéiques, tout un système formel de rapports interhumains se constitue. Glynn Isaac, dans un article publié il y a cinq ans, a proposé, sur une base archéologique, un rapport théorique d'interdépendance entre le partage de la nourriture, le langage et la gestion de l'espace parmi les chasseurs préhistoriques (Isaac 1978).

"Diviser les efforts" et "unir la nourriture" sont les formules primaires par lesquelles la stabilité sociale se met à l'épreuve et se développe degré par degré au cours du Pléistocène; son complément nécessaire est précisément le partage. La société, pourrait-on commenter, se constitue en alternant l'unité et la division: elle divise les efforts et les coûts d'énergie, elle unit les aliments produits, elle redivise ces aliments dans le partage consommatoire. Au lieu d'une éthique sociétaire édifiante, au lieu d'une tendance mentale à la communication, ce serait la logique objective des avantages matériels pour la survie qui renforcerait les règles formelles du partage.

D'après Isaac, en définitive, la répartition est un trait distinctif fondamental pour expliquer l'évolution culturelle.

Les primates non humains, même s'ils se consacrent occasionnellement à la capture d'animaux pour les manger, ne les divisent pas activement entre eux; les hommes seuls pratiquent le partage de la viande d'une façon systématique et active (Isaac et Crader 1981: 37-38) Ce serait là une différence qualitative qui, dans l'échelle évolutive, marquerait de manière irréversible le clivage entre notre espèce et les autres.

Geza Teleki a contredit à plusieurs reprises cette thèse, préconçue d'après lui, en montrant que différentes espèces de

primates pratiquent systématiquement aussi bien la chasse organisée que le partage du gibier acquis par des groupes de spécialistes (Teleki 1981: 331-337). A côté des recherches de Teleki, on peut évoquer, dans le même sens, d'autres travaux aussi bien documentés qui se réfèrent aux activités cynégétiques chez les singes supérieurs (entre autres: Goodall 1976, Harding 1976). Teleki en conclut qu'il existe, entre les hommes et les autres primates, une continuité visible, tant en comportements socio-alimentaires qu'en institutions: les unes et les autres diffèrent d'une espèce à l'autre par leur degré d'intensité, non par leur nature.

On ne peut probablement pas adhérer sans réserve à ce dernier propos, parce qu'il néglige, entre autres, le fait qu'à partir d'un certain seuil d'intensité le même comportement peut changer non seulement de quantité mais aussi de qualité.

Pourtant, les connaissances actuelles sur la chasse et la distribution de la viande chez les singes supérieurs ne permettent pas d'en sous-évaluer les implications. Si l'on tient compte de ce que – du moins pour les chimpanzés et les babouins – on dispose d'abondantes descriptions quantitatives concernant l'activité de capture violente, si l'on considère que de telles pratiques ne sont pas sporadiques mais périodiquement répétées et régies par un modèle de conduite sociale constant, on ne pourra plus affirmer que l'homme est le seul primate qui tue pour vivre (Ardrey), ni même que les autres primates, en étant végétariens, ne partagent pas leur nourriture (Washburn).

(Il semble d'autre part que soit à confirmer la connexion entre alimentation carnée et partage, tant en milieu humain que parmi les singes supérieurs. Les nourritures végétales sont quasiment exemptées de normes formelles de division auxquelles, par contre, les viandes semblent soumises dans la plupart des cas.)

A partir de ces notes très sommaires, nous pouvons signaler les limites des analyses éthologiques (quelquefois psychanalytiques) portant sur les rituels de sacrifice, analyses fondées sur le concept de l'itération transposée et sublimée des actes violents auxquels les hommes se seraient livrés, dans la chasse, au cours de leur préhistoire culturelle.

Le symbolisme sacrificiel renouvellerait l'acte primordial de destruction violente et permettrait de l'expié religieusement en reproduisant, sous forme artificielle volontaire, un crime emblématique. La thèse de Walter Burkert – à vrai dire beaucoup plus détaillée dans son suggestif *Homo necans* – donne à penser que la violence reproduite dans le sacrifice ne serait pas gommée par

l'acte rituel, mais plutôt transférée dans le cadre du sacré pour surmonter un sentiment de culpabilité, transmis depuis les plus lointains massacres d'animaux. On peut en partie rapprocher ce discours de la thèse de Girard sur la fondation violente de la culture, bien que pour le premier l'expiation du crime originel ait servi à ouvrir le monde au travail profane protégé par le sacré et que, pour le second, la violence ne se dépasse pas elle-même, mais refait le sacré, est le sacré.

Il n'est pas possible de discuter ici cette théorie dans son ensemble ni même, plus précisément, le rapport qu'elle établit entre sacrifice et fondation du monde profane; il vaut mieux se centrer sur un point spécifique: la connexion entre chasse et sacrifice, le sacrifice étant conçu comme un drame symbolisant l'horreur du sang versé dans la chasse.

Le rappel des études des primatologues, dont on a vu qu'elles renversent un lieu commun anthropocentrique, nous permet d'avancer des réserves quant à la valeur des notions de culpabilité et d'expiation pour rendre compte de l'évolution cynégétique. Il nous semble que le prétendu choc émotionnel, ce sentiment honteux de violence, ne dépasse pas le niveau de la conjecture, si on songe à la probable profondeur temporelle des pratiques cynégétiques chez les primates préhumains.

Même si - ce qui est loin d'être prouvé - on acceptait comme universels les rituels cynégétiques de culpabilité connus comme "comédie de l'innocence", il serait difficile de les faire découler de façon convaincante d'un sentiment supposé d'abjection, inhérent à la cruauté de la chasse primitive.

Notre espèce a probablement disposé de méthodes de production violente déjà bien enracinées dans ses antécédents philogénétiques; elle les a adoptées et perfectionnées sans le traumatisme de la nouveauté. Loin de subir et refouler cette sorte de complexe traumatique pour une cruauté si profondément mêlée à leur nature lointaine, les cultures de chasseurs semblent soucieuses de maîtriser, par un symbolisme à efficacité cynégétique, leurs rapports avec la proie. Les actions symboliques liées à la capture et à la consommation (les tabous, les offrandes, les fêtes liées à la reproduction des espèces animales, les rites d'initiation à la chasse...) sont davantage des dispositifs projetés au-delà de l'acte technique que des expressions de crainte pour l'acte de violence consommé. En d'autres termes, elle ne jouent pas le rôle sémiotique de substitut symbolique du fait, pour le corriger, elles

ne nient pas le geste agressif par un simulacre qui le cacherait à la conscience, mais, bien au contraire, s'éloignent de l'action technique en soi pour se tourner vers des problèmes plus larges: le renouvellement des espèces animales, la réussite dans la recherche, l'entrée de nouvelles générations dans la pleine capacité productrice.

Sauf dans le complexe culturel sibérien, où l'on peut repérer, avant et après les expéditions de chasse, une intense ritualité apotropaïque, émaillée d'actes sacrificiels bien reconnaissables, les analogies entre actes sacrificiels et actes cynégétiques se révèlent particulièrement incertaines. Et d'autre part, même dans le cas sibérien avec prudence: la revue publiée par E. Lot-Falck, qui garde une valeur de synthèse sur la vie rituelle des chasseurs sibériens, ne manque pas de préciser que ces cultures mixtes (chasse-élevage) sacrifient en bonne partie, lors des rituels de chasse, des animaux élevés.

On pourrait bien sûr rappeler l'exemple classique des Pygmées, si fréquemment évoqué pour la "comédie de l'innocence" mimée à l'occasion de la capture de l'éléphant, mais il faudrait ne pas omettre quelques précisions: le rituel de la crainte et de l'expiation est alimenté, dans ce cas, par la coïncidence entre la proie et la divinité; Gor, l'éléphant, maître des animaux, puissance uranique dominatrice qui se manifeste par ailleurs sous des formes différentes, n'a pas d'équivalent zoomorphique dans beaucoup d'autres cultures de chasseurs-collecteurs; on ne peut pas dire, de plus, que le gibier courant reçoive le même traitement rituel que l'éléphant, rarement chassé. Il est vrai que, dans cet exemple et dans quelques autres, peu nombreux au demeurant, on peut noter un certain nombre d'aspects significatifs de la liturgie sacrificielle: des portions de l'animal tué sont "restituées", à la forêt, à la mer (chez les Esquimaux); le chasseur observe des précautions bien connues (tabous alimentaires, abstinence sexuelle, silence). Mais il est vrai aussi que chacun de ces éléments joue, dans la plupart des cas, un rôle opposé à celui qui justifie la fonction des éléments correspondants dans le sacrifice. Ils concourent, dans la chasse, à renforcer l'efficacité de l'action violente, à augmenter la puissance et la précision des armes, à accroître l'habileté du chasseur et à affaiblir l'animal blessé. Ils visent par contre, dans le sacrifice, à isoler la violence, minimiser l'acte sanglant et assurer le consentement de la victime. On voit poindre là, en tout relief, des difficultés qui bloquent la tentative d'assimilation entre proie et victime.

On peut aisément recourir, par ailleurs, à des exemples anthropologiques de prime évidence qui illustrent une sorte d'inertie rituelle de la capture et de la suppression de l'animal.

Le chasseur bochiman agit sans préparatifs religieux - on ne possède pas de documents attestant l'existence d'actes de purification ni la demande de pardon de la proie. Les tabous alimentaires et sexuels, notamment entre le moment où l'animal est blessé par la flèche empoisonnée et celui où il meurt (la mort peut se produire beaucoup plus tard), sont destinés à préserver la force du chasseur et à limiter la résistance de la proie. Un silence tout pratique (une attention très vigilante et mimétique) marque sa longue poursuite. Dès qu'il a tué un animal, le chasseur rentre au campement, l'air indifférent; il annonce peu après, avec une nonchalance étudiée, qu'il y a de la viande à récupérer dans la brousse et qu'il cherche une aide pour le transport. L'animal est dépecé dans une ambiance d'ironie visant, d'après Lorna Marshall et Richard Lee, à prévenir l'immodestie du chasseur, qui feint du reste de mépriser le produit de la chasse. Il n'y a là aucune trace d'appréhension ou de remords de l'acte sanglant. Bien au contraire, l'animal tué provoque une véritable excitation, une exaltation rapidement diffusées. Les espèces animales chassées sont, d'ailleurs, désignées par un terme collectif commun: *lha* 'viande' avant de l'être précisément par le nom de l'espèce. Le sang ne semble pas jouer un rôle symbolique spécial; il est recueilli et consommé, soit sur place, soit au campement.

L'entrée de l'animal déjà dépecé et divisé en sections définies, dans l'espace villageois temporaire, marque le commencement de la fête, de l'euphorie, de la "célébration" du chasseur et de la nourriture. «Lorsque les hommes entrent dans le village en balançant la viande accrochée à des perches sur leurs épaules, tous, les jeunes et les vieux, commencent la célébration» (Shostak 1982: 243). La viande, souvent, "fait précipiter" une danse de transe ou, tout simplement, des danses de joie: «Les femmes âgées dansèrent une danse de gloire en l'honneur de Petit/Qui (le chasseur, p.g.s.) qui, allongé sur un grabat, reposait» (Marshall 1976: 143). Plutôt que d'actes expiatoires ou de refoulement, on parlerait ainsi d'une sorte de culte de la nourriture et même, peut-être, d'une religion du salut dont la faim serait l'objet constant. Entre Dieu et les hommes, un dialogue ne se constitue qu'à partir de l'anxiété de ceux-ci pour leur alimentation: les deux pôles, l'angoisse de la faim et l'excitation du rassasiement, se succèdent. On verra plus loin à quel point le concept indigène de "faim" est éloigné du

nôtre. Il est bien connu, d'ailleurs, que ce n'est pas chez les seuls Bochimans que l'expression "avoir faim" signifie le désir d'une nourriture précise, justement la viande. Les deux extrêmes émotionnels, anxiété et euphorie, à côté des deux extrêmes de faim et de satisfaction, soulignent le statut spécial de la viande, son niveau de summum alimentaire, gustatif, social, que la nourriture végétale ne peut pas atteindre.

La viande excite le chant de joie au dieu (//Gauva, selon la terminologie des !Kung de Nyae-Nyae):

Chantez fort.

Maintenant nous sommes heureux,

Nos coeurs sont radieux.

Je veux mettre mes grelots

Et mon diadème à la tête

Et une plume aux cheveux

Pour montrer à //Gauva comme nous sommes heureux.

Maintenant qu'il nous a aidés et que nous avons mangé

Mon coeur est bien éveillé.

Lorsque nous n'avons pas de viande,

Le coeur est affaibli par la faim

Comme un vieillard malade.

Quand on a de la viande, il est plein de vie.

(Marshall 1976: 178)

On aurait de même du mal à noter des signes de crainte et de culpabilité dans les rituels totémiques des Aborigènes australiens, dont le symbolisme déborde largement, lui aussi, le niveau de l'action cynégétique agressive. Les rituels "d'augmentation", tels qu'ils apparaissent à travers les descriptions anthropologiques classiques, font large place à l'effusion de sang. Mais c'est le sang des officiants mêmes qui est versé, substance stimulatrice de la croissance et de la reproduction des espèces animales, puisque celles-ci en retirent un avantage biologique. C'est la régénération de la vie animale qui forme l'objet de la liturgie: opérations d'accouplement symbolique des animaux, ou des objets qui les représentent ou en constituent le siège profond d'existence pérenne.

Cette conjonction entre sang des opérateurs rituels, versé, et simulation dramatisée de la copulation animale suffirait à elle seule à nous convaincre de l'hétérogénéité substantielle entre le monde symbolique de la chasse et le monde symbolique du sacrifice.

Il est vrai que l'on tue des animaux et qu'on les partage selon des procédures sociales bien formalisées aussi bien dans le sacrifice

que dans la chasse. Mais au-delà de cette analogie, les deux formes diffèrent radicalement en ce qui concerne la place que la capture et l'abattage occupent dans la relation entre les hommes et les divinités.

Dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, l'animal, par la capture et l'abattage, entre dans une sphère humaine et instrumentale à laquelle il n'appartient pas de par son état naturel. Dans les sociétés pastorales ou agraires - là où la culture du sacrifice apparaît dominante - l'animal sort de la sphère humaine pour passer, par l'abattage et l'offrande, à un statut extra-humain, à un niveau sacré.

Dans le premier cas, la communauté, entité économique et religieuse, "prend" quelque chose qui appartient au cosmos, dans une certaine mesure à son "extérieur"; dans le second, des animaux que l'on a élevés, par là donc "humanisés", participent, comme symboles et comme valeurs, d'un complexe fonctionnel interne à la domesticité, et, produits et reproduits par ce complexe, sont transférés de ce milieu "profane" au milieu sacré, extra-humain: fumée qui se répand vers le ciel, sang qui arrose la terre.

Apparaît clairement, en outre, une opposition entre les qualités économiques des animaux conquis par la chasse, qui acquièrent une utilité vitale, et celles des animaux sacrifiés, qui doivent au contraire la perdre, opposition décisive entre ce qui est pris ou reçu (et qui se transforme en bien utile seulement s'il est détruit) et ce qui est donné, ce à quoi on renonce (et qui, détruit, déclenche une cérémonie explicite de consommation et de dissipation).

La symétrie entre le donner et le recevoir ne s'exprime pas sur le plan rituel par des institutions également symétriques. Si le sacrifice exalte de façon solennelle la volonté collective de donner (comme une exhibition spectaculaire de renoncement), il semble fort difficile de retrouver la même solennité sacrée du côté du prendre et du recevoir collectifs. Le sacrifice, en tant que remerciement pour le bien reçu, se trouve encore une fois chargé de la fonction symbolique nécessaire, par des gestes liturgiques de "compensation".

Mais on ne trouve pas trace de pareilles opérations sacrificielles de réception chez les Bochimans, qui dépendent pourtant, pour leur survie, de ce qu'ils tirent du cosmos sacré.

La philosophie bochimane reconnaît en effet une domination

divine totale sur le monde de la nourriture. Les hommes, dans le cadre d'un ordre cosmique entièrement soumis au contrôle divin, prélèvent sur les autres espèces vivantes ce dont ils ont besoin pour satisfaire leur faim. Les chasseurs prennent, et, bien que souvent aidés par Dieu, directement ou indirectement, ils ne lui donnent rien «car, disent-ils, ils n'ont rien à offrir». («Les Bochimans !Ko ne font aucun sacrifice ou offrande à *Gu/e* ou à */oa* comme signe de reconnaissance, car, disent-ils, ils n'ont rien à offrir. Ils n'offrent pas des parts de viande chassée, ni de la nourriture cueillie»; Heinz 1975: 27). D'ailleurs, Dieu «a toute la nourriture qu'il veut, il n'a jamais faim» (Silberbauer 1981: 52), il est absolument indifférent aux offrandes. Chez les G/wi étudiés par Silberbauer - sous-groupe très proche des !Ko étudiés par Heinz - la croyance semble attestée, selon laquelle le couple divin suprême, N!adima et sa femme N!adisa, s'abstiendraient de nourriture animale: «Une croyance existe selon laquelle ils (les dieux, p.g.s.) sont végétariens (et donc ne tuent pas pour vivre), et dans leur demeure il y aurait grande abondance d'eau et de plantes comestibles» (Silberbauer 1981: 53).

Cosmologie et théologie alimentaire en même temps, en cohérence - me paraît-il - avec l'absence de pratiques d'offrande et de "restitution" comparables à celles du procès sacrificiel. Peut-on expliquer par là le déséquilibre bien connu de la religiosité bochimane entre le fait qu'on implore !Kaang, déité suprême, et qu'on lui adresse plaintes et protestations, et l'impossibilité d'influencer sa volonté?

Nous disposons pourtant d'un témoignage remarquable de sacrifice - à vrai dire isolé - sacrifice sacrilège, tuerie délibérément destinée, non pas à donner au dieu, mais à l'offenser, tuerie qu'on pourrait donc, à bon droit, qualifier d'antisacrificielle. Lors d'une période exceptionnelle de pluies et d'inondations - Silberbauer nous raconte - une bande G/wi, exaspérée par le stress alimentaire, le paludisme et autres désagréments, décide d'inventer un rite pour l'occasion: tuer un caméléon pour obliger N!adima à arrêter la pluie. Le caméléon est perçu chez les Bochimans comme un animal repoussant, presque immonde, venimeux et absolument immangeable (Marshall 1976: 127; Silberbauer 1981: 74), mais particulièrement protégé par Dieu qui punit sa mort en retirant la pluie et en desséchant la terre. Les vieillards, après consultation de groupes voisins, incitent des jeunes gens (et non des adultes, pour éviter un excès de colère du dieu) à capturer et tuer le reptile qu'ils

font dépecer et clouer à terre, les pattes écartées et le ventre à l'air, afin que N!adima comprenne que l'acte est volontaire, explicitement provocateur (Silberbauer 1981: 103). Encore une fois, les correspondances apparentes avec certains traits du rituel sacrificiel (la recherche du maximum d'innocence, l'acte adressé à la divinité, etc.) peuvent égarer. Il n'y a pas concordance, en effet, dans une série d'éléments plus substantiels: la provocation sacrilège qui cherche la solution d'un drame humain à travers la colère divine, la valence alimentaire de la victime, refusée par les hommes en tant que nourriture, aimée par Dieu en tant que créature distinguée, ni aliment humain, ni aliment divin.

En définitive, la symétrie entre le "donner" sacrificiel et le "prendre" cynégétique reste imparfaite. En fait, le prendre et le recevoir cynégétiques ne marquent pas un passage entre deux mondes - le sacré et le profane - par le même écart net qu'on voit se produire dans le sacrifice.

Dans un cosmos entièrement sacré, πάντα πληρὴ θεῶν (Durkheim 1912: 220), non envahi, ou bien faiblement entamé, par des portions de profanité, la capture ne détache pas véritablement les animaux du sacré, mais produit plutôt un transfert périodique de fragments biologiques d'une section à l'autre du même système solidaire, déplacements de vie d'une espèce à l'autre, dans un environnement homogène dépourvu de ces éclatants déséquilibres de sacralité qui se manifestent dans le monde plus profondément culturalisé des éleveurs et des cultivateurs.

2. Démembrement, société, éthique

D'après tout ce qu'on vient de dire, il faudra convenir que les deux complexes, le sacrificiel et le cynégétique, sont éloignés l'un de l'autre non seulement pour de raisons de décalage historico-évolutif, mais aussi par une incompatibilité logique impossible à résorber. De plus, à part l'inversion du statut religieux - on ne reviendra plus sur ce point -, chasse et sacrifice diffèrent par le statut alimentaire qu'ils attribuent à la viande, ainsi que par le rapport entre partage et société. Dans le sacrifice la victime privée devient nourriture publique. Dans la chasse le gibier quitte une sphère publique pour devenir nourriture privée.

Il faudra s'arrêter sur cette dynamique cynégétique du partage; elle porte à notre conscience quelque chose d'élémentaire

qui se maintient peut-être dans les actes de division et de consommation, quelque chose à quoi nous avons perdu l'habitude de penser, mais qui, peut-être, ne nous est pas totalement étranger.

Dans la chasse donc, le gibier, chassé individuellement, ou bien acquis par des techniques collectives de capture, devient une nourriture à distribuer selon une formalité publique. La viande suit une chaîne de divisions successives, de plus en plus poussées, jusqu'à l'acte terminal, celui de l'assignation individuelle, de la consommation personnelle.

Le procès de distribution vise à la diffusion maximale des parts, à la pulvérisation de l'animal en une multiplicité de portions équivalentes. Son résultat final est la possession exclusive non communautaire, laquelle échappe même à la commensalité familiale :

«La viande - précise Lorna Marshall - n'est pas cuite et mangée en tant que repas familial chez les !Kung. Lorsqu'un individu reçoit une portion de viande, il la possède complètement. Il pourra la donner et la partager à nouveau, s'il veut, mais elle ne deviendra pas pour autant une propriété de la famille ou du groupe» (Marshall 1976: 302).

N'importe qui, homme, femme ou enfant en âge de le faire, pourra cuire son morceau de viande à la braise et le manger tout seul quand il voudra. Il pourra également le mettre à bouillir dans une marmite commune, où d'autres aussi font cuire leur viande, et le retirer une fois cuit. Chacun doit décider lui-même quand consommer sa part; il ne pourra ainsi ni se plaindre lorsqu'il se retrouvera sans viande, ni reprocher à qui que ce soit de manger sans partager. Cette attitude préférentielle pour le manger solitaire s'accroît en période de pénurie. Dans les conjonctures critiques, dit Polly Wiessner (1982: 77), la tendance à partager régresse: «qui trouve quelque chose à manger le consomme discrètement, sachant qu'il y aurait beaucoup de gens qui essaieraient de réclamer une part».

Si la consommation sociale du gibier lie l'un à l'autre les participants, elle le fait à condition de reconnaître et de réaliser, d'une manière extrême, l'appropriation singulière et exclusive de nourriture. Elle unit à condition de diviser.

Suivons plus en détail la métamorphose de la viande de la capture à la cuisson. Chez les Bochimans, on l'a déjà dit, la viande, divisée crue, est cuite seulement au terme de la distribution,

lorsque les parts sont devenues rations. Elle suit un trajet spatial: du lieu de la capture au campement, de la hutte du chasseur à celles des différents bénéficiaires, espaces personnels de consommation. Mais ce trajet est, en même temps, un procès à travers des étendues anatomiques et des étendues sociales.

Le "maître de la viande", chasseur ou propriétaire de la flèche qui a blessé l'animal, fait d'abord les parts qui reviennent à ses partenaires de chasse et celles qui servent de dédommagement pour le transport et le dépeçage. Si la proie est de taille, elle arrive au village déjà dépecée et nettoyée: on a sélectionné les entrailles, recueilli le sang et réduit la carcasse en sections. Il se peut aussi que la viande soit apportée sous forme de bandes de chair plus ou moins égales.

Chacun des titulaires de parts "premières", sections majeures qui seront subdivisées ensuite, fait la distribution en fonction de principes de parenté et d'amitié ou dans le cadre d'un échange de cadeaux. Dès qu'il a prélevé sa part et celle de sa famille, il assigne les autres parts, d'importance égale ou supérieure, à ses parents les plus proches: beaux-parents, frères, beaux-frères mariés, à ses partenaires d'échange*, aux nécessiteux du moment.

D'après un exemple fourni par Silberbauer, on peut calculer le poids relatif des quatre types d'attribution:

- | | |
|---|--------------|
| a. <i>assignments "économiques": compensations et restitutions</i> | 25% du total |
| b. <i>obligations parentales: aux hommes mariés, voire aux grands groupes familiaux</i> | 32% |
| c. <i>amitié, hospitalité, aides</i> | 29% |
| d. <i>assignments à sa propre famille (deux titulaires).</i> | 14% |

Si on évalue, dans l'exemple de Silberbauer, la proportion entre cette dernière portion et l'ensemble (5 kg de viande sur 70 kg utiles au total), on voit qu'elle correspond à peu près à 7%. Elle représente une fraction presque égale à celles distribuées aux autres familles et inférieure à celles données comme récompense pour le transport et pour le dépeçage.

* Voire des hommes corésidents, mais aussi, souvent, n'appartenant pas à la même bande, avec lesquels on a un rapport d'amitié commerciale, selon des règles formalisées en réseau de *partnership* binaire, dit *hxaro*, bien étudié par Polly Wiessner.

Chacun des bénéficiaires se transforme à son tour en donateur: les parts reçues seront de nouveau fractionnées et distribuées à d'autres parents jusqu'au moment où, à travers la chaîne de parenté, chaque membre du campement aura reçu individuellement sa portion définitive.

Il est à remarquer, du moins dans la première phase de distribution (résumée par la table de pourcentages qu'on vient de voir), que l'ensemble des attributions aux parents et à la famille des titulaires ne représente pas la moitié du total. Le maître de la viande ne possède en fait qu'une responsabilité au niveau de la distribution. Son pouvoir et sa sagesse consistent à donner selon une observance équilibrée des obligations existantes.

Il se traite lui-même comme l'un quelconque des assignataires et il sort de l'événement de distribution en n'ayant eu sur lui qu'une influence formelle: celle de la première décision. Il a pourtant une double nature: celle de distributeur et celle d'assignataire. Sa double action: "prendre" pour lui, "donner" aux autres, indique son rôle en tant que noeud de transmission dans un flux de prélèvements consécutifs, comme si la ressource ne pouvait se déplacer qu'en se décomposant et devait perdre, à chacun de ses passages à travers le réseau des bénéficiaires, une fraction d'elle-même pour pouvoir effectuer le pas suivant.

Le maître de la viande, officiant primaire dans le rituel pragmatique de distribution, instaure ce système dans son double rôle et dans sa double action. Il condense en lui les deux points extrêmes de la propagation: le principe et le terme. Il amorce le système et détermine, au moyen de son propre donner, de nouveaux foyers de distribution, qui héritent du premier la même forme ambivalente. Un glissement progressif, néanmoins, change le rapport entre "prendre" et "donner", d'un bout à l'autre de la chaîne.

Au début, la responsabilité de distribution prévaut sur la faculté d'appropriation: le premier donneur doit renoncer à la proportion majeure de la part dont il est le "patron" éphémère, pour n'en retenir qu'une quantité qui devra se révéler raisonnablement équivalente à toutes les autres portions familiales. En prélevant sa part, il établit donc, en quelque sorte, celle des autres; il définit l'unité de grandeur standard, l'unité de base, de la valeur alimentaire. Mais, en même temps, sa portion à lui se trouve déterminée d'avance par les mesures que l'égalisation finale devra imposer.

Per contre, les assignations terminales, aux extrémités les plus fines de la chaîne, montrent la proportion inverse entre le donner et le prendre: la faculté de s'approprier dépasse largement le devoir de distribution. Celui-ci s'est consommé par la propagation rapide à travers l'arborescence décomposante des obligations; il épuise sa poussée en produisant son résultat final: les derniers bénéficiaires (c'est-à-dire tous, à la périphérie extrême du réseau) reçoivent pour eux-mêmes, ils n'ont plus à donner.

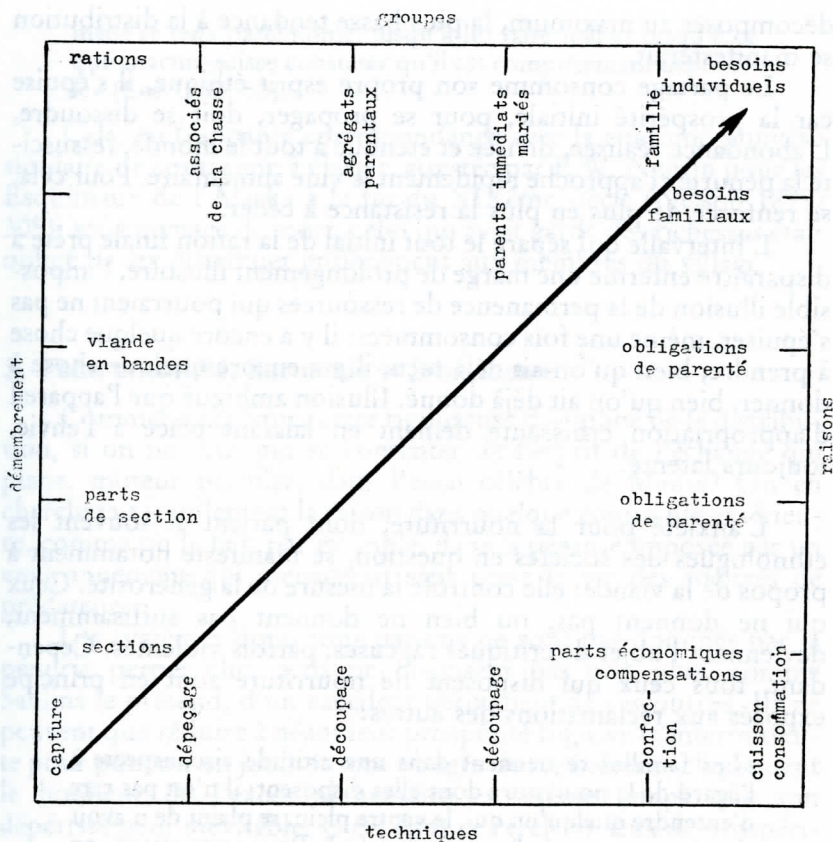
Il faut que les premiers donnent beaucoup, presque tout, et reçoivent pour eux-mêmes très peu ou presque rien, pour qu'il soit possible aux derniers de retenir tout, ou presque tout, sans qu'aucune force du système puisse les contraindre à céder la plus infime fraction de la portion reçue.

Le fractionnement social et le démembrement de l'animal vont de pair. Les sections séparées de l'animal (quartiers, tête, entrailles, sang), premier produit du dépeçage, sont destinées aux grandes aires socio-parentales de référence des différents titulaires (membres de l'expédition de chasse), ensembles très larges encore imparfaitement définis. Cette première phase inclut aussi les compensations économiques pour les aides reçues. Les parties obtenues en divisant les sections primaires sont ensuite orientées vers des segments plus restreints; elles seront subdivisées à nouveau pour former des parts choisies et assorties qui seront attribuées aux familles nucléaires. Enfin, à l'intérieur de celles-ci, on atteindra, par l'attribution à chaque individu de sa portion définitive, le stade dernier du démembrement: le repas individuel pour un ou deux jours.

Parallèlement, progressent les traitements techniques nécessaires à transformer la chair "brute" de l'animal entier en aliment utilisable, de la capture, en passant par l'écorchement, le dépeçage, le découpage en bandes homogènes et l'éventuel séchage, aux formes de préparation culinaire, à la cuisson, à la consommation.

Le schéma suivant tente de représenter la correspondance entre les quatre indices qui résument le procès décrit:

1. l'ampleur du groupe ou du segment social concerné aux différents degrés d'assignation;
2. les phases du démembrement;
3. la séquence des traitements techniques;
4. les raisons de l'assignation.



Le vecteur qui coupe en diagonale ce carré de corrélation synthétise le double rapport entre nourriture et société: celui de la division (et de la diminution progressives) de la nourriture au profit de l'ampleur sociale, celui des tâches techniques qui s'imposent en raison d'un statut précis des droits et des besoins.

Il exprime, en même temps, deux autres sens et mesures: la décroissance des unités de partage et l'accélération du temps.

Si nous voulions projeter, sur ce plan physique et social, un diagramme éthique, la mesure variable de la générosité, pour ainsi dire, nous découvririons une sorte de "courbe de l'obligation à donner", dont l'allure serait inverse à celle du vecteur qu'on vient de tracer. Le minimum de fractionnement, en même temps maximum de richesse indivise, correspondrait à la plus haute obligation à céder, et inversement: là où les biens seraient

décomposés au maximum, la plus basse tendance à la distribution se manifesterait.

Le partage consomme son propre esprit éthique, il s'épuise car la prospérité initiale, pour se propager, doit se dissoudre. L'abondance réalisée, divisée et étendue à tout le monde, ressuscite la pénurie et approche rapidement le vide alimentaire. Pour cela, se renforce de plus en plus la résistance à céder.

L'intervalle qui sépare le tout initial de la ration finale prête à disparaître enferme une marge de prolongement illusoire, l'impossible illusion de la permanence de ressources qui pourraient ne pas s'épuiser, même une fois consommées: il y a encore quelque chose à prendre, bien qu'on ait déjà reçu, il y a encore quelque chose à donner, bien qu'on ait déjà donné. Illusion ambiguë que l'appareil d'appropriation croissante dément en laissant place à l'envie, toujours latente.

L'anxiété pour la nourriture, dont parlent si souvent les ethnologues des sociétés en question, se manifeste notamment à propos de la viande: elle contrôle la mesure de la générosité. Ceux qui ne donnent pas, ou bien ne donnent pas suffisamment, deviennent l'objet de critiques rageuses, parfois violentes. Cependant, tous ceux qui disposent de nourriture sont en principe exposés aux réclamations des autres:

«Les familles se tiennent dans une attitude circonspecte à l'égard de la nourriture dont elles disposent; il n'est pas rare d'entendre quelqu'un qui, le ventre plein, se plaint de n'avoir rien à manger et de "mourir de faim". Pour cette raison, on passe beaucoup de temps à essayer d'établir qui a de quoi se nourrir et qui est vraiment dans le besoin» (Wiessner 1982: 68).

Diviser et donner deviennent une obligation, parfois un traitement punitif qui est infligé par la communauté. Parmi les premiers mots qu'on apprend aux enfants, on mentionne *na* 'donne-le moi' et *ihn* 'prends-le'; dès la petite enfance, on doit apprendre à partager, même avec un camarade qu'on n'aime pas ou avec lequel on se querelle (Shostack 1982: 48). Les accusations les plus graves dont on peut être frappé sont celles d'être avare et d'être arrogant. Si quelqu'un retient en secret quelque chose pour lui, il est sanctionné et violemment mis en demeure de partager:

«Le correctif pour cela, dans la vision !Kung, consiste à contraindre celui qui a accumulé à tout donner, généreuse-

ment et sans parcimonie, jusqu'à lui faire mal et jusqu'à ce que chacun puisse constater qu'il est complètement dépouillé» (Lee 1982: 53).

Cela, en frappante correspondance avec la coutume punitive similaire de contrainte à élargir, attestée par E.W. Nelson pour les Esquimaux de l'Alaska à la fin du XIX^{ème} siècle (Nelson 1899: 305): sous menace de mort, celui qui avait gardé des richesses était obligé de les distribuer entièrement aux membres du village.

3. Faim et satiété, harmonie et inharmonie

Comment expliquer cette rigoureuse discipline de la distribution, si on ne veut pas se contenter de l'esprit de l'échange qui plane, moteur premier, dans l'essai célèbre de Mauss? On en chercherait inutilement la raison dans quelque contrainte extérieure, comme on le fait, par exemple, dans la pénurie imposée par un environnement qui menacerait sans cesse la vie des sociétés de prédateurs.

Les systèmes dont nous parlons ne sont pas dominés par la pénurie perpétuelle, mais ne disposent pas non plus, comme Sahlins le prétend, d'un excédent permanent de ressources. Ils ne peuvent que réduire à néant leur prospérité fugitive et intermittente pour pouvoir en jouir et sont obligés de régénérer cycliquement le bonheur de l'excès alimentaire en même temps que son dépérissement inévitable. C'est dans ce cercle vicieux de prospérité instable qui se détruit elle-même que prennent sens tant la force du partage que le désir inextinguible de prendre pour soi.

L'ethnologie se trouve souvent mal à l'aise face à la coexistence de l'excès et de son contraire:

«L'image créée par une certaine ethnographie populaire - dit Silberbauer - de Bochimans incorrigibles mangeurs de formidables quantités de viande est fautive en ce qui concerne les G/wi, comme, du reste, Lee l'a clairement montré, elle l'est aussi pour les !Kung» (Silberbauer 1981: 204).

En fait, les mesures de l'alimentation en viande, pour des périodes plus ou moins longues, rendent ce jugement assez douteux. D'après Tanaka (1976: 111), la disponibilité annuelle pro capite est de 93,14 kg, quantité toute respectable. S'ils en disposaient toute l'année également, les !Kung mangeraient quotidiennement, selon leur âge, de deux à trois cents grammes de

viande. Mais, évidemment, il n'y a pas uniformité dans le temps; le rythme réel de la consommation est bien loin de la régularité. Comme Silberbauer lui-même l'admet, la viande est consommée à intervalles variables. Pendant la saison chaude, un animal chassé, même un animal de taille, est consommé en un jour, deux tout au plus. Durant la saison froide, la viande d'une grosse antilope peut durer trois ou quatre jours de plus. S'il est vrai, par conséquent, qu'il n'y a pas toujours de consommation constamment débordante, on ne peut pas nier, pour autant, que le régime alimentaire ne soit pas marqué par des consommations surabondantes, irrégulières ou intermittentes. Le diagramme tracé par Silberbauer (1981: 220) montre éloquemment la tendance: de janvier à juin, chaque membre du groupe dispose de rations journalières qui ne sont jamais inférieures à 300 grammes; cette quantité atteint 400 grammes entre avril et mai, 500 en janvier. Les chiffres qui présente Gould (pour les Aborigènes du désert occidental australien) ne sont pas moins importants. Il nous dit par exemple - nous résumons les données de sa recherche - que les grandes agrégations de bandes nomades tendent à se dissoudre lorsque l'approvisionnement quotidien descend au-dessous de 560 grammes. Encore une fois, la consommation est immédiate:

«Le kangourou est divisé en un nombre fixe de portions - chacune a son nom distinct, neuf en tout - immédiatement après qu'il a été rôti et non loin de l'endroit où il a été tué. Les Aborigènes du désert ne disposent pas de techniques de conservation de la viande, si bien que celle-ci doit être divisée et mangée le plus tôt possible, avant qu'elle ne pourrisse» (Gould 1980: 85).

Ici, comme ailleurs, le partage de la viande diffère du partage des autres aliments. Le gros gibier implique des règles formelles précises. Le chasseur sera le dernier à se servir, et il ne lui restera souvent que les entrailles. Certaines catégories de parents (beau-père, beaux-frères) ont droit au premier choix; après eux, ce seront les frères du chasseur qui choisiront, selon un ordre de séniorité.

Dans ce cas aussi, les parts sont ensuite divisées et données par chacun des bénéficiaires à ses parents. Mais là, hormis la différence non négligeable qui concerne les modalités d'attribution (à la différence des !Kung, chacun prend selon sa préférence, dans une hiérarchie de prélèvements successifs), on voit apparaître un rapport inverse entre partage et cuisson. Le kangourou est cuit

entier et partagé seulement après, au moment où la nourriture est prête à être consommée.

On ne saurait tout de même pas exclure les Aborigènes australiens du régime réglé sur un modèle arborescent tel que nous l'avons analysé jusqu'ici, ainsi que sur un rythme variable entre excès et pénurie, mais dont le côté excès exprime une tendance plus profonde: pendant certaines périodes de l'année, la consommation quotidienne de viande atteint 2 kg (Gould 1980: 205).

Le fait que, tant chez les Australiens que chez les Bochimans, presque toute la viande soit consommée en quelques jours, sans que d'appréciables quantités en soient transformées en réserves à plus long terme, dépend seulement en partie - et peut-être non principalement - des facteurs climatique ou techniques. En fait, au Kalahari, la viande peut se conserver, séchée, pendant des mois, et même en saison de pluies, bien qu'elle risque alors plus facilement de pourrir. Richard Lee (1979: 156) est convaincu de ce que, plus que l'écologie, c'est justement le régime éthique du partage («one of the core values of ideological system that surrounds the foraging mode of production») qui explique un comportement de consommation fondé sur l'anéantissement périodique des ressources.

Le partage est autant un effet qu'une cause de l'abondance péristaltique oscillant en un va-et-vient sans fin: la division accélérée et envahissante reproduit d'elle-même les conditions de son agression à la richesse nutritive, laquelle neutralise le traitement d'un rationnement de longue durée. En définitive, le partage annule les possibilités d'avantages écologiques (un stock alimentaire à utiliser en consommation différée) pour cultiver la valeur épisodique de l'hypernutrition. La viande est une valeur alimentaire excellente qui a besoin de l'excès, une valeur verticale qui doit être abattue pour qu'elle puisse remonter au maximum d'appétibilité.

C'est donc dans l'interaction sociale liée à l'alternance cyclique entre abondance et épuisement par le partage qu'il faudra chercher la racine des "rites civils" particuliers qui mobilisent la vie cérémonielle des sociétés de bandes.

L'inharmonie sociale, chez les Bochimans, est engendrée par les inaccomplissements des hommes autant que par l'imperfection intrinsèque au mécanisme de distribution répondant à la demande de générosité que lui-même excite. Les querelles et les discordes ont souvent la nourriture pour objet; la nourriture animale donnée ou refusée fournit le langage de l'amour et de la haine. Mais l'inimitié est pensée religieusement comme pollution pro-

duite par des forces divines de nature maligne. Une procédure spéciale de thérapie psycho-rituelle collective est alors nécessaire pour éliminer le fluide maléfique de l'hostilité. L'inharmonie est provoquée par une sorte de poison spirituel qui s'infiltré peu à peu dans le corps des femmes, par G//awama le dieu méchant, sous forme d'échardes ou de petites flèches. Il empoisonne la vie affective de la bande et en détruit la paix. La danse décharge toute tension hostile et épure la communauté de sa propre malveillance (Katz 1976: 286; 1982:54-55; Marshall 1969; Silberbauer 1981:177). Là encore, il faut de la viande. La danse de transe, qui raffermi les liens de l'accord et les sentiments d'amitié, mobilise de grandes quantités de nourriture; elle peut, d'autre part, être facilement déclenchée par des afflux de nourriture.

Une autre institution de sociabilité alimentaire agit comme correctif rituel des hostilités: le banquet communautaire qui, lorsque des querelles ou des désaccords intenses se manifestent, réunit les hommes pour manger une proie. La viande destinée à ce repas ne passe pas par les normes ordinaires de partage; elle est cuite avant d'être divisée. Chaque homme mange sur place en prenant à chaque fois des morceaux de viande cuite. Le festin oblige explicitement tout ceux qui ont des motifs de querelle à manger les uns à côté des autres dans une relations de franche cordialité.

Cette commensalité conseillée, ou même imposée, est peut-être plus proche de la commensalité sacrée que nous avons tendance à associer au banquet sacrificiel: comme celle-ci, elle semble déplacer délibérément les règles du partage sur le versant du prendre communautaire plutôt que sur celui du recevoir personnel. Quoique gênés par une certaine incohérence logique, il nous faudra admettre qu'il s'agirait, si tout ce qui vient d'être dit se tient, d'une convivialité comparable à la convivialité sacrificielle, mais sans qu'il y ait sacrifice. Il se peut que cet embarras soit propre à nous ouvrir de nouvelles perspectives.

C'est précisément au niveau de la communication nutritive, plus que dans l'angoisse hypothétique de la violence, qu'il faudra chercher les facteurs de force propres à cette sacralité sociale que Durkheim pensait trouver sous les vestiges des religions élémentaires. Si violence existe, si elle demande à être exorcisée, elle ne réside pas dans la conquête agressive des ressources, mais plutôt dans un risque violent beaucoup plus interne et durable, inhérent à la vie communautaire elle-même. Un risque que les hommes

reproduisent eux-mêmes en donnant ou en ôtant ce qu'ils désirent le plus intensément. Ils n'ont pas hérité ce risque de leur passé pré-culturel mais l'ont réinventé sous des formes nouvelles: le prix violent de leur harmonie.

Bibliographie

- Ardrey, R. 1979. *The hunting hypothesis*. Londres: Collins.
- Bieseke, M. 1976. "Aspects of !Kung folklore", in R. Lee & DeVore (éd.), pp. 302-324.
- Burkert, W. (1972) 1981. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Turin: Boringhieri.
- D'Aquili, E., Laughlin, C.D. jr., Mc Manus J. (éd.) 1979. *The spectrum of ritual. A biogenetic analysis*. New York: Columbia University Press.
- Dowling, J. 1968. Individual ownership and the sharing of game in hunting societies. *American Anthropologist* 70: 502-707.
- Durkheim, E. (1912) 1979. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Goodall, J. 1976. "Continuities between chimpanzee and human behavior" in G. L. Isaac & E. R. Mc Cown (éd.), pp. 81-95.
- Gould, R. 1980. *Living archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, R.S.O. 1975. "Meat-eating and hunting in baboons", in R. H. Tuttle (éd.), pp. 245-257.
- Harding, R.S. & G. Teleki (éd.) 1981. *Omnivorous primates. Gathering and hunting in human evolution*. New York: Columbia University Press.
- Heinz, H.J. 1975. Elements of !Ko Bushmen religious beliefs. *Anthropos* 70: 17-41.
- Isaac, G.L. & E. R. McCown (éd.) 1976. *Human origins*. California: Benjamin.
- Isaac, G.L. 1978. Food sharing and human evolution: archaeological evidence from the Plio-Pleistocene of East Africa. *Journal of Anthropological Research* 34: 311-325.
- Isaac, G.L. & D. C. Crader. 1981. "To what extent were early hominids carnivorous? An archaeological perspective", in R. S. O. Harding & G. Teleki (éd.), pp. 37-103.
- Jones, N.B. & M. J. Konner. 1976. "!Kung knowledge of animal behavior", in R. Lee & I. DeVore (éd.), pp. 325-348.
- Katz, R. 1976. *Education for transcendence: !Kia-healing with the*

- Kalahari Kung*. Cambridge et Londres: Harvard University Press.
- Laughlin, C.D. jr. & I. A. Brady (éd.) 1978. *Extinction and survival in human populations*. New York: Columbia University Press.
- Leacock, E. & R. Lee (ed.) 1982. *Politics and history in band societies*. Cambridge et Paris: Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Lee, R. 1979. *!Kung San. Man, women and work in a foraging society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, R. 1982. "Politics, sexual and non sexual, in an egalitarian society", in R. Lee & E. Leacock (éd.), pp. 37-60.
- Lee, R. & I. DeVore (éd.) 1976. *Kalahari hunter-gatherers. Studies of the !Kung San and their neighbors*. Cambridge et Londres: Harvard University Press.
- Lot-Falk, E. (1953) 1964. *Riti di caccia dei siberiani*. Milan: Il Saggiatore.
- Marshall, L. 1969. The medicine dance of the !Kung Bushmen. *Africa* 39:347-381.
- Marshall, L. 1976. *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge et Londres: Harvard University Press.
- Nelson, E.W. 1899. The Eskimo about the Bering Strait. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 17.
- Pettazzoni, R. 1957. *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Turin: Einaudi.
- Shostak, M. 1982. *Nisa. The life of a !Kung woman*. Londres: Allen Lane.
- Silberbauer, G. 1981. *Hunter & habitat in the Central Kalahari desert*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suzuki, A. 1975. "The origin of hominid hunting: a primatological perspective", in R. H. Tuttle (éd.), pp. 258-78.
- Tanaka, E. 1976. "Subsistence ecology of central Kalahari San" in R. Lee & I. DeVore (éd.).
- Teleki, G. 1981. "The omnivorous diet and eclectic feeding habits of chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania" in R. S. Harding & G. Teleki (éd.), pp. 303-344.
- Tuttle, R.H. (éd.) 1975. *Sociology and psychology of primates*. The Hague: Mouton.
- Wiessner, P. 1982. "Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics" in E. Leacock & R. Lee (éd.) pp. 61-84.