

LE BETAIL PRODUIT LES HOMMES. SACRIFICE, VALEUR ET FETICHEISME DU BETAIL EN AFRIQUE DE L'EST

Pierre Bonte
CNRS, Paris

Le bétail est au centre de la culture et de la vie sociale des peuples d'Afrique de l'Est. Depuis qu'Herskovits a parlé à leur propos de "complexe de bétail" (cattle-complex), cette observation a fait l'objet d'interprétations contradictoires. Les uns en soulignent les aspects idéologiques, qu'ils en fassent comme Herskovits la valeur centrale de la culture ou qu'ils les expliquent par les fonctions sociales, politiques, religieuses assumées par les animaux. Les autres montrent au contraire la rationalité économique de l'usage du bétail et vont même jusqu'à comparer la production pastorale à la production capitaliste (Bonte 1975, 1981a). En analysant l'usage sacrificiel du bétail, je m'attacherai à montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre les représentations que se font du bétail les sociétés est-africaines et son utilisation, y compris dans la vie matérielle des éleveurs. En étudiant le bétail comme "valeur" j'aurai enfin le souci de montrer que l'approche marxiste en antrophologie peut aussi rendre compte des faits de culture.

Evans-Pritchard: le sacrifice chez les Nuer

Nuer religion (1956), un des ouvrages de la trilogie consacrée par E.E. Evans-Pritchard aux Nuer, une population nilotique du Sud du Soudan, présente l'une des premières et des plus notables études du sacrifice dans ces sociétés est-africaines.

Chez les Nuer, la viande ne peut être consommée qu'à l'occasion d'un sacrifice. Le caractère "sacré" du bétail tient à cet usage particulier. La consommation de viande est le résultat d'un

rituel qui comprend plusieurs séquences centrées sur de bétail. L'animal est présenté par celui qui l'offre en sacrifice, brandissant sa lance de la main droite et criant son propre nom de bétail. Il est consacré en plaçant un peu de cendres venant du foyer domestique (foyer de bouses de vaches) sur l'encolure. Il est sacrifié d'un coup de lance, tombant alors sur le côté droit, la tête tournée vers la hutte du bénéficiaire.

Qu'il s'agisse d'un sacrifice individuel ou collectif (effectué au niveau du lignage ou du clan) l'usage sacrificiel du bétail met en jeu chez les Nuer des représentations identiques de la place du bétail dans la société. Je serai amené à critiquer la distinction trop tranchée entre ces deux types de sacrifices. Cependant l'observation ethnographique du sacrifice chez les Nuer et l'analyse qu'en fait Evans-Pritchard restent le point de départ de toutes les études actuelles.

Le rituel sacrificiel exprime les valeurs symboliques que les Nuer attachent à leur bétail. Ces valeurs ne sont pas seulement religieuses. Elles rendent compte de la force de l'agnatisme comme idéologie structurant l'organisation sociale. La lance brandie et le bétail dont le nom est invoqué avant le sacrifice sont reçus du père au moment de l'initiation. Le nom de lance invoqué au cours des sacrifices collectifs est le nom par lequel s'identifie le clan. De même que le lignage patrilinéaire exprime son identité en terme de bétail - les hommes exploitant un troupeau d'origine commune - de même les individus mâles s'identifient socialement à travers le boeuf favori reçu lors de l'initiation. L'usage sacrificiel du bétail par les hommes n'est ainsi qu'un aspect de la fonction plus générale remplie par le bétail qui, en circulant entre les hommes lors du mariage, en suivant la filiation patrilinéaire, etc. constitue la valeur de référence à partir de laquelle s'organise sous sa forme lignagère et segmentaire le société Nuer, société d'éleveurs de vaches. Certains auteurs, après Evans-Pritchard, ont même montré que les catégories de parenté qui permettent aux Nuer de sérier leurs relations sociales et de constituer les groupes lignagers, sont de fait définies par des droits et usages divergents du bétail, en particulier par son usage rituel fondement des groupes agnatiques (Verdon 1982).

Cependant le sacrifice rend compte en même temps d'une fonction du bétail qui n'est pas immédiatement réductible à ses autres usages sociaux et symboliques. «They (cattle, P.B) are the means by which men can enter into communication with God, they are as Father Crozzolara puts it "the link between the

perceptible and the transcendental". In fulfilling this role, his cattle shield a man and his family from disaster, and he conceives of them collectively as a herd which from the beginning of time has helped his fathers in distress, performing in each generation the same sacrificial services» (Evans-Pritchard 1956: 271). Grâce au sacrifice les hommes peuvent entrer en communication avec le monde divin. Cette relation est intentionnelle. Elle est établie à l'initiative de l'homme qui se dessaisit ainsi d'un animal, appelé dans tous les cas *yang* 'vache' alors même qu'il s'agit toujours d'un boeuf, généralement castré avant le rite, voire en cas de manque d'un vulgaire concombre sauvage, *kwol*. Le but du sacrifice est de rétablir l'ordre humain troublé par une trop forte influence du surnaturel (maladie, sécheresse, etc.) qui peut être elle même la conséquence des actions perturbatrices des hommes. Accompagnant les grands rituels collectifs, le sacrifice a aussi pour but de produire l'ordre humain que les rituels de passage codifient et reproduisent comme une part de l'ordre surnaturel. Le sacrifice permet ainsi d'obtenir quelque chose de Dieu - l'un des termes pour le dénommer, *kok*, rend compte de cette idée de créer une obligation divine - en échangeant une victime contre des avantages comme le souligne un autre terme *luel*. Ce que reçoit Dieu, c'est une Vie, le sang et le chyme (source de la viande), les hommes pouvant eux mêmes utiliser la viande.

Telles sont les grandes lignes de l'analyse faite par Evans-Pritchard du sacrifice chez les Nuer. Elle repose sur des postulats qui en restreignent la valeur ethnographique. Seuls les sacrifices personnels ont réellement aux yeux de l'auteur un aspect religieux. «The most typical, collective and confirmatory sacrifices, those sacrifices which lack, at any rate to any marked degree, peculiar significance, are of least importance to an understanding of the character of Nuer religion. The role of religion in the regulation of the social life, its structural role, is subsidiary to its role in the regulation of the individual's relation with God, its personal role. The two roles are of different orders and have different functions, and it is the second which has the greater interest for us, for though Nuer religious activity is part of their social life and takes place within it they conceive it as expressing a relationship between man and something which lies right outside his society» (Evans-Pritchard 1956: 285). Ayant restreint ainsi le religieux à la relation essentiellement morale entre l'homme et Dieu, Evans-Pritchard voit dans le sacrifice personnel l'expression de l'identification de l'homme et de l'animal, celui-ci se

substituant à l'être humain pour racheter les fautes de l'individu. «What the sacrificer is doing is to identify himself with the victim ... so that in its death that part (of himself which is evil) may be eliminated and flow away in its blood» (Evans-Pritchard 1956: 281). Dans les rites collectifs le sacrifice vient en plus, comme une manière de sacrifier l'événement social par une sorte de contamination du religieux. Selon Evans-Pritchard (1956: 215) les règles de partage de l'animal sacrifié ne correspondent pas à une situation de commensalité rituelle mais sont plutôt de l'ordre de la fête accompagnant le rite: «the cutting up of the victim, the preparation of its flesh and the eating of it are no parts of the sacrifice».

La valeur sacrificielle du bétail, son caractère "sacré" viennent ainsi de ce qu'il est réservé pour le sacrifice, de sa fonction religieuse qui s'ajoute à ses autres fonctions mais qui en aucun cas ne peut selon Evans-Pritchard s'y résoudre. En s'identifiant individuellement et collectivement avec les animaux destinés à l'usage rituel les hommes perpétuent la valeur religieuse qu'ils ont attribué au bétail. Certes à cette occasion s'expriment aussi d'autres valeurs sociales, tel l'agnatisme; mais si la pensée et la pratique religieuse peuvent s'organiser sur le même modèle structurel que l'ordre social, lignager et segmentaire, ils ne peuvent selon Evans-Pritchard s'y ramener. De ce fait son analyse laisse en suspens une série de problèmes: qu'en est-il du sacrifice collectif? du partage et de la consommation de la viande? L'identification de l'homme et du bétail est-elle le point de départ, le fondement religieux de celle entre les lignages et leur troupeau, des Nuer dans leur ensemble avec leur bétail? En fait ne faut-il pas plutôt poser que la valeur religieuse attribuée au bétail lors du sacrifice n'est qu'un aspect de la valeur que les Nuer reconnaissent à leur bétail, valeur qui n'a rien à voir avec la place matérielle qu'occupe l'élevage dans leur société? Plutôt que de distinguer ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas dans la pensée des Nuer je vais maintenant décrire brièvement les représentations que se font ces populations est-africaines de l'usage sacrificiel du bétail en particulier et de la place du bétail dans leur société en général.

Le bétail dans les mythes

Les représentations mythiques des fonctions du bétail sont à peu près les mêmes dans les sociétés est-africaines qui s'étendent

du Sud du Soudan à la Tanzanie. Elles sont moins élaborées - ou tout simplement ont été moins bien étudiées - chez les Nuer. Les mythes que je présenterai ont été surtout relevés chez les Maasai. Toutefois Evans-Pritchard a enregistré lui même chez les Nuer un récit qui justifie l'origine du sacrifice.

A l'origine de l'Humanité était un âge d'or où toutes les espèces étaient indifférenciées. Il n'existe pas de différences entre animaux sauvages et animaux domestiques, entre les sexes, etc. Le travail n'existe pas. Une querelle dans ce campement des origines entraîna la dispersion et la séparation des animaux. L'homme fut doté par Dieu d'un estomac - il eut donc faim - et d'organes sexuels. Les animaux lui apportèrent les techniques: l'éléphant lui apprit à moudre le mil, le chien fournit le feu, le renard la lance, etc. Mais l'homme tua la mère des buffles et des vaches, ce qui amena une nouvelle séparation des animaux sauvages et des animaux domestiques. Depuis le buffle tue l'homme quand il le surprend en brousse et la vache suscite des querelles sanglantes entre les hommes et leur séparation. C'est alors que l'homme put tuer sacrificiellement la "vache".

Sous une forme appauvrie, ce récit présente certains des thèmes dont je vais maintenant traiter. Le bétail d'origine divine mais obtenu à l'initiative des hommes instaure la différenciation des espèces et des genres, il se situe à l'origine du travail et des techniques. En outre note Evans-Pritchard (1956: 269): «the killing of cattle is seen not to be, as it were, derived from a state of nature in which men kill animals for food ... but as a product of a new dispersion in which cattle are allotted a sacrificial role».

Merker (1910) a relevé chez les Maasai une série de mythes qui soulignent le rôle du bétail dans la genèse de l'Humanité. L'un de ces récits rapporte l'origine du sacrifice.

Les hommes avaient déjà reçu le bétail de Dieu mais ils ne pouvaient le tuer, tout au plus Dieu leur avait donné l'arc et la flèche permettant de tirer le sang de l'animal vivant. Un homme Ndegenja très pauvre - il se nourrissait d'écories d'arbres - avait une femme Segati et un fils. Celui-ci tombant malade sa femme lui demanda du sang pour le guérir. Il lui en donna. Le lendemain elle demanda de la graisse que lui fournit son mari sous forme de beurre. Le troisième jour elle demanda alors de la poudre d'os de ses animaux (sang, graisse et os ont un usage rituel particulier). Ndegenja partit demander à Dieu la permission de tuer un animal. Dieu refusa mais il se trouva qu'au retour de Ndegenja son épouse avait déjà mis son projet à exécution. Dans sa colère Dieu ordonna

d'évacuer le kraal qu'il brûla. Segati et son fils qui avaient tardé furent brûlés. Dieu décida alors que désormais les femmes feraient seules le travail et que les hommes auraient le droit de les battre. Il donna enfin aux hommes la permission de tuer les animaux mâles par suffocation lors des sacrifices (technique utilisée par les Maasai).

Le sacrifice s'oppose de nouveau nettement à l'utilisation du bétail pour des besoins alimentaires. La distinction entre le bon usage - permis par Dieu - et le mauvais usage du bétail fonde la distinction entre les activités masculines et féminines et justifie par la désobéissance et le meurtre initial d'un animal, l'infériorité féminine.

Ainsi entendu le mythe d'origine du sacrifice prend place parmi toute une série de récits qui fondent aux yeux des Maasai sur l'attribution et l'usage du bétail les distinctions sociales et les rapports sociaux, en particulier ceux entre différentes catégories de producteurs, c'est à dire les différentes formes sociales de travail.

Il en est ainsi de la distinction entre les sexes. Un autre récit rapporté par Merker (1910), raconte que, à l'origine, les hommes avaient le bétail et les femmes les animaux sauvages alors tout aussi domestiques. Un jour une femme tua un animal sauvage et ceux-ci partirent désormais seuls aux pâturages. Les hommes restèrent ainsi seuls propriétaires du bétail.

Il existe chez les Maasai des groupes de chasseurs Torrobo dont l'origine reste obscure. Les mythes de fondation de ces deux catégories sont à nouveau centrés sur le bétail (Hollis 1905). Quand Dieu organisa le monde il trouva un Dorobo, un éléphant et un serpent. Le Dorobo obtint une vache. Un soir il tua le serpent puis l'éléphant qui avait troublé l'abreuvoir de sa vache. Le fils de l'éléphant quitta alors le pays et rencontra au loin un Maasai. Celui-ci voulut rencontrer le Dorobo. Ils trouvèrent sa hutte renversée, la porte vers le ciel. Durant leur visite, Dieu appela le Dorobo pour le convier à venir le voir le lendemain. Le Maasai se rendit à cette convocation à sa place. Il reçut une hache et l'ordre de construire un kraal puis de sacrifier un veau qu'il trouverait dans la forêt en laissant la viande intacte. Dieu fit alors tomber du ciel une corde d'où descendit le bétail. Le Dorobo privé de bétail dut désormais tuer les animaux sauvages.

D'autres récits associent de même le statut inférieur des Torrobo à la perte du bétail. J. Galaty, qui a repris et interprété cette série de mythes (1977: 181), souligne le traitement

comparable qui est fait dans ces récits des femmes et des Torrobo: «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 animals fleeing from their unsympathetic mode of integration in both cases. 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's 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».

Mais il en est de même des mythes qui chez les Maasai, éleveurs spécialisés, interprètent la distinction entre eux et leurs voisins agriculteurs. Leur ancêtre commun (Hollis 1905) Le-eyo (terme générique pour l'homme) qui avait reçu le bétail de Dieu avait deux fils. Il leur demanda de choisir leur part d'héritage. L'aîné, ancêtre des Meek, lui demanda une part de tout ce qu'il possédait. Le cadet, ancêtre des Maasai, se contenta de réclamer le chasse-mouche de son père. Celui-ci lui donna alors sa bénédiction. En choisissant le chasse-mouche, emblème de l'autorité masculine et de la dignité des aînés, le cadet marque sa volonté de bénéficier des attributs masculins, donc des droits afférents au bétail, plus que des biens matériels.

Dans un autre récit (Galaty 1977), tous les hommes vivaient originellement dans un cratère entouré de falaises, sec et désolé. Ils n'étaient différenciés ni par la langue, ni par la parenté, ni par l'âge. Ils possédaient tous du bétail. Un jour l'un d'eux découvrit au delà de la falaise des pâturages verts favorables au bétail. Ils construisirent un pont pour faire passer ce bétail et les hommes. Ce pont s'écroula alors que le bétail et une partie des hommes étaient passés. Ce furent les ancêtres des Maasai. Ceux qui restèrent sont ceux des agriculteurs Meek.

Ainsi l'attribution, en dernière analyse divine dans la plupart des récits, et l'usage du bétail - lui aussi codifié par Dieu - fondent les distinctions sociales. Ils hiérarchisent les rapports sociaux en un système où les valeurs pastorales apparaissent dominantes. Certes le cas des Maasai, éleveurs spécialisés, est un peu particulier. Dans les sociétés agro-pastorales, tels les Nuer, la structure des mythes apparaît différente mais la fonction symbolique du bétail reste la

même, de même que restent dominantes les valeurs pastorales associées aux hommes.

Pour illustrer ces différences et convergences je me contenterai de rapporter un récit d'origine du bétail relevé chez les Atuot, un peuple voisin des Nuer, par J.W.Burton (1982).

Aux origines les hommes vivaient dans la forêt avec des buffles sauvages sans contact avec les femmes qui détenaient les bovins, péchaient et cultivaient. Leurs vagins étaient alors fermés. Elles étaient fécondées en se baignant dans la rivière et n'avaient que des filles. Un jour un buffle disparut du campement des hommes et l'un d'eux suivit sa trace jusqu'à celui des femmes. Celles-ci ne l'avait pas trouvé mais elles découvrirent le pénis et l'homme le vagin. Les femmes se ruèrent sur l'homme et celui-ci en mourut. Hommes et femmes se rapprochèrent alors. Les hommes s'aperçurent que les femmes s'occupaient plus du sorgho que du bétail. Ils volèrent les vaches et chassèrent les buffles dans la forêt. Chaque femme choisit un homme et ceux-ci voulurent les épouser. L'aînée des femmes exigea à cette fin des vaches pour remplacer les buffles partis dans la forêt.

A nouveau le désintérêt des femmes justifie l'appropriation du bétail par les hommes et le contrôle social qu'ils exercent. Toutefois l'association des femmes avec l'eau, la pêche et la fécondité ouvre un nouveau champ symbolique que développent les sociétés nilotiques soudanaises, y compris les Nuer, soulignant l'autonomie du pôle féminin, l'importance des relations maternelles et la complémentarité des tâches selon les sexes. Dans ces sociétés les femmes effectuent presque exclusivement les travaux agricoles.

Les Nuer ont renforcé les valeurs liées à l'agnatisme pour des raisons que j'ai développé par ailleurs (Bonte 1979) et qui tiennent à la productivité, à la spécialisation croissante du travail pastoral. Ils se considèrent comme un peuple d'"éleveurs" de vaches beaucoup plus que leurs voisins Atuot et Dinka (Burton 1983). On trouve cependant dans toutes ces sociétés le même récit d'ethnogénèse. La constitution de ces différents groupes est conçue comme la séparation, au sein d'un campement de bétail, d'une partie des hommes qui vont s'établir sur de nouveaux pâturages. Chez les Dinka, le terme utilisé pour désigner les "tribus" est *wut*, le même terme dénommant le campement de bétail. Ces sociétés se représentent ainsi dans leur unité et leur distinction des groupes voisins, comme des sociétés d'"éleveurs", alors même que le bétail ne tient parfois qu'une place marginale

dans leur vie matérielle. Ceci tient à ce que dans ces représentations le bétail a la propriété de produire les distinctions sociales, entre groupes ethniques, entre catégories de sexes et de producteurs; il a pour propriété de produire l'ordre social. Son utilisation sacrificielle est-elle aussi conçue comme une caractérisation de ces distinctions sociales, ethniques, etc. parmi d'autres. Ainsi, contrairement à ce que pensait Evans-Pritchard, il n'est pas nécessaire, au niveau des représentations indigènes, d'attribuer une valeur religieuse *stricto sensu*, une fonction supplémentaire au bétail, pour concevoir son rôle dans le sacrifice.

Les mythes précédemment rapportés ne permettent pas toutefois de comprendre ce qu'a de particulier cette utilisation sacrificielle. Avant - et afin - d'y revenir, il nous faut reprendre le mythe d'anthropogenèse enregistré par Merker chez les Maasai, repris et développé par J. Galaty (1977). (On a parfois soupçonné Merker d'avoir, pour appuyer ses hypothèses d'un diffusionnisme sémité en Afrique de l'Est, et pour avoir peut-être aussi utilisé des informateurs christiannisés, aligné son récit sur celui de la Genèse. Quoiqu'il en soit de cette question, le matériel symbolique du mythe semble suffisamment cohérent avec celui d'autres mythes Maasai pour être utilisé).

A l'origine, la terre, totalement stérile, était parcourue par un dragon (*entiamassi*, nom donné aussi au foetus). Dieu combattit et tua le dragon dont le sang, en se répandant, rendit la terre fertile. Il créa la nature et les espèces dont le premier homme Maïtumbe, venant du ciel, et la première femme Naïterogob, issue de la terre. L'un et l'autre vivaient à l'origine au Paradis, Dieu leur ayant seulement défendu de manger le fruit de l'arbre *ol oilar*. Conseillé par le serpent à trois têtes, la femme fit manger ce fruit à l'homme et Dieu les chassa du Paradis. Ils durent dès lors se procurer par eux mêmes leur nourriture. Toutefois Dieu leur donna le bétail - qui descendit du ciel le long d'une corde - puis l'arc et la flèche pour tirer le sang des animaux vivants.

La structure de ces récits repose sur une double opposition. D'une part entre l'indifférenciation du monde des origines et les distinctions du monde actuel. D'autre part entre l'attribution du bétail aux hommes "éleveurs" et l'exclusion d'autres catégories sociales. Mais le monde des origines est lui même d'origine divine. La fertilité naturelle du sol est le résultat du sang du dragon primordial versé par Dieu. Cet ordre naturel et indifférencié, d'origine divine, est perturbé par les activités humaines: meurtre, désobéissance et manque de générosité. Ainsi la création du

Cosmos par Dieu progresse de l'unité (*obo*) à la différence (*a-or*) du fait des initiatives humaines. Mais à l'inverse une nature représentée par des monstres, des animaux sauvages ou des éléments négatifs (foudre, volcan, maladie, etc.), le mal menace les hommes qui ne peuvent en surmonter les dangers que parce qu'ils sont capables, en particulier, de faire un bon usage de leur bétail.

Le mythe d'anthropogenèse des Maasai se poursuit d'ailleurs en expliquant l'origine du mal. Après qu'il les eut chassé du Paradis, Dieu donna aux responsables de la désobéissance des attributs particuliers: au serpent le poison, à la femme la naissance des enfants, aux hommes le fer, associé aux activités chtoniques et porteur de la notion de "sang amer" qui charge les forgerons de toute la pollution résultant des pratiques humaines qui font couler le sang et les met à l'écart de la société des éleveurs.

Entre ces deux pôles du divin et de la bestialité ou de la monstruosité, du céleste et du chtonien, se développent les activités humaines. Le bétail donné aux hommes après qu'ils aient quitté l'état d'indifférenciation originel, pour calmer leur faim, le bétail source des distinctions sociales, est ainsi, s'il est utilisé selon des règles d'origine surnaturelle, dans son usage sacrificiel, un mode de médiation privilégié pour restaurer l'idéal humain, l'unité cosmique et l'ordre divin.

On peut être tenté de voir dans ces représentations symboliques une véritable théorie indigène de la praxis, une expression de la causalité qui ne se réduit pas à une simple opposition de la nature et de la culture ou plutôt qui la double d'une autre opposition appolinien/ctonien, céleste/bestial ou monstrueux, qui manifeste la part d'initiative des hommes face au Dieu créateur du Cosmos. Au sang du dragon primordial, source de la fertilité naturelle, s'oppose le "sang amer" du forgeron associé au poison, à la foudre, aux volcans et aux forces chtoniques. Au sang du meurtre, au sang versé par les hommes et source de pollution, s'oppose le sang du sacrifice grâce auquel est rétabli l'ordre divin. Le sang d'un animal monstrueux fertilisant le sol et produisant l'ordre naturel doit être rapproché du sang du sacrifice reproduisant ce même ordre divin. Le sang du meurtre, de la circoncision, etc. résultat des activités (lance, couteau à circoncire) du forgeron chargé de la pollution qu'exprime la notion de "sang amer". Certes chez les Maasai le sacrifice s'effectue par suffocation de manière à ne pas faire couler le sang de la victime. Mais dans leur ensemble, ce sang non répandu de manière polluante est recueilli après la mort pour être consommé,

mélangé avec du lait et d'autres produits rituels par les maîtres des rites et par les participants.

Ces rapides notations - développées dans un ouvrage en préparation - nous permettent d'apprécier la cohérence de cet univers symbolique du bétail. Il s'agit certes d'un ensemble de représentations religieuses dans la mesure où des qualités d'ordre surnaturel sont attribuées aux animaux. Mais les propriétés qu'ils acquièrent ainsi sont de produire - ou de reproduire - l'ordre social entendu comme une partie de l'ordre divin. Si les activités humaines sont susceptibles de perturber cet ordre, elles peuvent aussi le restaurer par l'usage sacrificiel du bétail. Une valeur particulière est ainsi attribuée au bétail et au travail pastoral. Si on peut ainsi l'apprécier et relever ses effets hiérachisants dans la structure et la pratique sociale, si on peut ainsi identifier la fonction médiatrice du sang, on ne peut en étudiant le seul univers symbolique du bétail, tel que l'expriment les mythes, comprendre ce qui fonde cette valeur.

Valeur et fétichisme du bétail

Cette valeur ne peut être fondée sur une fonction religieuse particulière que remplirait le bétail, fonction qui se réaliseraient pleinement au moment du sacrifice justifiant l'identification de l'homme et de l'animal. Contrairement à Evans-Pritchard je pense que cette identification résulte de la valeur attribuée au bétail par ces populations nilotiques, qu'elle n'est pas un point de départ, un facteur premier de détermination et d'organisation de leur pensée religieuse. Tout comme il produit la société dans son unité et les groupes qui la composent, le bétail produit les individus. Il les produit socialement et culturellement. Il leur fournit même les éléments d'identification individuelle comme en témoigne l'attribution d'un nom de bétail et l'attachement qu'un homme ressent à l'égard du boeuf favori reçu au moment de son initiation. Ceci n'est possible, je vais maintenant essayer de le montrer, que parce que certaines qualités - de nature religieuse car de l'ordre du surnaturel - ont été préalablement attribuées au bétail et se manifestent au moment de son utilisation sacrificielle.

Mais on ne peut pas plus fonder la valeur du bétail sur l'importance qu'il occupe dans la vie matérielle. Certes les Maasai sont des éleveurs spécialisés mais ils sont l'exception. Le plus souvent l'élevage ne représente qu'un aspect parmi d'autres des

activités de production, parfois même il ne constitue qu'une activité marginale à côté de l'agriculture. Or on trouve dans toutes ces sociétés les mêmes valeurs pastorales. Loin de déduire la valeur du bétail de sa place dans la production de la vie matérielle, on peut même être tenté de considérer la spécialisation pastorale de certaines de ces populations comme une conséquence de la valeur qui est reconnue au bétail (Bonte 1981b).

Evans-Pritchard rapprochait, sans en tirer de conclusions satisfaisantes à nos yeux, la valeur sacrificielle du bétail et d'autres valeurs, elles aussi liées au bétail, qui contribuent à l'organisation de la parenté (agnatisme), du mariage, etc. Il ne s'agit pas là d'un simple isomorphisme structurel. En circulant entre les hommes et en circulant entre les hommes et Dieu, le bétail présente les mêmes qualités et a les mêmes propriétés de produire certains rapports sociaux.

Ainsi l'agnatisme de la société Nuer peut autant être interprété comme le résultat de certains modes d'attribution, de circulation et d'utilisation du bétail que comme l'expression d'une idéologie d'affiliation à des groupes patrilinéaires. C'est le partage des droits et des devoirs rituels communs concernant le bétail qui définit le lignage Nuer dont Evans-Pritchard notait lui-même qu'il ne se manifestait collectivement qu'en manière rituelle et qu'il s'identifiait à partir de l'idée de l'existence d'un troupeau commun aux origines.

Les systèmes matrimoniaux, fondés sur la circulation de prestations matrimoniales, mais de nature diverse (la plupart sont cependant de type Omaha) reposent sur l'idée identique qu'une prestation en bétail ne peut être renouvelée avec un clan qui a déjà fourni une épouse à un individu ou à ses parents proches.

De manière plus générale, les auteurs s'accordent pour noter que dans ces sociétés, la parenté, les relations claniques, les relations affinales sont conçues en terme de circulation du bétail. Ainsi chez les Dassanetch du Sud de l'Ethiopie, U. Almagor (1978: 198) remarque par exemple: «*effective kinship is expressed through rights on stock, the range of effective kinsmen a man has, as opposed to those who are merely distant or members of a kinship category, is constantly being redefined to accord with changing circumstances*». Dans cette mesure les relations et catégories de parenté apparaissent comme une modalité de relations plus englobantes qui associent ou divisent les éleveurs en fonction du bétail et de sa circulation. Certaines de ces relations sont même le résultat direct de la circulation d'animaux entre

deux individus ou deux groupes. U. Almagor a fourni la description la plus précise de ce que d'autres anthropologues ont appelé les "relations de bétail", chez ces mêmes Dassanetch. Elles sont dénommées par le terme *lil metch*, utilisé aussi pour nommer les parents, plus un terme spécifique qui désigne l'occasion à laquelle elle est nouée: au moment de la naissance d'un enfant et à son profit, pour le père de cet enfant, au moment de la circoncision, etc. Ces relations reposent toujours sur un échange immédiat ou différé de bétail. Elles déterminent des règles de comportement, des interdits matrimoniaux, des droits sur les prestations matrimoniales obtenues du mariage des filles, etc. analogues à ceux déterminés par la parenté.

Cependant ces "relations de bétail" qui se développent en un réseau propre à chaque individu, intégrant ses relations de parenté, impliquent moins des transferts réels de bétail - qui souvent sont différés ou même n'ont pas lieu du tout - que des droits potentiels qui sont utilisés pour créer des relations sociales, de coopération, de corésidence, etc. La capacité d'utiliser ces droits potentiels sans abus (le terme *forgoginte* désigne cette mauvaise utilisation des droits qui consiste à exiger une réciprocité immédiate, le transfert réel du bétail, etc.) permet à un individu d'accumuler le "crédit social" qu'il transformera en pouvoir social et politique. «A man is able to enter into partnership, to cooperate with others or to manipulate others not necessarily because he possesses certain tangible assets but rather because of the social credit which he is generally and publicly believed to possess. A man's more important asset in social relationship is the quantity and the quality of his social ties. These ties are not however usually brought into operation overtly but rather remain invisible» (Almagor 1978: 10). Le bétail constitue ainsi en circulant réellement ou potentiellement une espèce de "trame invisible" de la structure sociale.

Ainsi si la qualité attribuée au bétail de produire des rapports sociaux est bien d'ordre surnaturel, une qualité attribuée par la conscience, la propriété qui en découle est-elle bien réelle. Gommant les autres aspects sensibles de la production pastorale, son usage alimentaire par exemple, les hommes nouent à travers le bétail des rapports de coopération, de production, On voit même chez les Dassanetch que le "crédit social" d'un individu, celui qu'il transforme en statut social, politique et rituel, ne résulte pas de la possession effective du bétail - dont l'accumulation risque au contraire de ruiner sa réputation et de susciter l'accusation de

forgoginte - mais de l'exploitation juste des droits sur le bétail qu'il s'est constitué de manière non immédiatement visible. C'est devenu adulte et commençant à transmettre ses droits à ses enfants après le rite *dimi* qu'un homme peut réellement réaliser son crédit social.

J'ai avancé le concept de "fétichisme du bétail" pour rendre compte de cette attribution, par la conscience, de qualités particulières au bétail qui font qu'il a la propriété de fonder et de reproduire des rapports sociaux (Bonte 1975; Bonte & Becquemont 1979). La valeur que présente le bétail est une valeur d'usage mais une valeur particulière puisqu'elle constitue les rapports sociaux sous leur forme la plus large, celle de la communauté que forment les éleveurs pour exploiter des ressources pastorales, pâturages, points d'eau, etc. Cette valeur se constitue dans une forme de la conscience aliénée. Cela ne signifie pas que cette conscience soit illusoire et fantasmatische. Il s'agit bien d'un effet réel de la production pastorale, observable et éprouvable par les éleveurs. S'il y a illusion elle ne tient pas au fait que le travail pastoral ou son produit, le bétail, n'ont pas réellement cette fonction de produire des rapports sociaux, même pas au fait que cette fonction occulte d'autres fonctions, d'autres usages du bétail, tel que satisfaire des besoins alimentaires. Elle résulte plutôt dans le fait que des significations particulières sont attribuées au travail pastoral et au bétail sans qu'il soit reconnu que ces significations sont une forme de la conscience. Elle sont considérées comme des qualités d'ordre surnaturel, associées à un ensemble de représentations mythologiques et cosmologiques qui constituent l'univers du bétail. Le bétail devient, de ce fait, dans ces sociétés la richesse sociale, le but essentiel des activités humaines mais cette richesse est construite dans les représentations des hommes.

Ce trop rapide détour théorique va me permettre de reprendre sur d'autres bases l'analyse du sacrifice dans les sociétés est-africaines, analyse entamée à partir d'un examen critique des travaux de Evans-Pritchard puis résituée dans le cadre des représentations que se font ces populations de l'origine du bétail et de ses fonctions. Paraphrasant l'expression précédemment utilisée on peut dire que le bétail, du fait de son utilisation sacrificielle, tisse une autre trame invisible, celle des rapports entre les hommes et Dieu, tout aussi nécessaire pour produire et reproduire l'organisation sociale que celle que le bétail tisse entre les hommes eux mêmes. La valeur qui lui est reconnue au moment du sacrifice est donc celle-là même qu'il détient en d'autres circonstances de la

vie sociale. Elle n'est ni plus ni moins d'ordre religieux: ce sont des qualités surnaturelles prêtées au bétail qui fondent la propriété qu'il a de produire des rapports sociaux. Ayant ainsi reposé le problème nous nous trouvons devant une nouvelle série de questions. Quels sont les mécanismes symboliques qui assurent l'efficacité du sacrifice? Quel est le statut des activités rituelles dont le sacrifice est la partie centrale? Quelles sont les conditions particulières de réalisation de la valeur du bétail au moment du sacrifice?

Bétail, sacrifice et production des "éleveurs"

Le déroulement et les circonstances du sacrifice chez les Maasai diffèrent quelque peu de ceux du sacrifice chez les Nuer: les animaux peuvent être tués hors du contexte rituel, la mise à mort intervient par suffocation, l'essentiel des activités rituelles sont associées à la promotion des classes d'âge, en particulier de celle des *ilmurran*, les jeunes hommes avant qu'ils ne se marient et deviennent eux mêmes pères de famille.

Le rite *olpul* décrit par P. Rigby (1977) chez les Maasai Baraguyu intervient peu après la circoncision et alors que le jeune homme entre dans la classe des *ilmurran*. Il se tient en brousse ou dans la forêt, loin des campements. Le jeune homme doit offrir une bête à sacrifier et à consommer. Il reçoit alors l'*entoroj* qui est un nouveau code de comportement se traduisant, entre autres, par l'obligation de boire et de consommer désormais dans la seule compagnie de ses camarades d'âge. Le rite signifie clairement la rupture du jeune homme avec son groupe familial: après l'*olpul* il ne pourra plus consommer de viande préparée par les femmes mariées - avec lesquelles il ne peut en outre pas avoir de relations sexuelles - dont sa mère. Il fonde le nouveau cadre social que sera la classe d'âge avec son éthique d'égalité, son code de conduite vis à vis des classes ayant atteint un grade supérieur, "gardiens des *ilmurran*" et "pères des *ilmurran*".

Le rite *eunoto* est un autre moment important de la promotion des *ilmurran* qui passent de la position de cadet à celle d'aîné dans le grade. Ils pourront alors avoir des relations sexuelles avec les femmes initiées (l'initiation féminine a lieu peu avant le mariage) - donc se marier - et peu après seront levés la plupart des interdits alimentaires. Le rite achève la constitution de la classe d'âge comme un groupe constitué (corporate group). Galaty (1983: 377) après avoir décrit le déroulement du rite conclut: "The

institutional significance of *Eunoto* is that the section's age-set, which had been ritually inaugurated seven years before, is officially constituted as a corporate group with a definitive membership. The ceremony brings together several circumcision groups initiated at several years intervals into a single age-set or division (*ol poror*)... At the same time it amalgamates the members initiated throughout its dispersed country». A cette occasion deux boeufs fournis par les deux leaders rituels qui symbolisent le groupe, sont sacrifiés. Leur sang est bu par ces maîtres de cérémonies mélangé avec du lait et des médecines; la viande est partagée entre les *ilmurran* qui reçoivent les parties centrales (muscles et viscères).

Je ne peux aborder ici l'étude de tous les aspects de ces rites (encore moins celle des autres rites liés à la promotion de la classe d'âge des *ilmurran*) et je m'en tiendrai à celle du sacrifice. On peut faire à ce propos deux observations.

1. Au moment du sacrifice le bétail acquiert une valeur symbolique particulière. Il est, note J. Galaty (1983: 369), une représentation du monde Maasai: «When an ox is sacrificed, it is thrown in a certain position for the smothering. Its head should point southward and its tail northward, in the direction the Maasai people are said to have travelled in their migrations. Its right side should face east and its left side west establishing a spatial correspondence between the auspicious and inauspicious "hand" of the ox and the directions of sunrise and sunset associated with life and death». De même le partage de la viande au moment de *Eunoto*, la distribution des parties centrales souligne l'unité, la vie et la force que le rite apporte à la classe d'âge et qui sont associés à cette partie de l'animal. Le bétail sacrifié acquiert ainsi une dimension cosmique. Il possède réellement tous les attributs surnaturels qui lui ont été attribués dans les représentations de l'univers du bétail.

2. Le bétail sacrifié est aussi viande, sang, etc. et par là participe d'un univers conçu en terme de substances qui ont elles aussi une dimension cosmique. Ainsi le lait et la viande, antinomiques comme la Vie et la Mort, ne peuvent jamais être consommés le même jour. La consommation massive de viande lors du rite *olpul*, rompt avec la consommation domestique de lait et de viande et oblige à une consommation collective. Elle est "Mort" de l'individu dans le cadre familial qui a été le sien et renaissance dans la classe d'âge. Elle prend sens dans une codification des comportements alimentaires, mais aussi sexuels,

sociaux, etc. qui marquent la transformation du statut de l'individu.

Le sang occupe une place particulière, intermédiaire entre le lait et la viande puisqu'il peut être prélevé sur l'animal vivant. Il est, nous l'avons vu, la catégorie médiatrice par excellence de l'ordre cosmique. La consommation du sang du sacrifice - effectué chez les Maasai par suffocation - les distingue encore des Nuer qui considèrent que le sang est réservé à Dieu. Peut être pourra-t-on mieux comprendre cette opposition si on la rapproche d'autres différences entre ces deux groupes au niveau de l'organisation d'âge. L'initiation est chez les Maasai marquée par la circoncision alors qu'elle l'est dans d'autres peuples nilotiques par le sacrifice d'un animal. Le sang versé à cette occasion par les jeunes *ilmurran*, sang qui constitue la classe d'âge sur un mode métonymique s'opposant au mode métaphorique du sacrifice, place la classe d'âge elle-même dans une position médiatrice dans le mouvement de transformation des statuts sociaux ainsi amorcé. On peut d'ailleurs noter la position ambiguë des *ilmurran* dans la société Maasai, associés à la nature, à la sauvagerie et à une certaine bestialité d'un côté et de l'autre ayant presque un caractère "sacré", associés au bétail et à sa protection, pollués du sang versé, le leur et celui des ennemis qu'ils doivent affronter, mais jouant un rôle central dans les rites. Ces faits doivent être rapprochés des caractères particuliers du système d'âge des Maasai dont j'ai montré par ailleurs qu'il résultait de leur spécialisation pastorale achevée (Bonte 1985).

Quelles que soient les circonstances, le bétail du sacrifice et ses produits apparaissent donc simultanément comme représentation d'un ordre social, voire cosmique, dans lequel se situe l'éleveur, et comme médiation permettant par l'intercession divine de produire ou de reproduire cet ordre. «Clearly social transformation is a matter involving the divine as well as the human world or, we might say, transformation is a matter of cosmic rather than simply social consequences» (Galaty 1983: 379). Intégré dans le processus global du rite l'usage sacrificiel du bétail contribue à produire et à reproduire l'organisation sociale. La constitution et le fonctionnement du système d'âge chez les Maasai, de l'organisation lignagère chez les Nuer, ne peuvent être compris sans se référer à cette fonction du rituel.

Au moment du sacrifice l'animal se voit ainsi reconnaître pleinement tous les attributs surnaturels qui fondent sa valeur dans l'ensemble des autres circonstances de la vie sociale et

culturelle. Le bétail tient une place centrale dans le rite parce qu'il est le principal "objet rituel". D'autres objets jouent un rôle, charmes et amulettes fournis par les prophètes par exemple chez les Maasai, mais le bétail est l'objet rituel par excellence parce qu'il est don de Dieu qui l'a destiné non seulement à assurer la sauvegarde matérielle des hommes mais encore et surtout à cet usage sacrificiel. C'est parce qu'il a cette qualité que le bétail sacrifié est le garant de l'efficacité du rite.

«The ox a father gives his son at initiation provides him with a direct means of communication with the spiritual world» écrivait Evans-Pritchard des Nuer (1956: 252). Cette remarque très juste même si l'auteur fonde là dessus sa thèse de l'identification homme/animal et de la fonction religieuse du bétail, peut en fait être comprise autrement. En recevant le bétail, objet rituel par excellence et en apprenant son bon usage, le jeune homme est produit socialement comme un "éleveur", comme un individu susceptible d'achever son statut social, comme possesseur de bétail en tant qu'adulte, puis en maîtrisant l'activité rituelle et ses codes, elle même forme achevée de l'utilisation du bétail. A toutes les étapes de sa vie le bétail lui permettra d'effectuer les rites essentiels de passage, de suivre les "codes" qui lui assureront sa place dans la communauté pastorale, soumis aux règles qui assurent, par l'intermédiaire du bétail, la reproduction de la communauté elle même. C'est dans cette perspective qu'il faudrait étudier la place des sacrifices personnels, les différentes formes d'identification entre l'homme et l'animal et les sentiments éthiques, esthétiques, métaphysiques même que le bétail inspire à l'homme.

La fonction du rite dans les sociétés est-africaines

J'ai montré que le bétail était la valeur (d'usage) fondamentale dans ces sociétés parce qu'il avait pour propriété de produire des rapports sociaux et des hommes soumis sous ces rapports sociaux. Au moment du rite et dans son utilisation sacrificielle le bétail réalise cette valeur sous une forme particulière. En tant qu'objet rituel il est le garant de l'efficacité du rite. Il permet alors de produire les "éleveurs" eux mêmes, des individus socialement achevés, capables de faire bon usage de leur bétail. Les différentes modalités d'identification des hommes et de leurs animaux, nous amenant dans le domaine de l'esthétique, de l'imaginaire collectif,

témoignent de l'efficacité de cette production des individus et de la société par le bétail. Il nous reste à comprendre cette place centrale des pratiques rituelles dans les sociétés est-africaines. Cette analyse nous permettra de jeter un pont entre les précédentes observations sur la nature de l'univers symbolique du bétail et celles qui soulignaient l'efficacité de ces représentations du bétail comme valeur et richesse sociale - en particulier comme objet rituel - pour constituer la société.

Il nous faut revenir à cette fin à la forme du procès de production pastoral dans ces sociétés. Si on ne réduit pas en effet ce procès de production au procès matériel qui s'effectue pour l'essentiel dans un cadre familial: les hommes adultes détenant les troupeaux, les femmes, les enfants et les jeunes hommes fournissant le travail nécessaire (garde, abreuvement, traite, etc.), l'activité pastorale apparaît elle même proche d'une activité rituelle. Les rites et les sacrifices qui les accompagnent sont effectués en des multiples occasions de la vie sociale, dans les familles, dans les campements et les villages, dans les unités territoriales plus larges, par ceux-là mêmes qui en sont les bénéficiaires. Ces activités rituelles sont contrôlées par les "aînés" - catégories les plus anciennes dans le système d'âge ou responsables des lignages. Elles sont donc effectuées par ceux qui, tels les Dassanetch après la cérémonie *dimi*, commencent à ne plus détenir de droits effectifs sur les troupeaux mais transforment en statut social, rituel et politique, les positions qu'ils ont acquises antérieurement. L'unité du procès de production pastoral est fait de cette association des tâches matérielles effectuées par les plus jeunes, des activités de gestion et d'organisation qui sont le fait des adultes, chefs de famille, détenteurs des troupeaux, et des activités des "aînés" qui jouent un rôle particulier dans les rituels et exercent plus généralement une fonction médiatrice entre le monde des hommes et le monde surnaturel.

Le statut des "aînés" a laissé perplexes les anthropologues. Leur autorité est-elle exclusivement rituelle - on est d'autant moins porté à la considérer comme une autorité sociale, économique ou politique qu'ils semblent occuper une position marginale dans une société où leurs droits sur le bétail déclinent rapidement - ou bien se traduit-elle socialement? On en comprendra mieux la nature si on la resitue dans la perspective de l'organisation du procès de production pastoral. L'autorité rituelle des "aînés" et les fonctions sociales voire politiques, qui en découlent ne sont pas contradictoires avec le fait qu'ils ne

possèdent plus effectivement le bétail. Elle résulte du contrôle qu'ils exercent sur le procès de production pastoral, sur la production du bétail comme valeur. Tout au contraire ce contrôle apparaît d'autant plus efficace qu'ils ne sont plus concernés par les autres aspects de la production pastorale. Il correspond à une relation privilégiée établie entre les "aînés" et le monde divin. La définition de la place des "aînés" chez les Jie d'Uganda que fournit P.H.Gulliver (1965: 185) peut s'appliquer à la plupart de ces sociétés: «Those who by their seniority status begin to exercise ritual leadership begin simultaneously to acquire mystic power from the High God whose agents they have become. Thus the propitious grove, the right day, the color of the ritual animals, the age of the new age group, all are dictated by the High God to one or more of these men in dreams. Such divine recognition is believed to give the old men sanctity and power». Ce faisant les intérêts particuliers pour le bétail, ceux qui se manifestent surtout dans les groupes familiaux susceptibles d'accumuler des animaux de manière inégale, sont transcendés en un intérêt pour le bétail en tant que richesse sociale. Les "aînés" apparaissent comme les garants de l'efficacité du procès de production pastoral en tant qu'il s'achève dans une valeur d'usage, le bétail, qui permet la reproduction de la société en tant que telle. L'utilisation du bétail comme objet rituel, sous leur contrôle, est en quelque sorte la manifestation du fait que le procès de production pastoral a été mené jusqu'au point où le bétail a été produit comme valeur sociale. Les "aînés" en tirent des avantages: leur place dans le rituel, leur capacité de bénédiction et de prémonition, leur fonction médiatrice dans l'organisation sociale.

Si les pratiques rituelles ont un tel statut dans les sociétés est-africaines, c'est que la production du bétail comme une valeur est en quelque sorte une pratique rituelle - que les Maasai opposent d'ailleurs fortement au "travail" des femmes ou des agriculteurs - ou plutôt qu'il est pratique idéologique si l'on veut réservé le premier terme à la spécialisation des activités rituelles dans certaines catégories sociales: "aînés", spécialistes tels que prêtres, prophètes, etc.

Ainsi si la société se représente comme une société d'"éleveurs" elle se constitue avant tout comme une unité rituelle et religieuse. P.H.Gulliver (1965: 165) remarque que «sociologically the limits of the Jie tribe can best be described in ritual terms. People of a district and of the whole tribe are kept together by indispensable ritual needs». Ces deux termes sont d'ailleurs liés. Si

la communauté pastorale se constitue comme une unité religieuse c'est parce qu'elle est rassemblée pour une même utilisation du bétail selon des règles précises, pour que se reproduise l'ordre social et surnaturel. Les rapports sociaux communautaires ont donc une forme religieuse parce que les propriétés du bétail en tant que valeur résultent des qualités d'ordre surnaturel qui lui sont attribuées et parce que les hommes pensent leurs rapports sociaux et les produisent dans la forme aliénée de la conscience qu'est le fétichisme du bétail.

Il n'y a pas de différence radicale à établir entre production pastorale et pratique rituelle. Celle-ci toutefois a des caractères particuliers et le bétail comme objet rituel apparaît comme un mode de réalisation spécifié du bétail comme valeur, richesse sociale. La spécialisation des activités rituelles dans certains groupes témoigne de cette spécification. Les prêtres, prophètes ou autres devins, s'ils jouent un rôle important dans la société (Bonte 1975) n'ajoutent cependant rien aux pratiques rituelles proprement dites. Le rapport privilégié qu'ils entretiennent avec Dieu leur permet simplement de renforcer l'efficacité du rituel. Ils détiennent d'ailleurs des objets rituels distincts qui interviennent dans les rites à côté du bétail. Leur relation privilégiée avec le surnaturel tient à ce que leurs fonctions sont d'origine divine. Chez les Nuer l'office des prêtres «has been established by God at the beginning of things as part of the social order» (Evans-Pritchard 1956: 259). Quant aux grands prophètes Maasai ils sont eux mêmes considérés comme d'origine divine: leur ancêtre descendit du ciel sur le sommet d'une montagne pourvu de tous ses attributs surnaturels dont les charmes rituels.

C'est donc l'activité rituelle elle-même - et non le fait de sa spécialisation dans certains catégories sociales - qui permet de jauger ce qui en elle prolonge la production pastorale et ce qui s'en distingue. Il ne suffit pas d'opposer à la rationalité technique du procès matériel de production, le caractère non instrumental, magique, mystique et expressif du rite. C'est en introduisant cette distinction que les anthropologues se sont déchirés pour interpréter la place du bétail dans ces sociétés est-africaines, les uns en soulignant le traitement culturel, les aspects idéologiques, les autres insistant sur la rationalité de la production pastorale. En fait la fonction du bétail est une et tient à la valeur qui lui est reconnue dans ces sociétés. De même le procès de production pastoral doit être considéré dans son unité qui ne se résout pas dans le procès matériel mais s'achève avec la production du bétail.

comme valeur, sous le contrôle des "aînés" dans les sociétés à système d'âge, sous celui des agnats dans la société lignagère et segmentaire Nuer.

Lorsqu'il apparaît comme objet rituel, au moment de son utilisation sacrificielle, le bétail se réalise comme valeur, puisque l'activité rituelle contribue à constituer l'ordre social. Mais il apparaît aussi comme forme achevée de la valeur comme, toutes proportions gardées, le capital se réalise sous une forme achevée, dans la société capitaliste, sous sa forme de capital-intérêt, tirant en apparence son efficacité (produire de la plus-value) de ses propres vertus. L'activité rituelle a en effet sa cohérence propre, combinaison de gestes, de lieux, de paroles et d'objets auxquels ont été attribuées des significations particulières, mais combinaison qui produit elle-même du sens. Étudiant les différentes phases du cycle rituel chez les Maasai, J. Galaty montre qu'elles constituent une séquence à l'intérieur de laquelle chaque moment, chaque objet acquiert en se combinant avec les autres une signification nouvelle. Le bétail du sacrifice devient ainsi représentation de la société Maasai. Le campement sacré du rite *Eunoto* est l'image de la classe d'âge résituée dans un ordre cosmique, etc. Mais ces représentations ne sont pas simples reflets de l'ordre social, ils le produisent en générant les "codes" de comportement, alimentaire, sexuel, social, esthétique, etc. qui sont mis en œuvre pour reproduire la société Maasai et produire les "éleveurs". L'activité rituelle produit ou restitue les sens de la pratique sociale. « The ritual cycle not only reflects the social order but represents the locus within which that order is generated, the code just referred to represent the essential categories of social productivity and reproductivity and they are constituted through ritual, which thus functions as the dominant factor in the social process » (Galaty 1978: 6).

Elle prolonge bien en un sens l'activité de production pastorale, les codes d'une pratique qui aboutit en produisant du bétail à produire les "éleveurs" et la société elle-même, mais elle les fonde dans une relation exclusive avec le surnaturel et elle les inscrit dans son propre "code rituel" hors de toute réalité temporelle et historique. Le bétail apparaît réellement, en tant qu'objet rituel, comme le produit d'une pratique idéologique. Il a toutes les qualités surnaturelles que lui attribuent dans leurs représentations les "éleveurs". Il se donne l'apparence d'être détaché du procès matériel et il peut par lui-même produire de nouvelles significations sociales qui répondront aux contradic-

tions qui résultent du procès matériel de production pastoral. Celui-ci tend à se spécialiser et à aboutir à une accumulation inégale entre les "éleveurs". L'intensification de l'activité rituelle chez les Maasai, sa polarisation sur la promotion des *ilmurran*, l'intervention des prophètes, l'introduction de nouveaux objets rituels et les transformations de la séquence rituelle, sont des réponses aux tensions qui résultent de la forte spécialisation et de la haute productivité du travail pastoral, tensions qui rendent compte des difficultés de reproduction de la communauté des "éleveurs" dans cette société.

Le bétail objet rituel apparaît ainsi comme la forme achevée de réalisation de la valeur, pure catégorie pour penser et agir, dans une forme de la conscience religieuse a-matérielle et a-temporelle. Au moment de son usage sacrificiel, le bétail apparaît réellement pour ce qu'il est dans les représentations de ces populations: donné par Dieu pour produire les "éleveurs" et la communauté pastorale. A la limite il suffit aux Nuer d'appeler "vache" le concombre qu'ils utilisent pour le sacrifice, pour que ce concombre devienne effectivement un objet rituel équivalent d'une vache.

Pour conclure

Le problème de la distribution de la viande sacrificielle n'a été jusqu'à présent que peu abordé. C'est en fonction d'un parti-pris théorique, que j'ai tenté ici de récuser, que Evans-Pritchard considère que le partage de la viande et sa distribution ne font pas partie du rite mais de la fête qui l'accompagne, le même parti-pris qui l'amène à ne pas considérer réellement comme sacrifice religieux l'immolation d'un animal durant les rites collectifs. Il est vrai cependant que, sauf en certaines occasions, le rite *olpul*, "fête de la viande" par exemple, le sacrifice ne comprend pas réellement la consommation commensale de viande. Le traitement de la viande est celui d'une des substances qui compose le bétail et sa destination est déterminée par la place de cette substance dans l'univers symbolique du bétail et par le traitement de l'ensemble des autres substances, le sang, substance essentielle, au double sens du terme, mais aussi la peau, les os, etc. La destination de ces produits est fixée par la configuration du sacrifice lui-même et du rite qui l'accompagne. Il faut aussi rappeler que la viande, s'opposant en cela au lait, est associée généralement à la rupture et à la mort et qu'elle est rarement la substance à laquelle est

attribuée une signification centrale dans le rituel (sauf peut-être le rite *olpul* justement).

Chez les Nuer c'est le sang et le chyme qui sont au moment du sacrifice destinés à Dieu, la viande restant aux hommes. C'est sans doute ce qui explique que les règles de partage observées par Evans-Pritchard soient peu précises. Toutefois, au cours des sacrifices qui accompagnent le mariage, les boeufs sont consommés par la partie qui n'exécute pas le sacrifice et, du côté de l'épouse, les règles de partage de la viande suivent les droits à la prestation matrimoniale (entre parents paternels et maternels). Le rituel rappelle et légitime ces droits.

Chez les Maasai où le sacrifice s'effectue par suffocation, le sang consommé mélangé avec d'autres produits par les responsables du rituel continue à occuper une place centrale, mais la consommation de viande est chargée de significations plus riches et plus précises. La carcasse de l'animal est généralement partagée en deux signifiant les deux moitiés de la société Maasai dont l'animal lui-même est la représentation cosmique. En d'autres circonstances, telles le rite *Eunoto* précédemment décrit qui symbolise l'unité de la classe d'âge ce sont au contraire les parties centrales qui sont distribuées aux *ilmurran*, le reste, c'est à dire les parties latérales, est consommé par les aînés présents. «When *ilmurran* share the portions which embody the principles of centrality rather than that of meat of the ox they are given laterality: the brisket, the vital organs and muscles of heart, lungs and diaphragm. With the blood these central and singular portions signify life, strength and unity which the ceremony should bring to each and to the whole» (Galaty 1983: 377). Si le partage de la viande est plus élaboré que chez les Nuer c'est en raison de la forme même de la séquence rituelle qui n'est plus centrée exclusivement sur le sang versé et sur la consécration de l'animal. Cependant ces faits n'ajoutent rien à nos précédentes analyses. La viande peut - ou non - se voir attribuer des significations particulières dans un rite mais le partage et la consommation de la viande n'introduisent pas un nouvel ordre du rite.

Celui-ci et le sacrifice qui en est la partie centrale doivent être interprétés en fonction de la valeur que les populations est-africaines attribuent au bétail. Cette valeur se réfère à un ensemble de représentations dont j'ai décrit les principaux traits en parcourant l'univers mythique du bétail. A travers ces représentations, le bétail se voit doté d'une qualité d'ordre surnaturel. Il est donné par Dieu aux hommes pour satisfaire leur faim certes, mais

surtout avec la propriété de produire des rapports sociaux et de produire les "éleveurs" eux mêmes. J'ai appelé fétichisme du bétail cette forme de la conscience aliénée qui va justifier les divers usages esthétiques, éthiques, etc. que ces peuples font de leurs animaux, et qui ont amené certains anthropologues à parler de "cattle complex". Mais cette conscience aliénée n'est pas une conscience fausse. Les éleveurs éprouvent réellement le fait que le bétail produise les rapports sociaux et l'unité de la communauté pastorale apparaît effectivement, en dernière analyse, comme une unité religieuse, rituelle. Le procès de production pastoral se réalise de fait - si on le considère dans son unité, non pas simple procès matériel mais s'achevant sous le contrôle des aînés - dans une valeur d'usage particulière, le bétail, dont la destination n'est pas la simple satisfaction des besoins matériels même s'il y contribue. Cette valeur qui devient de ce fait la forme qui détermine et organise toutes les autres valeurs d'usage, tient à ce que le bétail produit les hommes - les "éleveurs", ceux qui contrôlent le bétail et de ce fait la société - et qu'il les produit comme "éleveurs-associés" (Gulliver 1955) ou "partenaires d'élevage" (Almagor 1978) dans la communauté pastorale. Le bétail comme objet rituel réalise le plus pleinement cette pensée-fétiche. Il représente la forme achevée du bétail comme valeur, richesse sociale, puisque, échappant ainsi aux aléas de l'histoire et de la réalisation du procès matériel qu'est l'élevage, source d'accumulation inégale et de tensions remettant en question l'ordre social communautaire, il le pose dans l'univers a-matériel et a-temporel du rite où il permet à l'homme d'éprouver la fonction que ses représentations mythiques attribuaient à l'animal: produire l'individu avec ses caractères d'être social en les fondant sur un ordre surnaturel et cosmique.

Qu'on me permette encore de souligner qu'une telle approche qui s'inspire de l'analyse faite par Marx du travail et de la valeur, tout en se débarrassant des hypothèses naturalistes qui encombraient son oeuvre - et plus encore celles de ses successeurs - lorsqu'il s'agit des sociétés non capitalistes, ouvre, en reprenant de manière critique le concept de valeur d'usage, de nouvelles perspectives de compréhension du fonctionnement de ces sociétés. C'est en se redéfinissant comme une théorie de la valeur que le marxisme pourra enfin résoudre les problèmes sur lesquels il a toujours achoppé: le statut de l'idéologique et celui de la culture.

Bibliographie

- Almagor, U. 1978. *Pastoral partners. Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*. Manchester: Manchester University Press.
- Becquemont, D. & P. Bonte. 1979. Travail, valeur, besoins et conscience aliénée: le cas des éleveurs d'Afrique de l'Est. *La Pensée* 207: 99-121.
- Bonte, P. 1975. Cattle for God. An attempt at a marxist analysis of the religion of the East African herdsmen. *Social Compass* 22, 3-4: 381-396.
- — 1979. "Pastoral production, territorial organisation and kinship in segmentary lineage societies", in *Social and ecological systems*, sous la direction de P. Burnham & Roy F. Allen, pp. 203-234. Londres: Academic Press.
- — 1981a. Les éleveurs d'Afrique de l'Est sont-ils égalitaires? *Bulletin Production Pastorale et Société* 9: 23-37.
- — 1981b. Ecological and economic factors in the determination of pastoral specialisation. *Journal of Asian and African Studies* 161, 1-2: 33-49.
- — 1985. "Structures d'âge, organisation familiale et systèmes de parenté en Afrique de l'Est", in *Aînesse et génération en Afrique*, sous la direction de M. Abélès & C. Collard, pp. 57-89. Paris: Karthala.
- Burton, J.W. 1982. *Ethnicity on the hoof*, ronéo (une version raccourcie de ce texte intitulée: *Ethnicity on the hoof: on the economics of Nuer identity*, est parue dans *Ethnology* 20, 1981: 157-162).
- — 1983. Same time, same space: observations on the morality of kinship in pastoral Nilotc societies. *Ethnology* 22, 109-119.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Galaty, J.C. 1977. *In the pastoral image: the dialectic of Maasai identity*. Ph.D Dissertation, University of Chicago.
- — 1978. "Ritual performative and performative rituals. The ceremonial cycle of the Maasai age group systems". Paper presented to the *Seminar on Great Feast Cycles*. Michigan State University, ronéo.
- — 1983. Ceremony and society: the poetics of Maasai rituals. *Man* (ns) 18: 361-382.

- Gulliver, P.H. 1955. *The family herd*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- 1965. "The Jie of Uganda", in *Peoples of Africa*, sous la direction de P. Gibbs. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hollis, A.G. 1905. *The Masai. Their language and folklore* (reed. Negro University Press. 1970).
- Merker, M. 1910. *Die Masai: ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*. Berlin: Dietrich Reiner.
- Rigby, P. 1977. "Olpul and Entoroj: the economy of sharing among the pastoral Baraguyu of Tanzania", in *Production pastorale et Société*, sous la direction de l'Equipe Ecologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, pp. 329-347. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Verdon, M. 1982. Where have all their lineages gone? Cattle and descent among the Nuer. *American Anthropologist* 84: 566-579.