

anthropozoologica

2019 • 54 • 7

Actualité scientifique/*Scientific news*
À propos/*About*

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Bruno David,
Président du Muséum national d'Histoire naturelle

RÉDACTRICE EN CHEF/EDITOR-IN-CHIEF: Joséphine Lesur

RÉDACTRICE/EDITOR: Christine Lefèvre

RESPONSABLE DES ACTUALITÉS SCIENTIFIQUES/RESPONSIBLE FOR SCIENTIFIC NEWS: Rémi Berthon

ASSISTANTE DE RÉDACTION/ASSISTANT EDITOR: Emmanuelle Rocklin (anthropo@mnhn.fr)

MISE EN PAGE/PAGE LAYOUT: Emmanuelle Rocklin, Inist-CNRS

COMITÉ SCIENTIFIQUE/SCIENTIFIC BOARD:

Cornelia Becker (Freie Universität Berlin, Berlin, Allemagne)
Liliane Bodson (Université de Liège, Liège, Belgique)
Louis Chaix (Muséum d'Histoire naturelle, Genève, Suisse)
Jean-Pierre Digard (CNRS, Ivry-sur-Seine, France)
Allowen Evin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Bernard Faye (Cirad, Montpellier, France)
Carole Ferret (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France)
Giacomo Giacobini (Università di Torino, Turin, Italie)
Véronique Laroulandie (CNRS, Université de Bordeaux 1, France)
Marco Masseti (University of Florence, Italy)
Georges Métaillé (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Diego Moreno (Università di Genova, Gènes, Italie)
François Moutou (Boulogne-Billancourt, France)
Marcel Otte (Université de Liège, Liège, Belgique)
Joris Peters (Universität München, Munich, Allemagne)
François Poplin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean Trinquier (École Normale Supérieure, Paris, France)
Baudouin Van Den Abeele (Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgique)
Christophe Vendries (Université de Rennes 2, Rennes, France)
Noëlie Vialles (CNRS, Collège de France, Paris, France)
Denis Vialou (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean-Denis Vigne (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Arnaud Zucker (Université de Nice, Nice, France)

COUVERTURE/COVER:

Restes squelettiques d'un membre antérieur gauche de suidé de l'Âge du Bronze moyen/final, déposé en connexion sur un sédiment argileux, riche en charbons de bois (Grotte des Fraux, secteur 13; Saint-Martin-de-Fressengeas, Dordogne, France). © SEEG Grotte des Fraux (Drs A. Burens & L. Carozza). Fouille et cliché: J.-D. Vigne (CNRS). Publié avec l'aimable autorisation des propriétaires de la Grotte des Fraux./*Skeleton remains of a swine's back left limb from the Middle/Late Bronze Age, deposited articulated in a clay sediment rich in charcoal (Grotte des Fraux, sector 13; Saint-Martin de Fressengeas, Dordogne, France). © SEEG Grotte des Fraux (Drs A. Burens & L. Carozza). Excavations and photo: J.-D. Vigne (CNRS). Published with the kind permission of the owners of the Grotte des Fraux.*

Anthropozoologica est indexé dans/*Anthropozoologica is indexed in:*

- Social Sciences Citation Index
- Arts & Humanities Citation Index
- Current Contents - Social & Behavioral Sciences
- Current Contents - Arts & Humanities
- Zoological Record
- BIOSIS Previews
- Initial list de l'European Science Foundation (ESF)
- Norwegian Social Science Data Services (NSD)
- Research Bible

Anthropozoologica est distribué en version électronique par/*Anthropozoologica is distributed electronically by:*

- BioOne® (<http://www.bioone.org>)

Anthropozoologica est une revue en flux continu publiée par les Publications scientifiques du Muséum, Paris, avec le soutien du CNRS.

Anthropozoologica is a fast track journal published by the Museum Science Press, Paris, with the support of the CNRS.

Les Publications scientifiques du Muséum publient aussi/The Museum Science Press also publish:

Adansonia, *Zoosystema*, *Geodiversitas*, *European Journal of Taxonomy*, *Naturae*, Cryptogamie sous-sections *Algologie*, *Bryologie*, *Mycologie*.

Diffusion – Publications scientifiques Muséum national d'Histoire naturelle

CP 41 – 57 rue Cuvier F-75231 Paris cedex 05 (France)

Tél.: 33 (0)1 40 79 48 05/Fax: 33 (0)1 40 79 38 40

diff.pub@mnhn.fr/<http://sciencepress.mnhn.fr>

© Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2019

ISSN (imprimé/print): 0761-3032/ISSN (électronique/electronic): 2107-08817

Actualité scientifique/Scientific news

À propos/About

LA MARQUE, LE RITE ET LA VALEUR. ÉLEVAGE, ANIMAUX, ONTOLOGIES ET CAPITALISATION DES SIGNES DANS LES ANDES ET AU-DELÀ

À PROPOS DE :

RIVERA ANDÍA J. J. 2016. — *La vaquerita y su canto. Una antropología de las emociones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires, 192 p.

Du nord au sud de l'Amérique, la révolution de l'élevage extensif d'origine ibérique a laissé des traces profondes dans ce qu'il est resté des civilisations amérindiennes. Depuis l'Ouest canadien jusqu'à la Terre de Feu en passant par les Llanos vénézuéliens, en effet, de nombreuses sociétés indigènes plus ou moins métissées ont donné au cheval, au bœuf ou au mouton une place centrale dans leur économie matérielle et rituelle. Le terrain andin est à cet égard particulièrement riche parce qu'il présente, outre l'importance des troupeaux d'ovins et de bovins, une spécificité remarquable : l'existence, unique en Amérique, d'un élevage vernaculaire de camélidés, lamas et alpagas. Cependant, au cours du XX^e siècle, dans certaines régions où ce dernier type de pastoralisme se pratiquait antérieurement, les nécessités du développement économique ont imposé son remplacement partiel par l'élevage extensif du bœuf et du mouton. Aussi récente soit-elle dans l'histoire, cette transformation des économies andines n'a pas eu pour corollaire l'occidentalisation pure et simple de paysans tournés vers le marché des villes ; elle a suscité au contraire ce phénomène récurrent sur l'ensemble du continent : le déploiement d'une créativité qui favorise l'intégration du bétail d'origine coloniale et de l'argent dans un système symbolique ramenant la culture indigène à ses racines.

Dans son dernier ouvrage, *La vaquerita y su canto* (La petite vachère et son chant), l'anthropologue péruvien Juan Javier Rivera Andía illustre ainsi de quelle manière la communauté quechua de la vallée de Chancay, localisée à une centaine de kilomètres au nord de Lima, bien que culturellement métissée par l'influence des villes et de l'émigration, a naturalisé à son profit le bœuf pour lui donner sa place au sein de la sociologie et de l'ontologie autochtones, avec les vivants, les morts, la faune et un environnement paysager dominé par la montagne. L'auteur observe la substitution du pastoralisme

bovin au pastoralisme amérindien ancestral, l'animal d'origine hispanique occupant désormais, aussi bien sur les plans techniques et économiques que rituels et symboliques, la place antérieurement dévolue au lama. Le bœuf, animal capital, est associé à la famille de l'éleveur, à la construction de la personne et du genre, aux forces de la nature environnante incarnées par les ancêtres, et aux incertitudes angoissantes du marché qui se sont greffées sur le cosmos des paysans. Ainsi le modèle mythico-cérémoniel du pastoralisme andin a-t-il adapté les nouveautés introduites par la colonisation, puis par la civilisation urbaine moderne. Loin de rendre les paysans de la vallée de Chancay à la raison matérialiste des envahisseurs occidentaux, l'élevage de l'animal exogène et l'économie de marché se sont imposés en accord avec les rapports d'intelligence entre les humains et les espèces naturelles qui leur préexistaient.

LE MARQUAGE DU BÉTAIL DANS LES ANDES, TRADITION ORALE, RATIONALISATION SCRIPTURAIRE ET ONTOLOGIES INDIGÈNES

Le vecteur de ce tour de force symbolique est le rite de la ferrade, accompagné par des chants dont les paroles renouvellent la mythologie au sein du contexte contemporain de la société locale. L'émotivité exacerbée que les indigènes expriment lorsqu'ils y assistent n'est autre, comme aurait dit Durkheim, que l'extériorisation mentale, objectivable, des effets intégrateurs du rite sur l'individu. Le marquage du bétail au fer rouge, naguère instauré dans l'Ancien monde pour compléter le processus d'appropriation des animaux d'élevage qu'avait initié la Révolution néolithique, s'est diffusé dans le Nouveau à partir de 1492. C'est ce procédé à la fois scripturaire, graphique, voire esthétique, que les sociétés amérindiennes converties à l'élevage ont assimilé et transformé par leur propre pratique de la symbolisation, leur propre pratique de l'oralité (la mythologie chantée) et leur propre conception de la familiarité entre humains et non-humains. Paradoxalement, la résilience des paysans de la vallée de Chancay contre l'acculturation s'appuie donc sur les bases économiques et techno-cognitives de la colonisation et du capitalisme. Elle s'exprime dans un rituel et des chants qui confèrent à la marque de propriété – emblème identitaire et sceau de garantie – une double valeur associant les raisons traditionnelle et moderne, celle de l'oralité et celle de l'écriture.

À partir de la fin du XX^e siècle, s'est accrue l'émigration, temporaire ou définitive, des villages de Chancay vers la capitale ou l'étranger. Toutefois, les migrants tiennent à maintenir un lien séminal avec leur communauté paysanne en y retournant périodiquement pour participer aux rites de la ferrade. Ici s'entrechoquent étrangement l'amour pour le bétail, la nostalgie d'une communauté originelle désormais tiraillée par les pressions exogènes, et l'emphase sur le rôle social de la masculinité dans une activité d'élevage essentielle pour reproduire, malgré les difficultés économiques, les cycles traditionnels. Cette passion bovine rémanente rappelle les cultures pastorales de l'Afrique de l'Est où, à la suite d'Herskovits et d'Evans-Pritchard, les ethnographes ont pu observer, jusqu'à nos jours, l'intimité des humains et de leurs troupeaux.

Le livre de Rivera Andía, qui prend pour objet le folklore plutôt que les techniques, évoque le contexte ethnographique sous une forme synthétique afin que le lecteur suive les analyses centrées sur le texte des chants de ferrade sans en perdre le fil dans un océan de détails. On regrettera quand-même ce parti pris, qui nous oblige à recourir ponctuellement aux publications précédentes de l'auteur – grand spécialiste des rites des sociétés pastorales andines (Rivera Andía 2003) – pour mieux figurer les aspects pratiques du rite de la ferrade et en saisir tous les enjeux. C'est ainsi que l'on peut apprécier l'organisation des fêtes de *rodeo*, durant la saison sèche hivernale, de juillet à août, à l'initiative d'une population locale dont plus de 70 % est liée à l'activité d'élevage bovin (p. 95).

Généralement assimilé au spectacle d'arènes du même nom, le terme espagnol *rodeo*, du verbe *rodear*, « encercler » (le bétail), désigne à l'origine les opérations de rabattage, de capture et d'enfermement d'un bétail ordinairement disséminé en liberté dans la nature, afin de le marquer ou de l'abattre. Dans la vallée de Chancay, le *rodeo* et le marquage du bétail constituent un rituel communautaire associé à la fête patronale, avec sa musique, ses chants et le classique système de *cargos* (tâches cérémonielles) caractérisé par des titres d'origine coloniale (ici *capitán*, « capitaine » et *vasallos*, « vassaux »). Une ferrade commence par le *rodeo* proprement dit : sous la direction des *capitánes*, les jeunes *vasallos* s'en vont à pied dans la montagne débusquer, encercler et rabattre les éléments des troupeaux qui, suivant le principe de l'élevage extensif d'origine coloniale, se répandent au cœur du sauvage. Sur les confins du territoire, entre 2700 et 4800 m d'altitude, les moutons et les bœufs sont laissés en liberté presque toute l'année ; seules les vaches les plus productives, à la saison des pluies (octobre-mai), sont maintenues à proximité des humains, sur les terres en jachère, et font l'objet de la traite quotidienne. La conduite du bétail à marquer depuis les hauteurs jusqu'au bas de la vallée, au village où se célèbre la fête et s'accomplit le rite d'identification, est vécue comme un moment de passion dont les chants se font l'écho, un rite d'initiation où les jeunes *vasallos* doivent prouver qu'ils sont dignes de devenir des adultes, des pères de famille.

Suit le marquage, qui se déroule dans un corral, sous l'autorité d'un « président » ; celui-ci porte un drapeau orné d'une multitude de rubans colorés que les femmes du village se

chargent de disposer autour des oreilles des bestiaux adultes appartenant à leur famille, remplaçant ceux qui avaient été fixés l'année précédente. Ces rubans sont considérés comme les marques de « fidélité » des bêtes envers leurs maîtres : elles ne doivent pas les perdre dans la nature d'une année sur l'autre. Les autres hommes présents sont chargés de saisir et d'immobiliser, l'un après l'autre, les bouvillons, avant de marquer au fer rouge leur croupe et d'entailler leurs oreilles suivant le schéma propre à chaque famille. Les morceaux d'oreille recueillis sont enterrés cérémonieusement à la fin de la saison (fin août), avec les vieux rubans, les poils de queue également coupés lors de la ferrade, ainsi que des offrandes (fleurs, monnaies, bière), pour être non moins cérémonieusement recherchés et déterrés l'année suivante (p. 160).

L'organisation du rite laisse apparaître autour de l'identification du bétail les dynamismes et oppositions constitutifs de la sociologie locale : initiation des jeunes hommes, dualité homme/femme, ainsi, bien sûr, que les dimensions sexuelle et reproductive, matrimoniale et économique. Le cérémonial inclut, à l'initiative des femmes, des offrandes de colliers de fleurs et de produits alimentaires, différenciées et hiérarchisées suivant les catégories de bétail et d'humains. Ainsi les visiteurs éminents sont-ils honorés par l'un de ces colliers, tandis que les éleveurs reçoivent des croix décorées de pièces de monnaie et de bouteilles de liqueur. Quant au bétail, dont les propriétaires assument clairement avec lui une relation réciproque d'ordre paternel/filial (p. 115), sa dimension humaine est mise en exergue par le rite, et dramatisée par le trajet qu'on lui fait accomplir depuis les hauteurs isolées jusqu'au cœur de l'espace habité.

Les veaux reçoivent un nom qui les associe au pouvoir fascinant, externe et lointain, des Blancs et de leur richesse (certains portent le nom de chefs d'État ayant pu inspirer une certaine défiance, tels « Bush » ou « Fujimori », par exemple, ce qui indique toute l'ambiguïté de cette fascination). Médiateurs de choix, ils incarnent la reproduction de la communauté locale, comme on le voit dans la *pulla* (p. 118), un rite consistant à unir en mariage un taurillon et une vachette appartenant respectivement à deux unités territoriales distinctes (quartier ou confrérie). Rivera Andía note aussi les appellations génériques de *toro padre* et *vaca madre*, respectivement appliquées aux bovins mâle et femelle (p. 124), tandis que les jeunes garçons célibataires, qui ne sont pas encore des humains intégrés tant qu'ils n'ont pas accompli le *descenso* (la descente du bétail du haut en bas de la montagne), sont associés à des animaux sauvages vivant aux marges de la société : la perdrix, oiseau situé sur les limites de l'espace observable par l'humain, ou l'ours, qui tue le bétail et ravage les champs de maïs et de courges (p. 62). Par opposition, le puma est un homologue de l'homme adulte et responsable (p. 63). Cette projection d'un idéal sexuel/matrimonial des humains sur les relations complexes entre les hiérarchies du genre et des classes d'âge, d'une part, la faune et le bétail, d'autre part, participe d'une représentation du monde qui survalorise la verticalité de l'univers andin, marqué par l'étagement géographique (Murra 2012: 115-151).

GRAMMAIRE DES HAUTEURS ET NATURALISATION DU BÉTAIL AU SEIN DU SAUVAGE

Le texte des chants de ferrade se fait l'écho de cette cosmologie, déployant une véritable grammaire de la géographie où les hauteurs sont à la fois un espace originel et un espace inquiétant, peuplé d'esprits tutélaires et d'ancêtres qui deviennent malfaisants si l'on ne respecte pas la régularité des pèlerinages et des offrandes destinés à calmer leur agressivité (p. 32). Car ces esprits sont les maîtres de la terre, de l'eau, et de tous les êtres qui vivent dans les parages éloignés d'une communauté rurale dont ils représentent pourtant la structure dualiste profonde. Ainsi s'opposent sur les hauteurs les *huari*, sauvages proto-humains, hommes-vigognes qui procèdent de l'eau et de la pierre, facteurs de maladie et de mort, et les *llakwash*, pâtres anciens, chasseurs de cerfs et de vigognes. Les chants et le rituel des ferrades, agrémenté de travestissements et parodies carnavalesques, évoquent ces créatures effrayantes et fascinantes (pp. 39-41).

D'une certaine façon, les bovins sont les truchements par lesquels le dialogue entre les humains et les éléments du cosmos s'établit, grâce à leur capacité d'association ou d'opposition signifiante, avec la nature, la surnature et la faune locale. Ils se fondent avec les plus sauvages, mais aussi les plus différents des animaux des hauteurs, le cerf, le condor, la perdrix, le puma et le renard. Leurs éleveurs, s'ils veulent prospérer, doivent entretenir de bonnes relations avec tous ces personnages et manifestations étranges, qui se situent dans un au-delà de l'humanité sociale (p. 35).

On comprend mieux dès lors l'enjeu stratégique de l'initiation des jeunes garçons qui, chaque année, doivent rabattre le bétail disséminé dans l'espace de l'altérité, afin de le ramener vers la société et ses rites. Les esprits des hauteurs qu'ils affrontent dans l'épreuve, grands-parents mythiques, sont des personnages ambivalents, dangereux et bénéfiques à la fois, et c'est comme pour répondre à leur paradoxale complexité que les humains marquent par l'inversion et l'humour le passage de la saison sèche : tout se dit alors à l'envers, tout change de nom, des parodies carnavalesques de corrido ont lieu, semblables à celles que nous avons souvent observées au Mexique.

Notons en aparté que dans ce dernier pays, chez les Huichol, à la fin de la saison sèche (avril), au moment – également crucial, tant sur le plan saisonnier que sur le plan rituel – où les groupes de pèlerins reviennent de la cueillette annuelle du peyotl, cactus hallucinogène dont la consommation met les humains en relation directe avec les divinités, se produit un phénomène comparable d'inversion sémantique. Le nom de chaque membre du groupe est changé, ainsi que les noms des éléments et catégories environnants. Au cours de ce trajet de retour vers leur territoire, les pèlerins (*peyoteros*) chassent des cerfs dont ils rapporteront, avec les peyotls qu'ils ont cueillis, la viande au village. À leur arrivée, le grand rituel de la Semaine sainte donne lieu à un sacrifice massif de bétail bovin (issu de l'élevage local), préalable propitiatoire à la préparation des champs de maïs et à la saison des pluies. Ici, le bœuf, intégré à l'univers économique et symbolique des Indiens, fait l'objet de multiples opérations symboliques de transitivité avec le cerf, animal sauvage natif dont il est le double antagonique (Saumade 2009).

Entre le Pérou et la Sierra huichol, on voit donc comment des sociétés amérindiennes converties à l'élevage bovin et sa logique économique mettent en œuvre, chacune à sa façon, le « bricolage intellectuel » de la *pensée sauvage* cher à Lévi-Strauss, afin de rendre cet élément d'altération compatible avec leur cosmologie par le jeu des opérateurs logiques d'un système de transformations. En pays quechua comme chez les Huichol, la mythologie du bœuf fait fi de l'histoire en situant l'origine de l'animal hispanique, non pas dans la colonisation, ni non plus dans les eaux de l'océan Pacifique – ainsi que l'affirment de leur côté les Huichol –, mais dans les sources des hauteurs andines. Là surgissent des personnages fabuleux, les *illa*, qui fécondent les vaches, un « service » pour lequel l'éleveur est évidemment tributaire (p. 35). Cette croyance s'articule avec les régularités saisonnières de la reproduction des troupeaux : ainsi, à la saison des pluies, dit-on que les taurillons les plus fertiles « sortent des sources », tels des *illa*, pour féconder les vaches.

L'apparence archaïque de ces éléments d'ethnographie masque le caractère récent du pastoralisme bovin dans la Vallée de Chancay, suivant un classique effet d'« invention de la tradition » (p. 38). Pourtant, le « bricolage » s'inscrit bien dans une certaine ancienneté, dans la mesure où les rites encadrant la ferrade s'adressaient naguère aux camélidés. De ce point de vue, le transfert sur le bœuf hispanique de la pratique symbolique appliquée aux espèces domestiques indigènes semble s'être opéré terme à terme (p. 118) pour susciter la réactivation de formes rituelles et de cosmogonies d'origine précoloniale. Le bœuf participe ainsi d'un réseau de communication qui l'associe aux animaux autochtones, qu'ils soient sauvages ou domestique – le lama, son alter ego historique –, aux humains dans leur profondeur généalogique, et à la montagne, entité ontologique minérale et paysagère. Cette fusion entre les espèces vivantes et l'environnement se résout dans leur verticalité respective (l'antériorité du lama sur le bœuf pour le bétail, l'ancestralité mythique et les classes d'âge pour les humains, l'étagement géographique pour le milieu andin).

Sous l'éminence de la montagne, qui inspire la mythologie, se configurent les cycles de la vie individuelle, le passage de l'enfance à l'âge adulte, l'alliance matrimoniale entre des hommes initiés sur les hauteurs et des femmes vouées à l'hospitalité du monde d'en bas, la mort et le rapport ambigu aux ancêtres. Ici s'impose l'idée que le bétail ne saurait appartenir seulement aux hommes, mais aussi aux montagnes (p. 21), dont les métaphores de la tradition orale reproduisent la verticalité et la nature matricielle. C'est au cœur du rite de la ferrade, dans un chant entonné en langue espagnole, que se manifeste cette étonnante association d'une ontologie animiste et de la notion de propriété (p. 100) :

[...] *De aquellos cerros verdosos*
Baja la nube espesa
De las ubres de mi vacuita
La leche como la nieve [...]
 ([...] De ces montagnes verdoyantes
 Le nuage épais descend
 Des mamelles de ma petite vache
 Le lait comme la neige [...])

LA MORT ET LES MARQUES DE LA VALEUR MARCHANDE

Le bétail bovin participe donc d'une mythologie des origines qui le met en rapport de transformations avec le paysage des hauteurs et les êtres de la nature et de la surnature qui le hantent. Tel est le principe de la valeur symbolique conférée au bœuf par le rite de la ferrade et ses chants, suivant une étroite combinaison de techniques de l'oralité et de l'écriture qui précède la mise sur le marché, c'est-à-dire l'octroi d'une valeur économique au regard du monde extérieur.

Ainsi s'entremêlent la raison des humains, celle des animaux et celle des éléments du paysage, dans une composition animiste où, paradoxalement, l'argent est le fluide vital qui donne aux uns et aux autres leur raison *d'être ici*. Cette substantialisation de l'argent prend toute sa signification dans la Vallée de Chancay, une région riche en minerais dont l'exploitation coloniale remonte à 1545 (p. 125). Mais au-delà de l'histoire traumatisante d'ancêtres écrasés par la cupidité des conquistadors, les paysans d'aujourd'hui voient dans l'argent une nécessité quasi organique qui provient de deux sources majeures : la vente de bétail aux abattoirs et l'émigration. Or, ces deux sources se chargent aussi de larmes, et les flux de l'économie, d'une émotion débridée qui indique à quel point la psychologie individuelle peut être sensible à la force des dynamiques sociales lorsque celles-ci touchent directement aux fondements d'une culture et de son identité. Le texte des chants de ferrade en donne une saisissante illustration (p. 133) :

[...] *Mi torito me protege porque es el huancario* [...] ([...] Mon petit taureau me protège car il est le *huancario* [...])

D'après Rivera Andía, ce dernier idiotisme local hybride le quechua *wanka* (monolithe puissant utilisé comme amulette) et l'adjectif espagnol *bancario* (bancaire). Il met en exergue un pouvoir ambigu, dangereux, mais qui peut être utilisé par l'individu à son propre bénéfice. Cependant, la perspective de la mise à mort qui attend les exemplaires vendus sur le marché attriste profondément les éleveurs, car tuer ce que l'on aime produit le même déchirement que le fait d'émigrer, de s'arracher au sol de la vallée, et toujours pour le même résultat, l'obtention de cette substance devenue incontournable pour la communauté : l'argent. De fait, remarque judicieusement l'auteur (p. 135), le bétail est une « sorte de langage par l'intermédiaire duquel s'expriment les émotions que produisent certaines relations sociales particulières ». Signifiant majeur, il fait le lien entre société et personne, entre humain et cosmos, entre univers amérindien et occidental/moderne. C'est pourquoi il exalte les émotions à travers la poésie et les chants diffusés lors des rites de ferrade, qui réactualisent périodiquement la relation identitaire entre les humains et le bétail marqué au fer rouge.

Dans les sociétés occidentales qui en ont introduit le principe en Amérique, la marque héraldique tatouée sur le bétail, à l'instar du trophée de chasse exhibé dans la maison aristocratique, est l'épiphanie d'une puissance ; outre la propriété à la source du capital, elle fait foi d'une lignée et de l'honneur qui lui est reconnu ; elle sanctuarise le rapport

charnel et émotionnel entre les humains et leurs animaux favoris. Il s'agit de l'une des manifestations premières de l'héraldique, un sceau garantissant la qualité, la valeur politique, sociale et économique, dont les blasons et la monnaie frappée découlent directement. « Partout – écrit Van Gennep (1905: 111) dans un article lumineux – où sous l'influence de facteurs variés (économiques, politiques etc.) la société s'est subdivisée en classes, la marque de propriété familiale (ou domestique) a pris la signification d'une armoirie ; dans ce cas le vocabulaire spécial destiné à désigner les marques simples et leurs combinaisons a acquis le caractère d'un langage héraldique ».

C'est dans ce contexte d'instrumentalisation productiviste des humains et des ressources de l'univers que se sont développés l'écriture, le calcul rationnel et l'économie monétaire, autant d'abstractions qui découlent de la force, à la fois matérielle et spirituelle, conférée à l'humain par la domestication et le marquage du bétail. En témoignent sans ambiguïté la plupart des étymologies européennes relatives à ce dernier ; entre autres nombreux exemples, des termes tels que l'anglais *cattle*, d'où dérive « capital », l'espagnol *ganado* (bétail), participe du verbe *ganar* (gagner), ou encore le latin *pecus*, racine de l'italien *pecora* (brebis), du français « péculiaire » et de l'anglais *pecuniary*. Dès l'abord de son classique *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Benveniste (1969: 37-45) livre une analyse magistrale de la relation entre bétail et richesse, et en particulier du *próbaton* grec, vocable signifiant le bétail en général, mais aussi, par métaphore, une puissance qui marche, une richesse en mouvement, soit un bien meuble, un capital.

Or, dans les sociétés amérindiennes qui ont adopté l'élevage bovin, cette valeur capitale (dans tous les sens du terme), inscrite sur la peau des membres de chaque troupeau, a pu faire sens eu égard à certains systèmes préhispaniques de représentation, en l'occurrence le marquage corporel des distinctions sociales. Ainsi, dans un petit essai atypique, Claude Lévi-Strauss et Nicole Belmont avaient-ils montré l'homologie entre les marques claniques et les marques du bétail bovin des Guajiros de Colombie. Les auteurs posaient même pour hypothèse, aussi audacieuse que séduisante, que « l'adoption de l'élevage [avait] seulement stimulé, ici et là, l'emploi à des fins nouvelles de la pratique ancienne du tatouage, puisque l'Amérique tropicale en offre de nombreux exemples et que le tatouage et les autres formes de décor corporel y servent souvent à exprimer des distinctions claniques » (Lévi-Strauss & Belmont 1963: 108).

SOCIÉTÉS AMÉRINDIENNES D'ÉLEVEURS ET SOCIÉTÉS AMAZONIENNES EN PERSPECTIVE

La belle intuition de Lévi-Strauss & Belmont (1963) pourrait se prolonger avec une autre hypothèse audacieuse : les contrastes géographique, socio-historique, culturel et économique, qui opposent les groupes de la forêt amazonienne à ceux des Llanos colombiens, à l'est, et à ceux des piémonts andins, à l'ouest, au-delà de la Cordillère, feraient-ils sens en se traduisant par des rapports de corrélations et d'oppositions dans les pratiques symboliques ? Une perspective comparative entre les rites et les chants de ferrade du bétail bovin dans la

vallée de Chancay et les rites de distinction interindividuelle et inter-clanique parmi les groupes de la forêt, tels ceux de l'ensemble Pano, éclaire la problématique. Dans cette dernière aire culturelle, en effet, le tatouage facial, qui confère l'identité de chaque initié masculin, est appliqué par l'oncle maternel, soit un individu issu du monde extérieur de l'alliance et, au moins potentiellement, de l'univers de la violence guerrière (Erikson 1986: 191 et suivantes). Dans la vallée de Chancay, c'est l'animal bovin lui-même qui procède d'une extériorité menaçante, non pas vraiment par son origine hispanique réelle, qui n'est pas reconnue comme telle, on l'a vu, mais par son origine mythique et son habitat régulier, associés aux hauteurs, aux sources de la montagne et aux êtres dangereux, mi humains-mi animaux, qui s'y trouvent. Pour le marquer, on met en branle une organisation intra-communautaire, exclusivement masculine, qui incarne les différentes étapes du cycle de vie des hommes puisqu'elle intègre les adolescents «vassaux», les «capitaines», adultes encore jeunes, et enfin les éleveurs d'âge mûr.

Ainsi apparaît un lien d'homologie structurale entre deux territoires en opposition, la forêt amazonienne, d'une part, la vallée et les hauteurs andines, d'autre part, sur le plan du marquage corporel qui confère leur identité aux jeunes hommes et à leurs captifs. Ces derniers sont dans un cas le gibier et les ennemis, parangons de la valeur dans une économie de chasse, de guerre et de prédation, dans l'autre cas le bétail, parangon de la valeur dans une économie d'élevage extensif et de marché. Ce groupe de transformations socio-économique implique l'exogamie, puisque chez les Pano, comme chez les Tupi chers à Viveiros de Castro (1992), l'ennemi est aussi l'époux et le gendre idéal (Erikson 1986) tandis qu'à Chancay, on l'a vu, c'est l'animal bovin qui figure rituellement l'union idéale de l'exogène et de l'endogène dans un contexte bouleversé par le contact et le métissage.

Au bout du compte, même si Rivera Andía se garde modestement d'inscrire son essai dans les grands débats contemporains des sciences humaines, qu'ils portent sur les relations humains/animaux ou sur les sociétés amérindiennes, son ethnographie localisée ouvre des perspectives théoriques nouvelles: elle invite à reconsidérer l'aire culturelle péruvienne au-delà de la frontière andine qui isole, et de fait, du point de vue de l'ethnologie classique, tend à sanctuariser les sociétés amazoniennes de chasseurs-cueilleurs supposément imperméables à la raison de l'élevage. Or celles-ci, par le tatouage et d'autres artefacts, pratiquent depuis la nuit des temps des graphies qui ont pu constituer pour les Indiens un contrepoint de l'écriture et autres signes de la valeur imposés par la colonisation, et donc instaurer avec le monde des Blancs, leur technologie, leur économie et leurs puissants animaux domestiques, une interrelation chargée de sens (Déléage 2017).

C'est pourquoi il nous semble que l'opposition idéologique à l'élevage, que les anthropologues attribuent habituellement aux tribus amazoniennes, ne devrait pas être comprise de manière essentialiste, comme un trait constitutif d'une identité irréductible, mais plutôt sous un angle relativiste. Certes, on le sait bien, la déforestation liée à la surexploi-

tation d'essences rares et à la progression de l'élevage bovin est un drame pour les cultures de la forêt, qui intègrent à la vie sociale un dialogue quasi permanent avec les espèces non-humaines et les éléments de la nature. Cependant, l'élevage en soi n'est pas contradictoire avec la pensée des indigènes si, comme on le voit en Amazonie brésilienne avec certaines formes nouvelles d'agropastoralisme à l'initiative de métis, il tend à préserver l'équilibre entre la reproduction d'herbages créés artificiellement et la conservation sélective de ligneux propices à la présence de bétail (Poccard *et al.* 2015). Les exégètes autochtones n'ont d'ailleurs pas attendu que les Occidentaux réfléchissent au concept de développement durable pour adapter les ontologies traditionnelles de la forêt, à l'aune de l'inévitable «bricolage intellectuel», afin de ménager au bétail une place au sein de la «nature domestique». Ainsi par exemple, depuis que des grands animaux d'élevage ont été ponctuellement introduits chez les Achuar, ceux-ci les ont requalifiés systématiquement en leur donnant le nom générique de l'une de leurs espèces sauvages apprivoisables, tel le tapir, devenu l'«animal passeur» de la vache qu'ils appellent *tanku pama*, «tapir domestique» (Descola 1986: 114, 115).

Ce type de rapport de transitivité sémantique entre animaux d'élevage et animaux sauvages familiers justifie le rapprochement que nous proposons entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs de l'Amazonie et les communautés paysannes des Andes, telles que celles de la Vallée de Chancay. Il justifie aussi un comparatisme plus large, englobant d'autres régions du continent américain, telles que le Mexique, où des groupes ethniques comme les Huichol ont recomposé leur univers mythico-rituel en articulant la chasse et l'élevage dans un paradigme structural cohérent (Saumade 2009). En décloisonnant ces aires culturelles et leurs spécificités, on peut voir comment des sociétés amérindiennes très différentes et éloignées les unes des autres, travaillent obstinément à absorber l'altérité occidentale, dont l'élevage bovin est un signe par excellence, en conjuguant dialectiquement deux modes d'action de l'homme sur la nature a priori opposés: la domestication (soit le contrôle de la vie, de la mort et de la reproduction des espèces dans un rapport d'exploitation du non-humain par l'humain) et la prédation (soit la capture, la chasse ritualisée ou l'apprivoisement, dans un rapport dialogique entre humains et non-humains).

RÉFÉRENCES

- BENVENISTE E. 1969. — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1, Économie, parenté, société*. Éditions de Minuit, Paris, 376 p.
- DÉLÉAGE P. 2017. — *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*. Fayard, Paris, 316 p.
- DESCOLA P. 1986. — *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 450 p.
- ERIKSON P. 1986. — Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes* (72): 185-210.

- LÉVI-STRAUSS C. & BELMONT N. 1963. — Marques de propriétés dans deux tribus sud-américaines. *L'Homme* 3 (3): 102-108.
- MURRA J. V. 2012. — *Formations économiques et politiques du monde andin*. FISHER S. (trad.). Institut français d'études andines, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 323 p. (Coll. Horizons américains).
- POCCARD R., BENDAHAN A., CARVALHO S., NAVEGANTES L., FERREIRA L., VAZFR V., PLASSIN S. & TOURRAND J.-F. 2015. — Amazonie, la forêt qui cache la prairie, in DUPRÉ L., LASSEUR J. & POCCARD-CHAPUIS R. (eds), *Pâturages: nourrir ses bêtes et habiter le territoire*. *Techniques & Culture* (63): 146-161.
- RIVERA ANDÍA J.-J. 2003. — *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 651 p.
- SAUMADE F. 2009. — Taureau, cerf, maïs, peyotl: le quadrant de la culture wixarika (huichol). *L'Homme* (189): 191-228. <https://doi.org/10.4000/lhomme.22035>
- VAN GENNEP A. 1905. — Notes sur l'héraldisation de la marque de propriété et les origines du blason, in VAN GENNEP A., *Héraldisation de la marque de propriété*. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* (6): 103-112. http://www.persee.fr/doc/bmsap_0037-8984_1905_num_6_1_9659, dernière consultation: 04/04/2019.
- VIVEIROS DE CASTRO E. 1992. — *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press, Chicago, London, 428 p.

Frédéric SAUMADE
UMR 7307 Idemec, CNRS, Aix-Marseille Université