

Laura Levi Makarius (1974)

LE SACRÉ ET LA VIOLATION DES INTERDITS

Chapitres I à IV

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>
site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

à partir de :

Laura Levi Makarius (1974)

Le sacré et la violation des interdits.

Chapitre I à IV.

Une édition électronique réalisée du livre publié en 1974, **Le sacré et la violation des interdits**. Paris :Éditions Payot, 1974, 377 pages.
Collection : Science de l'homme.

Autorisation accordée par l'ayant-droit des droits d'auteurs,
le fils de Mme Levi Makarius, Michel Makarius, professeur de
philosophie et d'esthétique à Paris, le 18 novembre 2002.

mkrs@noos.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes
Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 19 juillet 2003 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Préface](#) par R. Makarius, septembre 1974

[I](#)
[II](#)
[III](#)
[IV](#)

[Note de l'auteur](#)

Chapitre I. [La Violation des Interdits](#)

[Notes du chapitre I](#)

Chapitre II. [Les Jumeaux](#)

[Notes du chapitre II](#)

Chapitre III. [Le Forgeron](#)

[Notes du chapitre III](#)

Chapitre IV. [Le Roi « divin »](#)

[Notes du chapitre IV](#)

Chapitre V. *Le Trickster*

Notes du chapitre V

Chapitre VI. Les Clowns rituels

Notes du chapitre VI

Chapitre VII. Le Sacré

Notes du chapitre VII

Bibliographie

Index des noms de peuples et de lieux.

Index des noms de personnes

LAURA LEVI MAKARIUS

**LE SACRÉ
ET**

LA VIOLATION

DES INTERDITS

Préface de Raoul Makarius

COLLECTION SCIENCE DE L'HOMME
DIRIGÉE PAR GÉRARD MENDEL

PAYOT, PARIS

—

1974

[Retour à la table des matières](#)

COLLECTION SCIENCE DE L'HOMME, DIRIGÉE PAR GÉRARD MENDEL

LE SACRÉ ET LA VIOLATION DES INTERDITS

Premier acte d'insoumission de l'histoire, la violation des interdits ouvre la voie à l'émancipation des contraintes primitives. C'est dans les sociétés où apparaissent les interdits, dont le rôle est de structurer et de maintenir l'ordre social, que l'auteur a cherché la clé du mystère de la violation, les mêmes raisons qui introduisent les interdits conduisant à les transgresser. L'étude des processus qui portent à voir dans la transgression la source du pouvoir magique le plus efficace, permet d'envisager sous cet angle les figures cardinales annonçant l'ordre nouveau – magiciens, forgerons, rois « divins » et, sur le plan mythique, celle du héros civilisateur et farceur, avec son incarnation rituelle, le « clown ». Au seuil de l'ère de classe, la force magique efficace, dangereuse et ambivalente qui est la leur, le mana, ayant acquis une nouvelle connotation contradictoire, s'identifie à la forme archaïque du sacré. Cela suffit à indiquer l'intérêt qu'une recherche spécifiquement ethnologique présente pour des sciences telles que l'histoire, la mythologie, l'histoire des religions, la psychologie, etc. Ce résultat ne pouvait être atteint qu'en récusant le dogme outrageant de l'incompréhensibilité du monde tribal, et suivant une méthode diamétralement opposée à celles en vigueur. Seule une méthode qui étudie les phénomènes dans la dialectique de leur développement, s'adressant en priorité aux contradictions, permet de parvenir à une connaissance qui s'est jusqu'ici toujours dérobée.

[Retour à la table des matières](#)

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Préface

Raoul Makarius,
Paris, septembre 1974.

I

[Retour à la table des matières](#)

Une recherche sur le sacré est par définition un acte de désacralisation, une incursion dans un domaine défendu, une violation d'interdit. Il apparaîtra à la lecture de ce volume que si le sacré se place au-dessus des hommes, à l'abri de leur souillure, c'est que son essence même émane de la souillure. La qualité par laquelle il s'interdit à leur contact provient de la pollution que comporte la violation d'interdit dont il tire sa substance. Mais rien de ce qui touche à l'homme n'est interdit à son regard, à moins qu'il ne l'ait voulu.

La dialectique du sacré est une dialectique du vécu dans sa matérialité. Si la source des croyances et des pratiques religieuses des sociétés historiques remonte aux croyances et aux pratiques magiques des sociétés qui les ont précédées, c'est dans les sociétés tribales que l'on observera sur le vif et à l'œuvre les éléments dont se constitue le sacré. Une recherche qui vise à cerner le sens réel, c'est-à-dire le sens sociologique du sacré, est donc avant tout du ressort de l'ethnologie. L'œuvre classique de R. Otto, ne dépassant pas les limites de l'analyse psychologique, était d'avance vouée à l'échec.

On sait depuis longtemps que la notion de sacré est organiquement liée à celle de tabou ; mais si le concept de tabou est familier aux ethnologues, celui de sa violation est resté dans l'ombre ; son universalité n'a jamais été reconnue comme telle, ni fait l'objet d'une recherche systématique. Plus exactement, l'ethnologie n'a pas pris conscience du fait qu'il s'agissait d'un phénomène en soi et lui appartenant en propre, la nature de la violation des tabous ne pouvant être saisie tant que celle des tabous demeurerait inconnue. L'explication proposée dans ce volume, de la violation des interdits, s'inscrit dans le prolongement de celle sur la nature des interdits, exposée dans un précédent ouvrage (et ici rapidement résumée), où l'étude de la prohibition de l'inceste avait conduit à une recherche sur l'origine des interdits dans leur ensemble (R. et L. M., 1961).

Les interdits que s'imposent les membres des sociétés tribales s'expliquent pour l'essentiel – sur le plan des représentations subjectives – en fonction de la pensée définie par Frazer de « sympathique » (imitative), alors que la démarche qui porte à les violer en contredit directement les principes. Il s'explique ainsi une seconde forme de la magie, la magie transgressive, de laquelle relèvent un grand nombre de représentations et de comportements. La magie transgressive s'oppose à la magie sympathique, tout en étant issue d'elle. L'étude de l'intrication de ces deux formes de la magie permet d'atteindre à un principe d'ordre dans « le chaos de la magie » (Mauss) : une foule de phénomènes en apparence hétéroclites, et qu'une ethnologie démissionnaire voudrait tenir pour privés de sens, se révèlent justiciables de l'interprétation fondée sur la violation délibérée des interdits.

Le puissant éclairage que projette le concept de violation permet d'explorer des sujets qui sont au centre des contextes les plus contradictoires. Les problèmes posés par le caractère particulier de personnages tels que le forgeron ou le roi dit « divin », par exemple, se résolvent dans tous leurs aspects du moment où l'on reconnaît en ceux-ci des violeurs de tabou. Paradoxalement, ils sont entourés d'un réseau de tabous rigoureux, comme par l'effet d'un retour aux contraintes des interdits après la consécration de leur violation, ou par l'action de deux négations qui s'annulent. La contradiction toutefois n'est absolue que dans son expression mécaniste. La négation n'implique pas l'élimination, la destruction de ce qui est nié, mais sa sublimation dans ce qui le dépasse, permettant ainsi sa réapparition sous une autre forme dans un développement ultérieur ; tant que le régime des interdits est nécessaire, la violation a pour conséquence de reprendre et de ranimer les interdits dont elle a nié le principe ; de plus, on constate, entourant les personnages violeurs, des comportements participant à la fois du tabou et de son explicitation symbolique. Il s'agit des impératifs de la « non-violence », identifiés en catégorie ethnologique pour la première fois avec, comme accompagnement, le « pillage rituel ».

Le système d'interdits mis en place dans les sociétés tribales par la médiation des représentations subjectives de leurs membres fournit, sur le plan objectif, la réglementation nécessaire à assurer la cohésion sociale. En vertu de la dialectique même de son développement, il engendre son contraire, la violation d'interdit qui s'imposera à la pratique quand les avantages qu'elle promet pèseront d'un poids plus lourd que les dangers qu'elle représente. Elle ne peut être le fait de l'ensemble des membres de la société sans que le

système d'interdits et par voie de conséquence l'ordre qu'il soutient, ne s'effondrent, entraînant la dispersion du groupe. Elle doit être l'acte exceptionnel accompli par un individu ou un nombre restreint d'individus qui, par cela, deviennent eux-mêmes exceptionnels.

La théorie générale de la violation des interdits, exposée au premier chapitre de cet ouvrage, trouve immédiatement sa vérification dans les chapitres qui le suivent, consacrés à l'étude des personnages violateurs qui, par leur naissance (jumeaux) ou leurs fonctions (forgerons et rois « divins »), occupent une position particulière dans l'univers tribal. Analysés sous cet angle, ils illustrent en leurs personnes la situation du violateur, les qualités et le statut qu'elle leur confère et l'aura particulière qui les singularise. Sur le plan du mythe, la violation donne corps à la figure du *trickster*, figure exceptionnelle dans le vrai sens du mot, puisque le héros, à la fois civilisateur et farceur, représente l'exception, la dérogation à toutes les règles et toutes les coutumes. À son tour, sur le plan du rite, le *trickster* se personnifie dans les clowns, ou bouffons dits *sacrés*.

L'étude qui s'organise autour de ces cinq personnages (sans en épuiser la typologie ou l'histoire, car elle a essentiellement le but de poursuivre à travers eux les diverses variations d'un thème majeur) puise ses matériaux, ses références et ses méthodes dans l'ethnologie ; mais une fois identifiée dans le milieu social où la violation surgit, donnant lieu à un grand nombre de comportements différents, cette représentation universelle et fondamentale, qui joue dans l'histoire humaine un rôle dépassant de loin le cadre de l'enquête ethnologique, ne pourra rester ignorée dans les autres domaines des sciences humaines.

Mettant en cause le fondement de l'ordre social, la violation d'interdit ouvre la voie étroite de la médiation psychologique qui permet à la société tribale, quand les conditions économiques et politiques viennent à maturité, d'abandonner ses assises primitives pour passer à la structure de classe. Cette médiation fait ressortir le rôle et l'importance des facteurs idéologiques dans les transformations sociales ; car dans les sociétés de classe, l'État, malgré sa force coercitive, est incapable d'assurer la domination d'une classe, ni même sa propre autorité, s'il ne jouit d'une légitimité le rendant acceptable à ses sujets. Légitimité que le chef suprême tire souvent du caractère « divin » attribué à sa lignée, alors que dans les sociétés tribales, la légitimation du chef ou du roi provient surtout des pouvoirs magiques qu'ils sont censés détenir. Montrant par quel processus ces pouvoirs sont acquis, la théorie de la violation d'interdit dévoile l'appareil idéologique qui justifie l'émergence, hors d'une société égalitaire, d'une oligarchie monopolisant le pouvoir, et met en évidence le lien de filiation rattachant aux chefs tribaux les grandes royautés de l'histoire. Dans ce contexte, elle donne sa contribution au problème des différentes formes du pouvoir que l'on rencontre dans les sociétés à « mode de production asiatique », en montrant par quelles voies, dans le cadre historique du système socio-politique ainsi dénommé, chefs et rois magiques se muent en monarques divinisés.

C'est surtout par l'analyse du pouvoir magique que la théorie de la violation éclaire puissamment l'histoire de la royauté. Car le pouvoir effectif que viennent à détenir les chefs et les rois tribaux, et surtout les oligarchies de

parents, de dignitaires et de fonctionnaires qui les entourent, a mûri dans l'involucre du pouvoir magique, et continue longtemps à être vu sous cet aspect. Le pouvoir « surnaturel » reconnu dans les sociétés historiques aux rois divinisés, dits plus tard rois de « droit divin », est ce même pouvoir magique primitif, le *mana*, en voie de mutation vers sa forme de classe, le *sacré*, tel qu'on le trouve « sur le parvis » des religions historiques.

II

[Retour à la table des matières](#)

L'identification des processus violateurs passe, évidemment, par la connaissance de la nature du tabou, fait fondamental dont aucune société n'est exempte. Si ce phénomène universel, pour l'étude duquel il existe un matériel des plus abondants, est resté si longtemps obscur, la responsabilité en incombe à l'orientation idéologique imposée à l'ethnologie et à son enseignement, qui vise à la détourner de la recherche d'explication.

La raison en est claire. L'explication, qui ferait nécessairement état des réalités dont témoigne une documentation ethnographique d'une grande richesse, mais volontairement ignorée, ne pourrait manquer de projeter une lumière critique sur l'origine des institutions et sur la nature de l'ordre social. Notamment, elle ne permettrait plus d'escamoter le fait que dans les sociétés ethnographiques hommes et femmes ont vécu et vivent d'une vie collective au sein du groupe, et que toutes leurs références conceptuelles vont à la collectivité, quelle que soit la forme assumée par le cadre donné à leurs fonctions reproductrices. L'individualisme, en effet, est un produit de l'histoire, alors que sa préhistoire est dévoilée, précisément, par la violation d'interdit, acte d'initiative et d'audace individuel qui entraîne la mise à l'écart de celui qui l'accomplit.

L'approche diachronique, impérative en ethnologie parce que les faits à étudier sont le produit de processus d'évolution et par conséquent ne peuvent être compris qu'en termes de leur développement, a été systématiquement découragée, en faveur d'études synchroniques, dont le résultat à long terme est de substituer, en tant que but de la recherche, la description à l'explication. À partir des principes de méthode adoptés, il ne pouvait en aller autrement, car en dehors d'une perspective historique, les déterminations sociales des faits échappent à l'analyse, et c'est la description de la fonction qu'ils remplissent à ce moment qui occupe tout le tableau. « L'explication, écrivait Malinowski, n'est rien d'autre que la description la plus adéquate d'un fait complexe » (1944, p. 117). Un exemple de détail, mais qui montre bien à quoi aboutit le principe énoncé, est sa description de « l'origine » de la fourchette, d'après sa fonction, qui est celle « de porter une bouchée de nourriture de l'assiette à la

bouche ». Or l'origine de la fourchette ne procède pas de la nécessité de « porter la nourriture à la bouche », ce que la main peut faire encore mieux, mais de la nécessité de « ne pas la porter avec la main ». Nécessité dictée par des raisons rituelles et de tabou qui sont du ressort spécifique de l'ethnologie, mais que la description fonctionnelle aboutit à cacher. En apparence insignifiant, cet exemple montre l'aptitude du fonctionnalisme à gommer le fond des problèmes avant même de les poser.

Inapte, comme le prouve le cas ci-dessus, à saisir la dimension ethnologique des faits les plus simples, la méthodologie s'inspirant du fonctionnalisme fait preuve de son impuissance en présence des phénomènes contradictoires qui abondent dans les matériaux ethnographiques. Du moment où les faits ne sont pas envisagés dans leur enchaînement diachronique, ils se figent dans la simultanéité. Tout processus de changement étant à la fois cause et effet de contradictions, celles-ci, quand elles ne sont pas vues dans le contexte où elles s'insèrent, apparaissent comme absolues et irréductibles. Dans l'optique des interprétations mécanistes qui, ignorant les processus dialectiques, dont de telles contradictions sont les moments, ne saisissent que leur aspect formel, descriptif, elles sont insurmontables. Il ne reste plus alors qu'à retenir un des termes antinomiques de toute contradiction et à rejeter l'autre. Ce que fait Lévi-Strauss, par exemple, quand, constatant qu'au Canada méridional, contrairement à la règle qui interdit la consommation du totem aux membres du clan totémique, « le totem était librement tué et mangé, sous réserve de précautions rituelles », il en déduit que la règle n'existe pas (1962, p. 29) ; alors que les « précautions rituelles » sont la preuve que la consommation de l'animal totémique est interdite. Grâce à ces précautions, l'infraction à l'interdit n'a pas de suites, et l'animal totémique peut être mangé. L'interdit demeure, tout en étant levé. La contradiction persiste, mais s'explique.

De même, la constatation que l'inceste est commis dans des sociétés qui le prohibent, a porté à nier l'universalité de sa prohibition. Dans ce cas, c'est la dialectique interne à la pensée magique, et non celle du mouvement, qui est niée. Comme il apparaîtra au cours de cet ouvrage, la pratique de l'inceste est engendrée par sa prohibition en tant que négation de celle-ci ; l'inceste est accompli pour les raisons qui portent à le prohiber, les raisons de l'interdit contenant en puissance les éléments de sa violation. C'est là une démonstration du principe que l'explication de phénomènes contradictoires doit être en mesure de rendre compte de leurs aspects opposés. D'où la règle méthodologique ici assumée de l'explication unitaire des contraires, qui seule peut confirmer la justesse d'une interprétation ethnologique. Notons que le perversissement de la méthode rend l'explication impossible, et le refus ou l'incapacité de l'explication mène au déni du fait. L'ethnologie contemporaine, en effet, tend toujours à se déterminer dans le sens de la négation. Négation de l'universalité de la prohibition de l'inceste (Leach) ; des systèmes classificatoires de parenté (Malinowski) ; de la parenté elle-même (Needham) ; du totémisme (Lévi-Strauss) ; du fait tribal (Godelier), etc. L'ethnologie qui nie à la fois sa matière et sa fonction, à la limite se détruit elle-même.

La méthode adoptée dans cet ouvrage est diamétralement opposée à celles, d'inspiration néo-positiviste, en honneur de nos jours. Elle s'adresse directement aux contradictions, considérées non comme pierres d'achoppement de la recherche, mais comme des nœuds de signification. Tout développement étant

un processus par lequel un état premier est nié par celui qu'il engendre, il implique une dialectique du mouvement où une contradiction se développe, partant de l'état premier pour aboutir au second qui le niera. La contradiction apparaît comme résultat (bien qu'elle en soit la cause) des écarts entre moments successifs d'un même processus. Seule une méthode de ce type pouvait parvenir à la connaissance du fait violateur, qui présente un amas de contradictions.

Vue sous l'aspect formel, la violation des interdits contredit l'observance des interdits : l'analyse ne va pas plus loin. Les termes de la contradiction se nient mutuellement, la seule relation entre eux étant celle d'opposition ; ils ne s'impliquent ni s'expliquent l'un l'autre. Dans l'impossibilité de nier que les tabous existent et qu'ils sont objet de violation, on a attribué celle-ci à des causes contingentes et variables. Il ne s'agit d'ailleurs que de ses manifestations les plus flagrantes, telles que l'inceste royal, ses nombreuses autres formes restant inaperçues soit parce que plus discrètes, soit parce qu'on ne distingue pas les liens les rattachant à la cause originale.

Tout autre est la dimension qu'assume la violation quand la contradiction qui l'oppose au respect des interdits est perçue sous son aspect dialectique ; la transgression se révèle alors comme issue contradictoirement de l'obligation de respecter les interdits, une relation organique réunissant les termes opposés. Pour que ceci apparaisse, toutefois, il faut qu'aient été saisies les raisons qui, fondant les interdits, portent par la suite à les nier. Ceci n'est possible que par l'identification de la contradiction qui accomplit ce processus. Approche dialectique et explication ethnologique vont donc du même pas, et la connaissance des faits objectifs est inséparable de la reconnaissance de leur caractère contradictoire. C'est alors qu'apparaît la massive entité du fait violateur, qu'il devient possible de ramener à lui les divers ordres de phénomènes qu'il gouverne, de reconnaître ses prolongements dans les faits qui l'entourent, et de mesurer la place qu'il occupe dans la praxis et la pensée des sociétés dont l'ordre est fondé sur l'observance des interdits.

III

[Retour à la table des matières](#)

Les contradictions que présentent les phénomènes ethnologiques ne proviennent pas uniquement des modifications qu'ils subissent au cours de leur développement. Elles ont une seconde source dans le caractère de la pensée magique qui, prêtant une puissance effective à sa subjectivité, prend son propre dynamisme pour une force agissant dans la réalité extérieure. Il en découle des représentations mentales en contradiction avec la réalité objective et souvent en contradiction avec elles-mêmes.

La concordance de ces représentations avec la réalité objective n'étant pas, pour cette pensée, un critère de validité, ces représentations ne sont pas rejetées quand elle les contredit. La non-reconnaissance du critère d'objectivité est, en effet, la condition permettant la croyance à la réalité de ce que l'imagination conçoit comme réel. Dès lors, rien ne peut apporter de démenti à la réalité imputée à toute fiction. Libre cours est donné à la pensée et celle-ci, commandée par sa propre dynamique, structure un système de représentations qui, à leur tour, justifieront des pratiques.

Pour imaginatives et fantastiques qu'elles puissent être, les représentations motivant des comportements qui favorisent la survie du groupe, se stabilisent et se maintiennent, de ce fait, indépendamment de leur conformité à la réalité. Ainsi les hommes évitent des dangers réels en fuyant des dangers imaginaires, et s'adonnent à des pratiques ayant valeur de survie en s'inspirant des motifs les plus irrationnels. Nous en voyons un exemple dans la croyance au pouvoir des liens de sang, fondement de cette autre croyance, tout aussi illusoire, à l'interdépendance organique des membres du groupe. À un stade de très faible productivité, et en l'absence d'une division du travail (autre que celle entre les sexes), apte à assurer la cohésion sociale, la notion d'interdépendance organique y pourvoit avec le maximum d'efficacité. De même, la crainte du sang institutionnalise le tabou et les règles exogamiques, le résultat d'une telle médiation étant l'union et la coopération de groupes jusque-là isolés et hostiles (Makarius, 1961).

Ces développements demeurent dans les limites de l'illusion magique, non en raison d'une faiblesse de l'esprit humain à ce stade, mais parce que la pensée, n'appréhendant le monde extérieur que par l'intermédiaire des relations sociales, qui lui fournissent ses cadres conceptuels – ne peut prendre conscience de la nécessité objective tant que ces relations ne sont pas structurées et organisées *objectivement* par le procès de production. C'est pourquoi tant que le niveau de production est encore trop bas pour imposer la division du travail comme base matérielle des relations sociales, celles-ci se déterminent à la conscience en termes subjectifs de relations de sang. Ce rôle structurant et vital, joué par les représentations magiques, erronées, explique qu'elles se soient maintenues. (D'autre part, le fait qu'elles fondent des cultures, qui sont autant de systèmes de référence, entretient l'emprise de la pensée magique sur les représentations collectives ; pareillement, même au sein de sociétés fières de leur rationalité, les religions entretiennent l'acceptation conventionnelle de l'irrationalité.) La coupure, si coupure il y a, entre pensée que nous dénommons magique et pensée rationnelle, tient donc à la différence entre les systèmes de représentations mis en place par l'expérience.

À un niveau plus élevé de la production, la division de la société en classes antagonistes, opposées par des intérêts effectifs et imposant des comportements au service de ces intérêts, instaure le système de représentations qui leur correspond, c'est-à-dire un système qui reconnaît les réalités objectives et se plie à elles et non à des constructions imaginaires. À partir de ce moment se trouve posé le fondement de la pensée rationnelle, scientifique. La pensée magique ne disparaît pas pour autant : elle subsiste, mais son rôle s'inverse en fonction de l'évolution sociale. Alors qu'elle favorisait la survie collective, elle sert à présent le pouvoir auquel elle fournit des armes idéologiques puissantes, masquant aux assujettis la réalité de leur situation, et

légitimant leur sujétion. Toutes les armes, celles de la rationalité nouvelle et celles de la vieille magie, sont désormais dans le camp des seigneurs.

Le passage de la pensée magique à la pensée rationnelle tient donc en dernière analyse à des transformations sociales. La différence entre la pensée « magique » et la nôtre n'est pas de nature mais de culture. Comme celle-là, notre pensée est analogique, participante et continue ; sinon elle n'aurait ni imagination, ni créativité. Il suffit d'ailleurs que pour quelque raison émotionnelle elle ignore le critère d'objectivité, pour que cette différence se trouve effacée.

IV

[Retour à la table des matières](#)

L'abandon du point de vue évolutionniste, considérant la préhistoire comme un vécu appartenant à l'humanité dans son ensemble, favorise la tendance réactionnaire à isoler, à des fins d'exploitation et de colonialisme, chaque peuple techniquement arriéré dans sa culture spécifique et close. Les descriptions d'actes et de rites qui sont communs à tous les peuples apparaissent alors comme autant de témoignages d'une barbarie spécifique à chacun d'eux, et se prêtent à l'imposture raciste. Par contre, si l'on ne perd pas de vue, à travers le temps et l'espace, la solidarité de l'expérience humaine, les actes suscités par la violation de tabou s'intègrent dans une histoire universelle qui ne connaît pas d'exception. Les violateurs étudiés dans ces pages sont les homologues de Prométhée, d'Hermès, d'Œdipe, de Médée, de Diane, de Romulus, de Vesta, etc., pour ne mentionner que la civilisation des « humanités ». Comme l'écrit un helléniste, en citant divers auteurs, à propos des mythes grecs : « Si l'on rejette les explications trop faciles et gratuites de type allégorique, comment expliquer, chez le peuple qui a atteint 'les dernières limites de la civilisation', ce langage insensé et incongru, narrant des histoires 'sauvages et absurdes', attribuant aux dieux des choses qui feraient frissonner le plus sauvage des Peaux-Rouges : toutes les abominations du parricide, de l'inceste, de l'adultère, de la sodomie, du meurtre, du cannibalisme ? Comment justifier la présence, côte à côte avec la raison la plus épurée, de cet élément irrationnel du mythe qui évoque le langage 'd'un esprit frappé temporairement de démence' ? En un mot, d'où vient que la barbarie apparaît, à travers le mythe, inscrite au cœur même de cette culture dont procède directement notre science et, dans une large mesure aussi, notre propre religion ? » (Vernant, 1974, p. 218). La réponse est dans ce livre.

La violation des interdits, acte asocial par définition, est le règne du mal. Elle s'identifie, dans les religions, à la faute originelle. Mythologies et religions témoignent de son universalité. En ce qui concerne les sociétés tribales,

il faut cependant noter que l'acte violateur non seulement est de toute évidence interdit, mais est destiné à rester exceptionnel. Tant que ces cultures ont été laissées à elles-mêmes, l'engrenage d'idées bloquant la répétition de l'acte violateur a régulièrement fonctionné. Par contre, comme on le verra à propos d'exemples rhodésiens, quand l'intrusion coloniale et l'exploitation capitaliste détruisent les mécanismes originels (ainsi d'ailleurs que le contexte tribal, en morcelant le groupe et en isolant les individus) introduisant en même temps le goût du lucre, la sorcellerie se généralise et ses crimes se multiplient.

Une autre observation qui s'impose est que le meurtre systématique, les sacrifices humains sur grande échelle, étaient le fait non des gens du commun, mais des hommes au pouvoir, des souverains et de leur entourage¹. Le pouvoir réel vient du pouvoir magique, et celui-ci naît du sang. Né dans le sang et le meurtre, le pouvoir restera tout au long de l'histoire meurtrier et sanguinaire. Dans les sociétés archaïques, qu'elles soient primitives ou historiques, les forfaits rituels des chefs et des rois représentent le seul cas où l'acte violateur, d'habitude clandestin et réprouvé, est institutionnalisé, effectué par le représentant officiel de la société. C'est comme si, à l'orée de la société de classe, l'acte d'insurrection et d'émancipation, qu'est la violation des interdits, devait, inversant son signe, préfigurer les crimes que l'avènement de l'ordre de classe réservait à l'humanité.

Raoul Makarius.

Paris, septembre 1974.

¹ Cf. n° 11 du Chap. IV.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Note de l'auteur

Raoul Makarius,
Paris, septembre 1974.

[Retour à la table des matières](#)

La graphie des noms de tribus et de lieux est dans chaque cas celle de l'auteur cité, malgré la disparité qui en résulte. Dans le même souci de fidélité, les citations indirectes suivent autant que possible la rédaction originale. L'ordre logique de l'exposé prend le pas sur l'ordre géographique, et le temps présent est souvent un « présent anthropologique ». Les parties du texte présentées en plus petits caractères apportent un supplément d'éléments factuels.

L'auteur adresse ses remerciements à la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*, dont un *grant* a facilité pour un temps la poursuite de ses recherches.

Ayant remarqué que la clef du cabinet étoit tachée de sang, elle l'essuya deux ou trois fois ; mais le sang ne s'en alloit point ; elle eut beau la laver, et même la frotter avec du sable et du grès, il y demeura toujours du sang ; car la clef étoit fée, et il n'y avoit pas moyen de la nettoyer tout-à-fait ; quand on ôtoit le sang d'un côté, il revenoit de l'autre.

Ch. Perrault, *La Barbe-Bleue*.

[Retour à la table des matières](#)

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre I

La violation des interdits

Daigne la prendre, mon maître,
En voici tous les éclats,
Avec du sang tu pourras
La raccommoder peut-être.

GOETHE, *Faust*.

« Prends un peu de sang au creux de ta main, et tu y
parviendras... »

GUSINDE, *Mythes de la Terre de Feu*.

[Retour à la table des matières](#)

Acte obscur mais d'une résonance immense, archétype de cette faute originelle que les religions placent à la genèse de l'humanité, source de la complexité déconcertante du péché, la violation des interdits n'a pas cessé de hanter confusément la pensée des théologiens et des philosophes, l'imagination des poètes et en général des esprits créateurs. Elle n'a cependant jamais été envisagée de front, en tant qu'objet de connaissance, car il fallait que le problème plus général des interdits trouvât d'abord sa solution pour qu'apparaisse dans toutes ses dimensions le problème particulier de leur transgression.

La présente recherche se situe donc dans l'axe de celle que nous avons consacrée à l'étude des interdits et qui devait aboutir à proposer, en 1957, une solution du problème de la prohibition de l'inceste. Fidèle au principe qu'une explication ethnologique se vérifie dans la mesure où elle livre aussi l'explication des faits qui la contredisent, il nous incombait de démontrer que la

motivation qui porte à commettre délibérément l'inceste est celle-là même qui rend compte de sa prohibition. Notre enquête a donc eu pour point de départ l'inceste magique et rituel, mais de même que la recherche sur l'interdit de l'inceste avait débordé ce thème initial, celle sur la violation de la prohibition de l'inceste s'est élargie à tout le champ de la violation intentionnelle (les interdits, qui confine au sacré).

Bien que la violation ait acquis historiquement une dimension religieuse, son étude appartient à l'ethnologie, puisque c'est de celle-ci que relève l'étude des interdits. Sur ce terrain où les matériaux pour l'analyse sont à pied d'œuvre, le phénomène violateur perd son aura de mystère mais révèle la richesse de contenu qui lui a permis de jouer un rôle considérable, bien qu'inaperçu, dans le façonnement de la pensée et de la personnalité humaine.

Du point de vue ethnologique, l'énoncé du problème est simple. Les interdits sont strictement observés par les membres (les sociétés tribales, mais il se trouve des individus qui les violent délibérément, croyant obtenir par la transgression des résultats favorables ; la raison de ce comportement aberrant est obscure, il s'agit de la découvrir.

Les exemples de violation délibérée sont nombreux. Alors qu'on ne connaît pas de société primitive ou archaïque où le sang menstruel ne soit considéré comme une matière dangereuse, devant être soustraite au contact et interdite, nous constatons que dans de nombreux cas il sert de talisman pour assurer la santé, l'invulnérabilité, le succès. Les jeunes filles à la puberté sont assujetties à de rigoureux tabous d'isolement, mais on leur attribue la faculté de guérir les malades, de dispenser la chance et la longévité. Ce qui touche à la mort est objet d'interdit, et pourtant des médecines à effet bienfaisant sont extraites des cadavres et des tombes. L'inceste suscite la peur et l'horreur, il est cruellement châtié ; mais « l'audacieux peut, par l'inceste, se transformer en sorcier, pour un temps limité » (Durkheim, 1898, p. 50). Le meurtre d'un consanguin représente un crime plus grave encore ; de tels meurtres sont toutefois perpétrés parce qu'ils sont censés donner des pouvoirs magiques à ceux qui les commettent. Un rapport constant relie la violation de tabou à la saisie et à la maîtrise du pouvoir magique.

Les pratiques inspirées de la violation sont exceptionnelles par définition, puisqu'elles ont pour condition que le tabou violé soit un tabou généralement respecté. On a tenté par conséquent de les interpréter en tant qu'actes accomplis par des individus fascinés par l'insolite ou désireux de se singulariser et de montrer leur courage ; mais cela revient à prendre un élément de description pour une explication, à confondre un aspect ou un effet d'un phénomène avec sa cause. D'autre part, même si l'on admettait qu'un sorcier commet l'inceste, tue son frère ou viole une tombe pour faire la preuve de sa nature exceptionnelle et de son audace, cela ne nous dirait pas pourquoi les jeunes filles pubères sont censées guérir les malades, ni pourquoi une amulette ointe de sang menstruel donne l'invulnérabilité à la chasse.

L'ensemble de ces questions sera étudié au cours de cet ouvrage, et cela mènera à explorer systématiquement les divers domaines de la magie et à aborder des sujets jusqu'ici rebelles à l'explication.

Étant évident que l'étude de la violation des interdits ne peut procéder que d'une conception bien définie de ceux-ci, il convient de reprendre de la manière la plus succincte les fondements de la théorie des interdits qui nous a permis de proposer une solution du problème du tabou de l'inceste (Makarius, 1961, pp. 25-87).

Si les sociétés tribales présentent, à première vue, une grande variété d'interdits, l'étude comparative permet de constater qu'à côté d'interdits mineurs qui varient d'un groupe à l'autre, les interdits fondamentaux, sexuels, alimentaires, de contact, se retrouvent dans toutes les zones ethnographiques, bien que sous des formes et avec des motivations différentes ([Voir la note 1](#)).

Les tabous ont la fonction de soustraire au contact et de séparer de la collectivité, des personnes, des éléments, des lieux et des objets considérés comme dangereux. Mais il serait faux, malgré le caractère rigide de la séparation ainsi imposée, de considérer les interdits, ou tabous, de manière mécaniste, uniquement comme des barrières interdisant l'approche de quelqu'un ou de quelque chose. Leur véritable nature et leur *modus operandi* ne peuvent être saisis en dehors de la conception de la *solidarité organique* du groupe. Cette conception que l'ethnologie classique a su comprendre et définir, a été exposée en France avec beaucoup de clarté par Durkheim (1898, p. 52) et par Lévy-Bruhl (1927, 1^{er} chap.). Rejetée par la suite à coups d'affirmations hâtives, elle n'en constitue pas moins le seul contexte au sein duquel les démarches primitives, cessant de paraître absurdes, s'intègrent en un système cohérent de pensée et de comportement.

Dans les conditions d'isolement et de danger permanent caractérisant la vie primitive, l'être humain se conçoit non en tant qu'unité isolée, mais en tant que membre d'un groupe dont les participants sont reliés par des rapports fondés sur la consanguinité et sur la communauté alimentaire, et pouvant aussi être instaurés par des actes de fraternisation. Ces rapports sont vécus à travers la croyance que ce qui arrive à un membre du groupe arrive aussi aux autres, que le mal frappant l'un frappe également les autres, et que le danger menaçant chaque individu à l'intérieur du groupe met le groupe en danger. C'est ce que nous appelons *l'interdépendance organique* des membres du groupe ([Voir la note 2](#)). Ceux-ci se considèrent comme unis par des liens pouvant être porteurs de danger, et c'est surtout en fonction de cette transmissibilité des dangers que l'interdépendance est ressentie.

Une telle manière d'appréhender la coexistence au sein du groupe peut être dite « magique », puisqu'elle provient de la forme de pensée qui prend des impressions subjectives pour des réalités objectives, dont est issue la magie « sympathique », analogique ou imitative, qui caractérise les manifestations des sociétés à infrastructure primitive ([Voir la note 3](#)). Si, malgré la distance qui les sépare de la réalité, ces idées ont pu se maintenir et devenir le fondement de comportements institutionnalisés qui structurent le groupe, c'est parce qu'elles en favorisaient la survie, en assurant la coexistence et la protection mutuelle de ses membres. Il faut noter toutefois que la croyance à l'interdépendance organique, qui donne une réelle garantie de sécurité, tend par

ailleurs à accroître les craintes imaginaires, celles-ci se trouvant multipliées, pour chacun, par l'idée que ce qui arrive à chacun des autres est de nature à le mettre en danger.

Le système des tabous ne peut être compris en dehors de ce contexte, qui en est précisément l'expression. Les tabous, en effet, ont non seulement la fonction de soustraire au contact les personnes, les éléments et les objets considérés comme dangereux, mais d'éviter qu'entre les personnes qui sont source de danger, et les autres, ne s'établissent des liens qui pourraient communiquer ce danger, ou encore d'éviter que le danger ne soit transmis par des liens déjà existants. Ces principes commandent un vaste ensemble de comportements négatifs et positifs, souvent réciproques, qui conditionnent les rapports humains et contribuent à les organiser en système.

Les dangers transmis par les liens d'interdépendance organique et contre lesquels s'érigent les tabous, que sont-ils, d'où viennent-ils ? Si nos conclusions sont exactes, ils se ramènent tous à la crainte du danger du sang.

La crainte du sang remonte à la première forme de production de la société humaine, à la chasse, sinon à plus loin encore. Elle naît de l'expérience d'hommes qui, s'adonnant à la poursuite du gibier afin de se nourrir et de nourrir leur groupe, sont contraints à faire face aux dangers qu'implique l'affrontement des bêtes sauvages, et à dominer la peur qu'ils suscitent. D'une part l'expérience du chasseur imprime dans les consciences le rapport entre les blessures infligées aux animaux, l'épanchement sanglant qui s'ensuit, l'agonie et la mort ; d'autre part, la rencontre des bêtes sauvages, le fait de les mettre à mort, représentent à la conscience le risque de blessures et de mort violente, éventualités redoutables qui se produisent et se manifestent par des versements de sang (Burriss, 1931, p. 78 ; Lévy-Bruhl, 1927, ([Voir la note 4](#)) p. 287 ; Makarius, 1961, p. 52 sq.).

Le sang qui s'écoule apparaît à la fois comme cause, signalement et présage des dangers et des maux que subissent les humains, ou desquels ils sont menacés. Dominante, elle absorbe les autres craintes et s'étend de son objet, le sang, à ce qui lui est proche ou peut lui être de quelque manière associé. Le sang devient le symbole de ce qui effraie, nuit et détruit ; non seulement du danger d'écoulements sanglants, mais de tous les maux et de la mort elle-même, et ce qui est évocateur du sang s'investit à son tour de la force émotive dont le sang est chargé.

À la manière magique et symbolique qui leur est propre, les hommes croient se prémunir contre les dangers et les maux qu'ils appréhendent en évitant le contact et la vue du sang, en bannissant ce qui peut en évoquer l'idée et en éloignant les personnes qui en sont souillées ou qui saignent. Celles-ci devront observer des interdits visant à protéger les autres du danger émanant d'elles, et des interdits seront observés à leur égard par les membres de la collectivité pour éviter d'être mis en danger et de devenir à leur tour porteurs de danger.

L'ensemble de ces mesures institue le tabou du sang. Exprimé par la société de chasseurs, il se maintient quand elle passe à des formes successives de production. Tabou fondamental de la société tribale, il constitue la souche des interdits sexuels, alimentaires et de contact, qui sont les plus importants et les plus constants. La peur d'enfreindre ces tabous a souvent un caractère obsessionnel. Né de l'angoisse, le système des tabous l'entretient tout en offrant le seul recours contre elle qui soit concevable à ce stade de développement culturel. Quand les textes ethnographiques parlent de contamination, de souillure, d'impureté, c'est presque toujours la notion de danger de sang que l'analyse découvre sous ces termes. Le terme impureté ne désigne pas un des aspects ou des attributs du sang, mais la présence de l'élément dangereux qu'est le sang lui-même. Il faut retenir que pour la pensée ici étudiée l'impureté n'existe pas en soi : elle n'est que le danger du sang (et par extension ce qui est associé au sang, ou le suggère). Est impur ce qui est entaché de sang, porteur de « danger sanglant ». Est pur ce qui n'a pas de contact avec le sang, ou ce dont le danger sanglant a été effacé, éliminé ([Voir la note 5](#)).

Ces dangers semblent être propres à se transmettre à travers les liens de l'interdépendance organique, « liens de sang » ou conçus comme tels, liens de sang et dangers de sang participant les uns des autres. Les liens d'interdépendance s'imposent à la conscience surtout quand le danger qu'ils sont censés transmettre est présent ou imminent. C'est lorsque l'un des membres du groupe est tué, ou que l'un d'eux saigne, victime d'un accident, ou pour d'autres raisons, que la situation créée par l'interdépendance organique est ressentie de manière aiguë ([Voir la note 6](#)).

Ceci ne veut pas dire que les dangers de sang ne puissent atteindre les individus qu'à travers les liens d'interdépendance. Ils sont à craindre également en dehors de ceux-ci. Un épanchement sanglant est dangereux pour les consanguins de la personne qui saigne mais est aussi dangereux, bien qu'à un moindre degré, pour les non-consanguins. Ceux qui sont unis à la personne qui est source de danger ou à son groupe, par la communauté alimentaire, par des rites de fraternisation ou par des rapports sexuels sont en danger, mais ceux qui ne sont ni commensaux, ni frères de sang, ni en rapport sexuel, ni en contact direct avec la personne qui saigne ou avec son groupe ne sont pas pour cela à l'abri du danger ; toutefois, en certaines circonstances – quand ils apparaissent sous le signe de l'altérité, c'est-à-dire quand ils sont vus en tant que non-consanguins – ils peuvent être considérés comme jouissant d'une certaine immunité.

La manifestation la plus frappante et la plus apparente du tabou du sang est l'ensemble des interdits frappant les filles pubères, les femmes en règles et les accouchées ([Voir la note 7](#)). Le sang des fonctions reproductrices féminines inspire l'effroi le plus intense.

Le sang menstruel jaillit soudainement, de manière inexplicable, il ne peut être retenu ni caché et, comme l'a rappelé Durkheim (1898, p. 50), il provient

d'un organe qui est au centre de l'intérêt masculin et avec lequel le contact est le plus intime. Les hommes qui doivent affronter les périls de la chasse, où ils risquent de voir couler leur propre sang, saisis d'angoisse à la vue des écoulements sanglants de leurs compagnes, déploient toutes les virtualités du tabou pour écarter le danger qui leur semble émaner d'elles. On connaît l'universalité de la honte menstruelle, les rites destinés à protéger les hommes des dangers inhérents à la défloration, lors du mariage, l'isolement et les tabous (les accouchées, et les coutumes parfois cruelles entourant les jeunes filles à la puberté).

La peur du sang féminin fournit la motivation de l'horreur de l'inceste. En vertu de la notion de l'interdépendance organique, les écoulements sanglants des consanguines seront considérés comme plus dangereux que ceux des femmes non-apparentées. Les hommes éviteront donc le contact sexuel avec les femmes de leur groupe et s'uniront à des femmes étrangères, considérées comme moins dangereuses.

Cette explication de l'horreur de l'inceste, proche de la thèse de Durkheim – ou plus exactement, résultant d'une révision critique de celle-ci (v. Makarius, 1957 ; 1961, pp. 29 sq., 52-68, 73-75 ; aussi 1973 c, pp. 21-27) – correspond, dans le cadre de l'interdépendance et de la crainte du sang, à la manière d'envisager les rapports sexuels et le mariage qui est celle des peuples tribaux ([Voir la note 8](#)).

Si le tabou sur le sang féminin vient ainsi à l'avant-scène, refoulant au second plan le tabou général du sang dont il est issu, c'est qu'il embrasse tout le champ des relations entre les sexes, devenant le facteur principal de l'organisation sociale. Il exprime les motivations subjectives justifiant la division du travail entre les sexes et interdisant l'union avec les femmes consanguines ; d'où l'interdiction de l'inceste exprimée par la loi d'exogamie, laquelle fonde l'organisation tribale, régleme le mariage et instaure des rapports de coopération entre les groupes alliés.

Nous avons parlé de *motivations subjectives*. Elles représentent la médiation par laquelle les exigences objectives sont satisfaites dans la pratique sociale. La division du travail qui assigne aux hommes les tâches de la chasse et aux femmes celles de la vie domestique et de la cueillette, est imposée par les caractéristiques physiologiques réservant à ces dernières les fonctions de mères, de nourrices, de gardiennes des petits. Mais ce partage des tâches imposé par la nature résulte, aux yeux des intéressés, de l'incompatibilité entre les propriétés sanglantes féminines et les périls de la chasse, la présence d'une femme qui saigne ou risque de saigner étant présumée accroître le danger de sang dont le chasseur est lui-même menacé.

De même, si l'interdit exogamique est motivé par la peur qu'inspirent les écoulements sanglants des consanguines – peur qui incite les hommes à rechercher des femmes étrangères –, cette motivation a été imposée par la nécessité de briser l'isolement du groupe consanguin, jusque-là endogame, au moyen d'un principe d'alliance établissant par l'intermariage une interdépendance, non imaginaire mais réelle, entre groupes auparavant étrangers et hostiles. L'organisation tribale à divisions exogamiques qui en résulte est propre à établir la solidarité nécessaire à la coopération et assure la survie des

groupes alliés. Or l'interdit exogamique qui structure aux fins de la survie et du progrès l'organisation tribale, a pu s'imposer en vertu de la peur inspirée par les écoulements sanglants des femmes consanguines.

Les interdits ne se constituent donc pas grâce à quelque finalisme providentiel. Le contenu émotif dont ils sont chargés provient d'expériences quotidiennes et fournit leur motivation à des comportements qui répondent aux exigences de la vie sociale. Le système social qui s'établit de cette manière sera propre à assurer la survie du groupe, et préservera à son tour l'ensemble d'idées et de comportements irrationnels qui a présidé à son instauration, alors que les croyances et les comportements qui ne rempliront pas de rôle fonctionnel n'aboutiront pas à un tel résultat et seront voués au dépérissement.

Au rôle majeur que nous prêtons à la peur du sang – rôle médiateur entre l'exigence matérielle et l'institution qui lui correspond – on objectera que l'homme tribal ne manifeste pas toujours la peur du sang que nous lui attribuons ; on le voit manipuler le sang et l'épancher sans manifester de crainte et sans recourir à des précautions. Les rituels des sociétés primitives et archaïques baignent dans le sang ; il suffit de penser aux sacrifices. De nombreux usages du sang sont courants, qu'il s'agisse de rites inspirés à la magie « sympathique », par exemple quand on ingère le sang d'êtres jeunes et forts pour acquérir leur vaillance ([Voir la note 9](#)), de rites d'échange de sang ou même de son emploi pratique, comme lorsque les Australiens s'en servent en guise de colle, pour faire adhérer à leur corps le duvet des accoutrements cérémoniels (Spencer and Gillen, 1927, I, pp. 236-240).

La forme la plus répandue d'emploi rituel du sang est celle qui a été définie du terme de « rachat sanglant ». L'épanchement sanguin étant craint parce qu'il peut donner lieu à d'autres épanchements sanguins, on pare à cette éventualité, qui risquerait d'atteindre des proportions redoutables, en la provoquant sous une forme mitigée. Si du sang a été répandu, on répandra délibérément du sang et l'effet ayant suivi la cause, l'action de celle-ci sera considérée comme épuisée. À l'effet redouté on a substitué un effet de même nature mais moindre et contrôlable, de sorte que le danger a été devancé, réduit ou neutralisé ([Voir la note 10](#)).

Pour cette raison, les hommes qui se préparent à la chasse ou à la guerre, ou à d'autres activités les exposant au danger de sang, se font des scarifications sanglantes. Dans le même esprit, ils « rachètent » la mort d'un proche en se taillant le corps et en se mutilant ; l'ablation d'un doigt ou d'une phalange, par exemple, est une sorte de sacrifice de « rachat ». Le meurtre d'un consanguin représente un danger d'écoulement sanglant pour les membres de son groupe et l'on pare à ce danger en effectuant un autre meurtre ; c'est la raison du *blood-feud* (ou *vendetta*). Le sang d'un homme ou d'un animal est répandu afin qu'il prenne la place du sang qui risque de s'écouler par suite de quelque accident frappant l'individu ou la collectivité ; c'est la forme la plus courante du sacrifice. Le sang étant le symbole de tous les dangers, le rachat sanglant équivaut, sur le plan symbolique, au rachat de tous les dangers ; on aura donc

recours à cette méthode rituelle non seulement quand un danger de sang est présent, mais pour se protéger contre des dangers de toutes sortes. Comme on le dit, « pour éloigner tout mal ».

L'agent du rachat (jusqu'à une époque tardive où il peut être remplacé par des dons ou des versements en espèces) est toujours le sang, humain ou animal. Versé volontairement, pour écarter un danger, il n'est pas considéré comme dangereux. On avance parfois l'hypothèse que le sang intentionnellement répandu est tenu pour non dangereux ou pour moins dangereux qu'un épanchement sanglant dû à une blessure ou à une cause naturelle. Les Dogon, par exemple, semblent partager cette opinion, puisque « ils distinguent entre la force bénéfique (*nyama edu*) libérée dans le cas du sacrifice sanglant, où la force est dirigée dans le sens voulu par l'officiant, et la force néfaste (*nyama monu*), libérée par l'épanchement du sang dû à une mort violente à la chasse ou à la guerre » (de Ganay, 1940, p. 88) ([Voir la note 11](#)).

Mais ce principe ne peut être généralisé car dans certaines circonstances même le sang volontairement épanché, par exemple le sang d'ennemis tués à la guerre, inspire la peur, et le sang d'un animal sacrifié revêt, si telle est l'intention du sacrifiant, la qualité de sang dangereux. Inversement, le caractère dangereux du sang coulant d'une blessure sera ignoré si on entend boire ce sang pour acquérir les vertus du blessé.

On rejoint ici les très pertinentes observations d'Hubert et Mauss sur les phénomènes « d'attention exclusive » et de « direction d'intention », indiquant que la mentalité magique a la faculté de faire abstraction des aspects d'un phénomène qui sont étrangers et même contradictoires à l'aspect sur lequel se concentre l'attention dans le but de parvenir à un résultat recherché (1904, p. 68). Une remarque semblable avait été faite, bien longtemps auparavant, par J. Adair. Observant les Indiens Muskogee qui buvaient dans le crâne d'un ennemi, il s'étonnait de constater que « ils s'imaginaient n'absorber que les bonnes qualités qu'il avait contenues » (1775, p. 135).

Quand on effectue un rite de rachat, la croyance en l'efficacité du procédé, le fait de tuer et de verser le sang sans que ces opérations s'accompagnent d'indications de danger, et la prévision du résultat, participent d'un même état d'esprit sécurisant, qui rend aveugle au caractère dangereux reconnu d'autre part au sang ([Voir la note 12](#)).

Le fait indéniable que le sang est largement employé dans les sociétés tribales sans manifestations de crainte, a permis à certains auteurs de nier l'existence d'une crainte du sang *per se*, ce qui les a mis dans l'impossibilité de comprendre l'importance du tabou du sang et de ramener à cette source les autres tabous (V. n. 1). Pourtant l'usage le plus commun du sang « non dangereux », le « rachat sanglant », est un témoignage de la peur que le sang inspire et de la force du tabou du sang. On recourt au « rachat sanglant » quand le tabou du sang est brisé ou par anticipation quand il risque de l'être, comme à un remède ou à une mesure de précaution contre le danger que présente cette rupture. Bien qu'aucune manifestation de crainte n'accompagne le rite de rachat, le fait que les gens se scarifient, se taillent, se mutilent parfois d'horrible façon, ou sacrifient du bétail et d'autres biens – montre avec

évidence que ces souffrances et ces pertes leur paraissent préférables aux menaces que ferait peser sur eux un épanchement de sang « non racheté ».

La fréquence, l'abondance, l'envergure des coutumes et des rites inspirés du rachat sanglant – dont on peut affirmer qu'il n'est pas de société tribale ou archaïque qui ne les connaisse – crée une accoutumance à l'usage du sang qui coexiste paradoxalement avec le respect des interdits imposés par le tabou qui le frappe. Ceci explique qu'en dépit de l'emprise du tabou, et de la peur réelle que le sang inspire, des manipulations sanglantes ne s'accompagnent d'aucune expression de crainte. C'est d'ailleurs cette contradiction qui a voilé l'importance de la peur du sang dans les motivations subjectives des comportements tribaux.

Les raisons expliquant que le sang peut souvent être considéré comme non-dangereux, expliquent aussi que le sang d'un sacrifice animal analogue aux sacrifices habituels de rachat, peut être tenu pour très dangereux quand il est employé par la magie violatrice à des fins d'efficacité. Dans ces cas, comme dans le cas du rachat, l'intention préside à un usage bienfaisant du sang, mais le danger qu'il comporte est souligné au lieu d'être atténué, car un acte magique de ce type présuppose que le sang présente un caractère dangereux. On constate donc que la méthode rituelle de la violation magique de tabou s'oppose aux autres méthodes rituelles fondées sur le sang (rachat, emploi « sympathique » du sang) en cela que tout en poursuivant également un but bénéfique, elle présente un caractère de danger que les autres n'ont pas. De sorte que des indications de danger, qui se traduisent généralement par l'imposition de tabous accompagnant un rite, peuvent déjà être considérées comme des indices révélateurs d'un rite de violation ([Voir la note 13](#)).

Cette brève analyse suffit à mettre en évidence le caractère complexe de l'attitude tribale en face du sang. La suite de cet ouvrage s'attachera à étudier les conditions et les modes d'opération de l'instrument majeur de la magie qu'est la violation du tabou du sang. On constatera alors qu'il n'est point nécessaire, pour justifier le rôle que joue le sang dans la pensée magique et religieuse, de recourir aux formules sur le sang « principe de vie », « fluide vital », « essence ancestrale », « siège de l'âme », etc., poncifs qui encombrant la littérature ethnologique, sans répondre à des réalités suffisamment constantes pour pouvoir être généralisées.

L'exposé qui précède a mis en lumière le rôle des interdits dans la genèse de l'organisation tribale. Une fois celle-ci établie, les interdits ont la fonction de sauvegarder et de perpétuer l'ordre social qui lui sert de fondement : ils tiennent lieu à la fois de la loi écrite de nos sociétés et des instruments de coercition qui en assurent le respect. Sans les interdits, les sociétés tribales iraient à leur perte par la désintégration de leur structure sociale. Mais si, malgré la confusion qui règne dans l'ethnologie, le rôle des interdits est plus ou moins reconnu, l'envers du système, leur transgression volontaire, est resté jusqu'ici un domaine inexploré.

La nature même de la violation tend à la reléguer dans l'obscurité. Interdite, puisqu'elle s'accomplit par l'exécution d'actes interdits, elle se doit de demeurer clandestine. Impliquant le contact avec ce qui représente le danger le plus grand, elle rend dangereux tout ce qui se réfère à elle : il est dangereux d'y participer, d'en parler, d'en connaître l'existence. La souillure en étant inséparable, elle inspire le dégoût et la honte, et pour cela aussi on évite d'en parler. Et la violation étant également, par définition, l'acte coupable entre tous, qui fait immédiatement accuser de sorcellerie et de maléfice, on comprend qu'elle soit destinée à rester dans l'ombre.

À cela concourent des raisons plus profondes. Aboutissement, comme on le verra, de processus inconscients, les causes psychologiques qui portent à violer le tabou échappent à la conscience. L'acte n'en est pas moins fortement motivé, mais sa représentation est malaisée. Il demeure un mystère pour celui-là même qui l'accomplit, mystère aggravé par la contradiction qui exige que le tabou violé soit maintenu, sous peine de voir l'acte violateur se vider de sa valeur. L'esprit se trouve en présence de la négation de la négation, fait déconcertant qui s'ajoute aux autres motifs d'incompréhension.

Le caractère interdit, donc coupable, de la violation, par contre, domine la conscience, et à la réticence de l'informateur à savoir, et à communiquer son savoir, répond l'hésitation du chercheur à explorer ce terrain. Les faits violateurs suscitent la répulsion, parce qu'intuitivement ressentis comme *pervers*. Ce mot, d'ailleurs, contient en lui l'historique de la violation d'interdit : on y voit le « renversement » se charger de dépravation, l'inversion de la règle devenir le mal, le péché. Les ethnologues se tiennent à bonne distance. Ils n'ignorent pas, bien sûr, que des violations sont commises par des magiciens ou des sorciers, mais ils se bornent à les considérer comme des actes de défi, ou comme la manifestation de comportements « déviants » ou de troubles psychiques. Et s'il leur arrive de s'approcher par hasard d'une interprétation moins superficielle, ils s'en éloignent précipitamment, de peur de s'y brûler les doigts (Makarius, 1973 b, p. 230).

Il n'existe donc pas de précédents à une recherche anthropologique systématique sur la violation des interdits. Partant de la connaissance de ce que sont les interdits et en particulier de l'explication du tabou de l'inceste, assise de la pensée ethnologique, notre enquête a suivi le principe d'aller droit aux faits les plus chargés de contradictions, donc les plus riches de sens caché, ce qui a permis d'élaborer une théorie organique de la magie de la transgression.

Si elle ne couvre pas tout le champ de l'activité magique et rituelle, la magie transgressive en constitue la part essentielle, puisque c'est à elle que l'on recourt, pour peu que l'affaire soit d'importance, quand on tient à obtenir des résultats ; en plus de sa valeur d'efficacité dans la praxis, ce phénomène rituel mystérieux entre tous exerce une fascination particulière sur les esprits et présente à la réflexion une problématique obsédante.

Dans la pratique ethnographique, le problème de l'emploi violateur des matières interdites se pose, en termes concrets, dans la plupart des sociétés.

Un exemple ancien est celui des Aïnou de la péninsule de Sakhaline, qui pourtant observent le tabou du sang menstruel : les hommes se frottent la poitrine avec quelques gouttes de ce sang, pensant s'assurer ainsi le succès de leurs entreprises. Ils empruntent aux femmes « un morceau de leurs linges menstruels » (Briffault, 1952, II, p. 409, citant Pilsudski, 1910). Le sang menstruel, qui est généralement interdit et inspire la crainte, est dans ce cas employé comme porte-bonheur. Comment en vient-on à cette démarche contradictoire ?

La réponse a été amorcée par Frazer (1911-1915, X, p. 98 et n. 1), Durkheim (1898, p. 56), Briffault (1952, II, p. 409) et, plus près de nous, par Caillois (1963, p. 52). L'action effrayante et maléfique que l'imagination prête à l'impureté sanglante apparaît rassurante et bénéfique, quand ses pouvoirs destructeurs se tournent vers ce qui est adverse : l'armée ennemie, les influences qui provoquent la maladie, tout ce qui menace et nuit et doit donc être éloigné ou détruit. On fait courir les femmes en règles dans les champs pour détruire les insectes nuisibles (Briffault, *ibid.*) ([Voir la note 14](#)) ; des abeilles sorties d'une bouillie de sang menstruel vont piquer aux yeux les soldats ennemis pour les mettre en déroute (L. White, 1935, pp. 181-182) ([Voir la note 15](#)) ; une colombe porteuse d'un message écrit avec du sang menstruel suffit à faire crouler les défenses d'une ville assiégée (Tabari cité par Frazer, *ibid.*, pp. 82-83) ([Voir la note 16](#)) ; des chiffons menstruels portés autour du cou ou mis dans l'eau dans laquelle les enfants seront lavés, les protègent contre les mauvaises influences (Jetté, 1911, p. 257) ; cela est fait, explique l'auteur, parce qu'on considère que le sang des menstrues est l'antagoniste du mauvais esprit, et donc préserve la santé (*ibid.*, p. 703). Au Soudan, aussi bien qu'en Océanie, un linge souillé de sang féminin tient les maraudeurs loin des plantations (Paulme, 1940 *a*, pp. 158 et 534-535; Frazer, 1939 *c*, p. 334, citant Adriani et Kruyt).

Le caractère maléfique du sang explique donc qu'on lui prête le pouvoir d'éloigner ou d'anéantir les ennemis, les voleurs, la vermine et même les maladies et les influences néfastes. Mais il faut pousser plus loin, si l'on recherche une explication véritable. Car ce caractère maléfique du sang employé dans des buts protectifs, n'explique pas les cas où le sang interdit est employé en vue d'obtenir des biens positifs, des biens « en soi », comme la richesse et la prospérité. Il n'explique pas, par exemple, pourquoi, chez les Hindous, « une vieille recette pour s'assurer la prospérité consiste à ingérer une dose de sang menstruel » (Frazer, 1911-1915, X, p. 98, n. 1).

On rencontre la même difficulté quand on passe à l'analyse des pouvoirs magiques que certaines peuplades reconnaissent aux jeunes filles arrivées à la puberté. Aux Îles Aléoutiennes, les filles pubères sont isolées dans l'obscurité pendant quarante jours, mais on les croit aptes à guérir les malades (Shade, 1951, pp. 145-148). Les Haïda reconnaissent à ces adolescentes la faculté de guérir les rhumatismes en égratignant la peau du malade à l'endroit affecté (Swanton, 1905-1909, p. 49). Chez les Navaho, la coutume veut que les jeunes filles à la puberté soulèvent de terre les petits enfants, en leur plaçant les mains sous les oreilles, afin d'accélérer leur croissance (Reichard, 1928, p. 137). Chez les Apaches de Californie, bien qu'il soit enseigné aux jeunes filles que leur sang est dangereux pour les hommes et peut les rendre paralytiques ou difformes, au cours des cérémonies de puberté on leur attribue précisément

le don de guérir les maladies chroniques et les difformités. Elles « font du bien » aux petits enfants en les prenant dans les bras et elles prolongent la vie des vieillards ; les jeunes gens leur demandent la chance, la santé, la longévité et *n'importe quoi de bon* (« *anything good* ») (Opler, 1941, pp. 154, 241, nos italiques ; cf. Benedict, 1946, pp. 25-26 et 97-99). Or le pouvoir que lui confère son premier écoulement menstruel peut permettre à la jeune fille de bannir les maux qui compromettent la santé, donc de guérir, de tenir à distance ce qui contrecarre le succès et abrège la vie, donc de donner la chance et la longévité ; mais comment peut-elle, par ce pouvoir défensif, dispenser *n'importe quoi de bon* ?

On constate que d'une conception du pouvoir négatif du sang, qui pourrait se résumer par la formule : le *sang éloigne tout ce qui est mauvais*, on passe insensiblement à la croyance en son pouvoir positif : *le sang donne tout ce qui est bon*. Alors que la première formule a une base rationnelle, si l'on ose dire, la seconde naît d'une extension du pouvoir bénéfique négatif prêté au sang, qui aboutit à sa *surdétermination*, en lui attribuant la faculté de produire tous les résultats et effets désirables et de dispenser tous les biens. Le sang ne donnera pas seulement la sécurité et la santé – biens « négatifs » parce qu'ils représentent l'absence de danger et de maladie – mais aussi ces biens « positifs » que sont la chance, la puissance, la richesse, la prospérité et le succès, ainsi que la connaissance, la sagesse, la voyance et d'extraordinaires pouvoirs créateurs ([Voir la note 17](#)). Comme une telle extension est abusive – parce qu'elle implique l'oubli du fait que le pouvoir bénéfique du sang provient uniquement de son aptitude à éloigner le mal – et comme elle n'affleure pas à la conscience, le sang donnera tous ces biens d'une manière inconnue, mystérieuse. Il les donnera *magiquement*. Ainsi apparaît le pouvoir magique, dont les aspects contradictoires ont si longtemps intrigué les ethnologues. Ses caractéristiques, au nombre de trois – ambivalence, caractère dangereux, efficacité – s'expliquent désormais facilement et de manière exhaustive.

C'est évidemment de la *surdétermination* ([Voir la note 18](#)) du pouvoir « défensif » du sang que découle *l'ambivalence* bien connue dont le pouvoir magique est empreint. Le pouvoir magique est ambivalent parce qu'est ambivalente la force qu'il exprime, la force du sang. Comme nous l'avons vu, celle-ci est ambivalente parce qu'à la malfaisance qu'elle constitue en elle-même la *surdétermination* a ajouté le pouvoir bienfaisant. Comme ce processus échappe au conscient, le pouvoir magique qui en résulte apparaîtra nécessairement et sans qu'on sache pourquoi comme un élément apte à produire en même temps effets maléfiques et effets bénéfiques, comme source mystérieuse du bien et du mal. L'ambivalence est donc inhérente à la constitution du pouvoir magique, dans lequel le maléfique et le bénéfique restent inséparables, deux fonctions posées d'un même élément.

La seconde caractéristique du pouvoir magique est le *danger* qui lui est inhérent. Ce danger tient à son essence et non à son emploi, comme le suggéreraient les approximations des ethnologues parlant du « maniement périlleux » d'une force qui peut être tournée dans une bonne ou une mauvaise direction. Il ne s'explique pas non plus par le recours à l'ambivalence, car même sous son aspect positivement bienfaisant, le pouvoir magique reste toujours dangereux, de même qu'est toujours dangereux l'emploi du sang

interdit. C'est un danger qui tient à la genèse du pouvoir magique : sans la notion du danger actif du sang maléfique, la notion d'un pouvoir magique de ce type ne serait pas apparue. Ce coefficient de danger est donc ineffaçable, parce que c'est du caractère agissant du sang que provient l'efficacité qu'on lui prête.

On parvient ainsi à la troisième caractéristique du pouvoir magique, *l'efficacité*, qui trouve précisément son explication dans le caractère de force active que la pensée primitive attribue au sang. D'autre part, la *surdétermination* que subit ce principe actif se retrouve dans le caractère *surdéterminé* du pouvoir magique, duquel on attend la satisfaction de tous les besoins et de tous les désirs. Cependant, cette *surdétermination* se heurte à une limite dans l'action bienfaisante : l'immortalité ne peut être magiquement obtenue, car elle supposerait la négation du danger mortel dont le sang tire sa puissance. Les trois caractéristiques principales du pouvoir magique recouvrent donc exactement celles du sang, compte tenu de la *surdétermination* que le sang a subie.

Pour maîtriser ce pouvoir à des fins d'efficacité magique il faut transgresser le tabou interdisant le contact avec le sang ou avec les matières qui lui sont associées. Le pouvoir dégagé par la violation de tabou non seulement est, comme le sang, efficace, dangereux et ambivalent mais, comme le sang et l'action qu'on lui attribue, est en même temps concret et abstrait, localisé et diffus, visible et invisible. Il a donc à la fois les propriétés d'une matière et celles d'une force, et ce fait qui a constitué la difficulté majeure du pouvoir magique ou *mana*, plongeant les ethnologues dans une perplexité, dont ils ne sont pas près de sortir, non seulement devient compréhensible, mais apparaît naturel et inévitable quand on reconnaît que le pouvoir magique trouve son origine dans le sang. Car le sang a la même propriété d'agir à distance, donc à la manière d'une force, tout en restant bien sûr une matière et c'est cette action à distance, précisément, qui impose le tabou dans les formes qui sont bien connues.

Doublement nié par le tabou et par sa violation, ce pouvoir réapparaît à un niveau supérieur, avec la même nature foncièrement dangereuse, mais avec les caractéristiques nouvelles de l'ambivalence et de l'efficacité bienfaisante. Un processus éminemment dialectique a transformé l'élément le plus nuisible et le plus effrayant en élément apte à prodiguer la sécurité et le bonheur : le pouvoir magique, dont le nom ethnologique est *mana* (v. aussi chap. VII).

Le processus que nous venons de décrire nous met en présence de ce que Hubert et Mauss auraient appelé un « raisonnement inconscient ». Ce terme forgé par eux (1904, p. 73-74), mais qu'ils emploient de manière vague et générale, trouve sa signification la plus précise dans la coïncidence qui se manifeste en ce cas d'une démarche pseudo-rationnelle, issue d'ailleurs d'un contexte idéal déterminé et d'un processus échappant à la conscience, la *surdétermination* du pouvoir du sang.

Une représentation surgit ainsi, dont l'origine reste inconnue celle d'une force magique efficiente que l'on peut, moyennant certains actes, mettre en œuvre à des fins bénéfiques aux individus ou au groupe. Représentation qui acquiert une force dominante, non seulement parce qu'elle répond à des désirs

et à des besoins collectifs et qu'elle vient s'insérer dans les articulations essentielles de la vie sociale, mais pour son contenu de « connaissance inconsciente », résidu de processus inconscients tels que celui de la *surdétermination*. Ainsi, par l'imbrication de processus de divers ordres, sociaux, conceptuels, psychiques, conscients et inconscients, les sociétés aboutissent à la création de représentations collectives qu'elles ne reconnaissent pas, qui leur semblent venir d'ailleurs, leur être données, et qui vont vivre d'une vie propre, leur carrière étant modelée à l'insu des hommes par les conditions sociales de ceux-ci, le caractère foncièrement irréaliste de ces représentations étant compensé par la valeur adaptative, utile à l'évolution, des comportements auxquels elles donnent lieu ([Voir la note 19](#)).

La magie violatrice exige donc, dans ses opérations et manipulations, l'emploi systématique du sang, ainsi que d'autres matières organiques, dangereuses et impures, et ce rôle fondamental du sang est confirmé par les faits ethnographiques.

En Afrique, par exemple, les « médecines », les amulettes et, les talismans magiques sont souvent composés avec du sang, en particulier du sang menstruel. Il en est ainsi, par exemple, des *tenjiis* arabes, amulettes faites de chiffons trempés de sang menstruel (Leriche, 1951, p. 108, n° 2) ; *kunkuma* des Ashanti, « le père et l'aîné de tous les fétiches », qui contient un morceau de la fibre employée comme tampon par les femmes en règles (Rattray, 1927, p. 12-14) ; des *nkisi* des Bakongo, contenant du sang des menstrues (Van Wing, 1921, II, p. 122) ; du *sambro*, talisman qui rend sorcier chez les Kissi, et qui « réclame sinon un membre ou un organe vital, du moins du sang humain et de la graisse » (Paulme, 1954, pp. 34, 205-209) ; de la puissante médecine thonga, faite de l'urine mêlée de sang menstruel des femelles cinocéphales (Junod, 1936, I, p. 485) ; et aussi, symboliquement, des pochettes magiques dans lesquelles les Lunda mettent, pour « leur donner du pouvoir », en lieu du sang menstruel, de la terre recueillie sur les lieux où une jeune fille pubère a subi l'initiation (Turner, 1953, p. 42). Les Thonga appellent les charmes des sorciers *tingati* (sang) (Junod, 1936, II, p. 468), de même que les Kissi désignent tous les liquides magiques du mot *kowa* qui signifie sang (Paulme, 1954, pp. 206-207) et que les fétiches bakongo sont dits *nkisi mi bimenga*, le mot *bimenga* provenant de *menga*, sang (Van Wing, *ibid.*, p. 125) ([Voir la note 20](#)).

C'est que le sang est le principe d'efficacité. Aux Îles Salomon, quand un sacrifice est fait sur l'autel des Esprits de la Guerre, pour que ceux-ci soient efficaces lors du prochain combat, la formule qui se dit est : « que ce sang s'écoule sur la pirogue de guerre, sur la pirogue de pêche, soyez efficaces » (Barrault, 1972, p. 82). Cette donnée récente recoupe l'affirmation de Codrington que dans toutes les Îles Salomon une nouvelle pirogue n'est investie du *mana* nécessaire qu'après qu'un homme a été tué par ceux qui sont à son bord (1881, p. 310). « C'est le sang qu'on devait voir couler, il promettait une bonne réponse », dit M. Richard à propos du sacrifice des sociétés culturelles batanga (1970, p. 415). En Australie pour devenir propriétaires des *tjuruna* totémiques et être habiles à les graver, les Aranda se soumettaient à l'arrachage, extrêmement sanglant, des ongles du pouce et de l'index (Strehlov, 1947, p. 113). Pendant l'opération, les hommes chantaient :

« They rip off the nail, they tear off the nail ;
Blood flows like a river, rushes along like a river. »

« Regarde le sang, regarde-le fixement », dit dans une légende australienne un sorcier qui entend passer ses pouvoirs à son fils. Le sang (de serpent) est dans un coquillage ; il le prend sur une feuille et en frotte la tête, les bras et la poitrine du jeune homme, en disant : « Fort, le dos ! forts, les bras ! forts, les muscles ! bons, les yeux ! » (B. Spencer, 1914, p. 297, cité par Lévy-Bruhl) ([Voir la note 21](#)).

On note également une relation entre des faits sanglants et les pouvoirs magiques que détiennent magiciens et sorciers. Une femme peule donnera le jour à un enfant sorcier si un de ses alliés lui a frotté les lèvres de sang humain ; un enfant deviendra sorcier s'il subit le même traitement (Labouret, 1935, p. 467). Dans les montagnes Nupe, quand une femme est accusée de sorcellerie, on l'emmène dans la brousse et on lui fait creuser le sol de ses mains ; si elle saigne, elle est une sorcière (Nadel, 1935, p. 438). En Sénégambie, les pouvoirs des magiciens sont attribués au fait qu'ils se sont abreuvés à un ruisseau de sang (Frazer, 1938, citant Bérenger-Féraud, 1879). Le candidat sorcier shona doit être capable de boire sans vomir le sang d'une chèvre qu'on vient de tuer (Gelfand, 1959, p. 24). Les féticheurs bakongo sont les seuls à boire du sang au cours de cérémonies rituelles (Soret, 1959, p. 808). Ceux de la côte de Loango sont tenus de ne se nourrir que d'herbes et de racines mais peuvent boire du sang frais (Frazer, 1911-1915, III, p. 291, citant Bastian). Chez les Swazi, les devins doivent verser leur sang afin que les esprits s'installent en eux, en prenant la place du sang versé (Kuper, 1947, p. 108). Dans le même esprit, chez les Luritcha d'Australie, l'*afflatus* magique était censé pénétrer dans le corps d'un apprenti sorcier à travers les incisions sanglantes pratiquées le long de ses cuisses (Frazer, 1939 c, p. 132). En Californie, le candidat chamane maidu, qui fait retraite dans les montagnes, se perce les oreilles afin que le sang qui coule signale aux esprits le lieu où il se trouve (Dixon, 1902-1907, p. 278). Chez les Achumawi, les chamanes soignent les malades à l'aide d'êtres qu'ils appellent *damagomi*, assoiffés de sang, qu'ils nourrissent en ingurgitant les quantités de sang qu'ils ont tiré du corps des patients (de Angulo, 1928, p. 563 sq., 573). Le pouvoir magique du chamane shoshoni se manifeste par des saignements de la bouche et du nez (Park, 1938, p. 140).

Chez les Salish du Canada, les esprits les plus puissants pénétrant de leur pouvoir un chamane en quête de pouvoir, le faisaient saigner par toutes les ouvertures du corps (Barnett, 1938, p. 136). Les chamanes chukchée sont coutumiers des hémorragies nasales et affirment avoir des sueurs sanglantes au front et aux tempes (Bogoras, 1904-1909, pp. 420-421). Chez les Karagasy de Sibérie, les apprentis chamanes doivent boire de grandes quantités de sang de renne, et les rubans rouges qu'ils portent symbolisent le sang qu'ils ont bu (Dioszegi, 1968, pp. 156-157). Un jeune homme, qui ne put obtenir le sang dont il avait besoin, dut renoncer à « chamaniser » (p. 150) ([Voir la note 22](#)). Un chamane sibérien est nourri dans son enfance de morceaux de sang coagulé (Lommel, 1967, p. 56, citant Friedrich et Buddruss). Les Lapons appelaient leurs magiciens « Hommes de Sang » (Frazer, 1939 a, p. 326).

« J'apporte une fraîche nourriture de sang... »
« Je nourris d'une sanglante pâture... »
« Je vous ai donné à mâcher des caillots de sang... », déclame le guérisseur yacoute dans ses exorcismes (Lot-Falck, 1974, p. 681-3).

Ces exemples, qui pourraient être multipliés, nous semblent à ce point suffire à corroborer les thèses que nous soutenons. Le sang est l'élément central, fondamental, de la magie d'efficacité. Les « médecines » magiques sont le plus souvent à base de sang, ou symboliques de cette substance. Les amulettes, les talismans sont oints ou trempés de sang ou l'évoquent de quelque façon. Le rapport des sorciers avec le sang est un rapport organique, considéré comme allant de soi. Le pouvoir magique est le pouvoir du sang, comme lui efficace, dangereux et ambivalent. Le sang étant assujéti au tabou, ces manipulations, onctions, absorptions, épanchements sanglants ont un caractère coupable et dangereux. La saisie du pouvoir du sang à des fins magiques s'accomplit au moyen de la violation d'interdit, dont nous verrons plus loin le caractère complexe et contradictoire.

Le sang est le premier principe, la première matière, le premier moyen de cette forme spécifique de la magie ; mais d'autres matières, également tenues pour impures et dangereuses, également interdites, lui sont associées ou sont employées en son lieu. Les matières fœtales – embryons, fœtus, avortons, caillots de sang des fausses couches, placentas, cordons ombilicaux – ainsi que les matières cadavériques, jouent un rôle équivalent à celui du sang.

Les matières fœtales permettent aux sorciers lele du Kasai de préparer des charmes mortels (Douglas, 1955, p. 399). Au Groenland, un homme est devenu un puissant sorcier pour être né avec le placenta enroulé autour du cou (Rasmussen, 1929, pp. 172-173) ([Voir la note 23](#)). « L'huile d'enfant », extraite du fœtus d'un premier-né, permet aux sorciers parayan (Inde du Sud) de devenir Invincibles (Hermanns, 1955, p. 151).

Pour les Maori, les enfants avortés, ou morts-nés, deviennent des esprits excessivement maléfiques. « Il est évident, écrit Best, que de telles créatures peuvent être utilement employées dans le but de harasser et de détruire les ennemis. » Il cite des exemples d'utilisation magique d'esprits qui, lors des guerres tribales du siècle passé, furent « conciliés » par des rites « afin que leurs pouvoirs puissent être dirigés contre les ennemis ». Une femme ayant perdu un enfant avant terme était devenue « prophétesse » et à la tête des troupes qui s'étaient rangées sous la bannière de cet esprit avait manifesté des pouvoirs extraordinaires ([Voir la note 24](#)). Invulnérable, elle attrapait de ses mains les balles qui passaient autour d'elle (Best, 1924 a, I, pp. 241-243 ; 1906, p. 15).

La même croyance se constate au Dahomey. Les fœtus abortifs, jetés à l'eau, sont considérés comme les forces ancestrales les plus puissantes et surtout comme des êtres capables de faire preuve de pouvoirs spectaculaires à la guerre, en faveur du royaume. On affirme que ces *tohusu* auraient gagné des batailles pour les Dahoméens (Herskovits and Herskovits, 1958, pp. 27-32).

En Amérique, un Indien Navaho devant aller à la guerre fait la remarque suivante : « Un fœtus de l'ennemi, voilà ma médecine... » On découpe les lignes courbes des doigts, et on divise le cœur du sommet à la base. « Ceci est ma médecine, dit-il. Puis les tendons du cou d'un ennemi et les ligaments des jambes... » « Quand l'ennemi avance, on n'a qu'à tendre vers lui cette médecine. Il devient incapable de se mouvoir et on peut faire de lui ce que l'on veut... »

Ils attrapèrent une femme ennemie, la tuèrent, l'ouvrirent pour extraire de son corps deux jumeaux, un garçon et une fille, et en prirent les parties indiquées. C'était une médecine dirigée vers l'ennemi, avec deux bâtons de prière fichés dedans (Hailé, 1938, p. 205). L'intérêt de cet exemple est l'idée de nuire à l'ennemi en retournant contre lui sa propre substance, idée qui est rarement évoquée. D'après Reichard, une

médecine magique tirée d'un fœtus serait à l'origine des *medicine-men* navaho (1928, pp. 130-131).

Les matières fœtales apparaissant lors des naissances sont inséparables du sang lochial et participent, comme le sexe féminin et comme les processus de l'accouchement, de l'angoisse que le sang inspire. Les fœtus avortés participent aussi d'une autre source d'angoisse, la mort, également inséparable de la peur du sang, puisque la substance de celle-ci est la peur de la mort. Les lois de Cyrène sur la souillure du sang versé, de l'accouchement et de la mort, par exemple, envisageaient le cas de fausses couches et introduisaient la distinction suivante : si le fœtus a déjà forme humaine, l'impureté est semblable à celle qu'entraîne un décès ; dans le cas contraire, la fausse couche est assimilée à un véritable accouchement (Chamoux, 1963, p. 194). Chez les montagnards géorgiens, « la souillure féminine est considérée de façon tout à fait analogue à la souillure cadavérique, ou, tout au moins, elles sont contenues dans une même catégorie » (Charachidzé, 1968, p. 379).

En effet on note dans l'emploi magique des matières féminines et des matières cadavériques un parallélisme frappant. Chez les Ashanti, au *Kunkuma*, fétiche contenant un morceau de fibre porté par les femmes en règles, fait pendant un autre fétiche conçu de même manière, mais contenant un morceau de hamac dans lequel un cadavre a été transporté (Rattray, 1927, p. 15).

Les *tenjiis*, faits de chiffons menstruels, peuvent aussi être faits d'ossements humains (Leriche, 1951, p. 108, no 1) (Voir la note 25). Les sorciers de la Nouvelle Guinée réunissent en un tube en bambou du sang menstruel et les exsudations d'un cadavre (Meggitt, 1957, p. 48) ceux de Bombay mêlent la cendre du corps d'une femme morte en couches à la terre prise sous les pas des porteurs du cercueil (Crooke, 1896, II, p. 265-6). Une médecine rhodésienne destinée à protéger des machinations des ennemis est un mélange de poudre d'ossements humains et d'un tampon porté par une femme ayant ses règles, le tout mis dans la peau d'un lézard, et porté entre les biceps. (Melland, 1967, pp. 231-232).

Les Tikerarmiut, pêcheurs de baleines qui vivent sur les côtes septentrionales de l'Alaska, offrent un curieux exemple d'emploi parallèle du sang féminin et des matières cadavériques. Cette peuplade se divise en deux « classes », se déterminant d'après les deux genres de choses qui « activent » leurs amulettes. Une « classe » est formée par les gens « dont les amulettes agissent grâce aux choses d'une femme qui accouche ou qui a la menstruation ; » l'autre « classe » par ceux « dont les amulettes agissent grâce aux choses de la mort ». Ceux de la première « classe » soignent leurs blessures, accidents ou maladies en se frottant le corps avec un linge menstruel ou avec un objet employé par une femme pendant son accouchement ; ceux de la seconde emploient une chose prise à un tombeau ou un objet fait ou porté par un mort. Les talismans bienfaisants pour les gens d'une « classe » sont mortels pour ceux qui appartiennent à l'autre. Les gens qui tirent bénéfice des objets féminins, risquent de mourir s'ils mangent de la graisse de cadavre, alors que ceux dont les « choses de la mort » activent les talismans tombent malades en entrant dans la maison d'une accouchée, ou perdent la chance à la chasse si les peaux de leurs canots ont été cousues par une femme ayant ses menstrues. L'auteur ajoute : « Jusqu'à récemment, les cadavres étaient exposés sur des échafaudages le long du fossé qui traverse le village. À mesure que les corps se désintégraient, les restes décomposés s'écoulaient dans le fossé, dont l'eau devenait naturellement très dangereuse pour ceux dont les amulettes bénéficiaient des objets féminins ; pour eux, boire de cette

eau était mortel. Pour les gens de l'autre classe, par contre, elle était une source de santé ; en boire vivifiait leurs amulettes et rendait les gens invulnérables aux maladies et aux dangers. Ils allèrent jusqu'à en boire dans des crânes humains » (Rainey, 1947, p. 272 sq.) ([Voir la note 26](#)).

Ces exemples d'emploi magique du sang, du sang menstruel, des matières fœtales et cadavériques ([Voir la note 27](#)), ne constituent qu'une illustration préliminaire de phénomènes que nous aurons l'occasion d'étudier plus à fond, en liaison avec leurs contextes. Ces analyses confirmeront que l'emploi du sang interdit est l'acte magique fondamental, et que l'emploi des autres matières organiques en constitue une extension ou en offre une équivalence. Ces matières sont impures, dangereuses, donc interdites, leur emploi est par conséquent violateur. On leur attribue les mêmes fonctions qu'au sang, elles sont censées avoir la même efficacité et s'imprègnent de la même ambivalence. On peut les considérer comme des substituts du sang, dans l'emploi magique, violateur de celui-ci, élément prototypique de l'impur.

Si l'emploi de substances contiguës au sang ou qui en sont évocatrices, telles que l'urine des femelles cynocéphales employée dans la magie thonga, la terre prise sur le lieu où la jeune fille lunda a subi l'initiation, peut avoir masqué, pour ceux qui ne tiennent pas compte de la « participation », le rôle fondamental du sang dans la magie d'efficacité, un autre élément, plus frappant, a contribué encore davantage à lui faire écran : c'est le fait que souvent, au sein de cette magie communément appelée « magie noire », on voit apparaître l'inceste. Dans des sociétés organisées de manière à éviter tout risque d'union incestueuse entre ses membres, et où ce crime est puni avec la plus grande sévérité, l'inceste est délibérément commis, avec l'idée que son accomplissement aura des effets magiques favorables à celui qui s'y résout. Le chasseur partant pour une chasse difficile fera venir sa fille dans sa hutte et aura des relations sexuelles avec elle, le fils s'unira secrètement à sa mère dans le but de s'enrichir, et pour le sorcier reconnu comme tel l'inceste est souvent la règle. Partout, dans le monde ethnographique, l'inceste est lié à la conquête du pouvoir magique. La relation entre inceste et sorcellerie est universelle.

« La croyance est répandue en Afrique, écrit Radcliffe-Brown, qu'un homme peut acquérir les plus grands pouvoirs de sorcier en couchant avec sa mère ou avec sa sœur... Inceste et sorcellerie sont pensés comme des choses connexes... » (1950, p. 70). Il ajoute : « Un indigène d'Afrique du Sud, avec lequel je discutais à ce propos, remarqua, l'horreur dans la voix, au sujet de l'inceste avec la sœur : « Ce serait de la sorcellerie! » L'inceste est considéré comme un crime de même nature que la sorcellerie, dit Bullock au sujet des Mashona et des Matabele (1950, p. 250). Il est associé à la sorcellerie chez les Pondo (Wilson, 1951, p. 166), chez les Lugbara (Middleton, 1960, p. 111 et 248), chez les Lozi (Gluckman, 1951, p. 79), chez les Thonga, où le mot *buloy* signifie en même temps ensorceler et épouser une cousine trop proche (Junod, 1936, II, p. 457), chez les Bemba, où les sorciers commencent leur carrière par un acte outrageant, comme l'inceste entre père et fille (Richards, 1951, p. 188). Dans l'Est de Madagascar, « embrasser sa fille ou sa sœur est le fait d'un sorcier, car c'est avouer, disent les Malgaches, qu'on a des relations incestueuses avec elles » (Grandidier, 1932, p. 138) ; les Antombahoaka ont des relations sexuelles avec leur sœur ou leurs plus proches parentes avant de partir pour la chasse, la pêche ou la guerre (Van Gennep, 1904, p. 343). De même les Lamba de Rhodésie, bien qu'ayant l'inceste en abomination, croient que le fait de le commettre apportera la chance au chasseur d'éléphants (Doke, 1923, p. 41). Chez les Thonga le

chasseur spécialisé dans la chasse à l'éléphant fait venir sa fille dans sa hutte avant d'entreprendre une expédition, et a des relations avec elle (Junod, 1936, II, p. 66). L'inceste rend invulnérable aux balles (Stannus, 1910, p. 307), guérit les morsures de serpent (Bullock, 1950, p. 316, n° 1), active l'action des médecines et des talismans. Les sorciers cewa de Rhodésie ne parviennent au pouvoir magique qu'après avoir eu des relations sexuelles avec leurs sœurs. Les balles des fusils auront un tir plus précis si la sœur consent à les garder en contact avec son organe sexuel (M. G. Marwick, 1965, p. 80). Chez les Kaguru, un même mot, *uhai*, désigne l'inceste et la sorcellerie (Beidelman, 1963 *b*, p. 62). On devient sorcier en commettant l'inceste et en dévorant de la chair humaine (p. 67). Chez les Mbugwe, un sorcier ou une sorcière doivent, pour exercer leur pouvoir, avoir commis un acte incestueux ; il s'agit en général de l'inceste de la mère avec le fils, et du père avec la fille. On enseigne la sorcellerie à la fille après l'inceste, au fils avant. Cet acte répugnant est « absolument essentiel » (Gray, 1963, pp. 169-170, 173). Chez les Bugisu, un « sorcier commet l'inceste » (La Fontaine, 1963, pp. 197, 214). Chez les Nkundo, l'inceste, jamais pratiqué pour des raisons personnelles, constitue le *nsimbo* des *bete*, c'est-à-dire la condition sans laquelle les pratiques d'envoûtement et de sorcellerie resteraient inefficaces et même, croit-on, se retourneraient contre l'opérateur en causant sa mort. L'inceste est imposé soit avec la mère, soit avec la sœur « C'est la première éventualité qui répugne le plus aux indigènes. Quoique tout à fait à contre-cœur, la mère se soumet à cette ignominie pour sauver la vie de son fils, imprudent et cupide » (Hulstaert, 1938, p. 100). Chez les Hehe, l'inceste avec la sœur est pratiqué afin d'augmenter l'efficacité des médecines d'amour (Brown, 1934, p. 29). Chez les Baila, l'inceste avec la sœur ou avec la fille est pratiqué par celui qui voulant s'assurer une chance très particulière, s'est fait donner par le sorcier le charme *Musamba* et suit les instructions qui en accompagnent l'usage (Smith and Dale, 1920, I, p. 261). Cela agit comme un stimulant très puissant pour le talisman. Chez les Ndembu de la Rhodésie du Nord, pour obtenir une médecine particulièrement puissante un homme doit commettre l'inceste avec sa propre sœur (Turner, 1957, p. 252). En somme, « en Afrique la sorcellerie est régulièrement associée à l'inceste » (I. Lewis, 1970, p. 301).

L'inceste a également un caractère magique en Amérique du Nord. « Les anthropologues et les psychanalystes, écrit Devereux au sujet des Indiens Mohave, ont souvent souligné le fait qu'il existe une nette corrélation entre inceste et sorcellerie » (1939, p. 517. V. aussi p. 521 et 1937, pp. 409-410). Chez les Navaho, « le dogme lie à la sorcellerie l'inceste entre père et fille... » (Reichard, 1950, I, p. 82). À un homme qui se proposait d'apprendre une certaine forme de sorcellerie devant lui apporter la prospérité, ses parents dirent : « Si tu fais ceci, tu épouseras ta sœur. Quelle sœur choisiras-tu ? » Il s'effraya et abandonna le projet (Kluckhohn, 1944, p. 111). Pour les Apache Chiricahua, le fait qu'un homme ait des rapports sexuels avec une consanguine constitue une preuve positive qu'il s'agit d'un sorcier (Opler, 1937, p. 195-196 ; 1941, p. 250 : « L'inceste est tout de suite associé à la sorcellerie »).

Inceste et pouvoir magique sont aussi associés en Asie. « Une contradiction dogmatique, écrit Malinowski au sujet des Trobriandais, place la source de l'amour et de la magie de l'amour dans l'inceste entre frère et sœur » (1930, p. 502 et 481). « Ton frère sera fort si vous couchez ensemble et si tu es son épouse », dit un jeune homme à sa sœur dans un récit calédonien (Leenhardt, 1932, pp. 356-357). Le mariage d'un fils avec sa mère a pour effet, dans la croyance des Kalanger de Java, de donner la richesse et les biens de ce monde (Frazer, 1939 *b*, p. 356, citant Ketjen. V. aussi Sumner and Keller, 1927, I, p. 861, citant Wilken). Les Yacuts de Sibérie disent que dans l'ancien temps, lorsqu'une sœur, aînée ou cadette, était mariée à un homme d'un autre clan, les frères ne devaient jamais la laisser partir vierge. Si elle s'en allait ainsi, ils considéraient que leur chance en aurait souffert (Sommer, 1901, p. 65).

La littérature ethnographique est riche en exemples de sorciers pratiquant l'inceste, qu'il s'agisse de Alo, le grand magicien de Dobu (Nouvelle-Guinée) qui provoquait l'indignation de ses frères en se mariant, contrairement à la coutume, dans son village (Fortune, 1932, p. 85) ; de Mokadayu, magicien trobriandais qui, après avoir essayé, dit l'ethnologue, tous les degrés inférieurs de l'inceste à l'intérieur du

clan, finit par aboutir à l'inceste avec sa sœur (Malinowski, 1930, p. 530), de *Deer Owner* (Navaho) dont les pouvoirs de sorcellerie étaient associés à l'inceste et qui avait sa propre fille pour épouse (Reichard, 1950, II, p. 429), ou de Makanta Djingui, fondateur du culte du *Komon*, sorcier renommé dans tout le Soudan, qui avait commis l'inceste avec sa mère (Traore, 1947, pp. 23-25).

« Pour avoir pratiqué l'inceste avec sa mère, écrit Rasmussen, un homme est devenu un voyant fameux » (1929, p. 283).

En présence de ces faits, qui suggèrent que la relation entre inceste et magie, étant donné son universalité, est une relation organique, nécessaire, les ethnologues s'en tiennent à des formules du type de « l'homme qui va exercer la magie doit commettre un acte outrageant », ajoutant parfois à ce constat « qu'il fait ainsi la preuve de son pouvoir » ; ou ils recourent à l'explication tautologique, que les sorciers commettent l'inceste, en tant qu'acte effrayant et insolite, parce qu'ils sont des sorciers. Aucune thèse explicative, ayant un minimum de consistance, n'en a été proposée jusqu'ici.

Il est vrai que l'ethnologue se trouve ici entre deux *terrae incognitae* : la nature de cette magie qu'il appelle « noire » lui reste parfaitement hermétique et les raisons de la prohibition de l'inceste ne lui sont guère plus claires. Entre deux inconnues, il ne peut qu'établir la constatation qu'inceste et sorcellerie vont souvent ensemble et l'assortir de quelque lieu commun, sans se rendre compte que le caractère sensationnel de l'inceste lui cache un fait moins voyant mais fondamental, le fait que le principe premier de la magie est le sang.

Par contre, si l'on se réfère à la thèse que l'inceste est évité et prohibé à cause de la crainte qu'inspire aux hommes le contact sexuel avec leurs consanguines, dont les écoulements sanglants, parce qu'elles sont dépositaires du même sang, sont censés les mettre en danger (Makarius, 1961, p. 62 sq.), les raisons qui portent à commettre l'inceste dans des buts de magie violatrice apparaissent on ne peut plus clairement. L'acte magique violateur consistant en un contact avec le sang, puissant en tant que dangereux, on recherchera précisément, en vue de la saisie du pouvoir du sang, ce que l'on tient pour le contact de sang le plus dangereux, le rapport sexuel avec les consanguines. *Les considérations qui portent à éviter l'inceste sont donc les mêmes qui poussent à l'accomplir délibérément.* Ainsi, l'inceste magique, loin de contredire l'universalité du tabou de l'inceste, confirme avec éclat l'interprétation qui fait découler la prohibition de l'inceste de la crainte du sang des consanguines ; et, inversement, la relation entre inceste et magie confirme la thèse qui met cette forme de la magie d'efficacité en rapport avec la violation du tabou du sang.

L'inceste est présumé déclencher une force comparable à une énergie physique. C'est le cas du pouvoir du *Jok* chez les Lango du Soudan. « Au moyen de l'inceste, écrit Hayley, celui qui le commet (appelé *ajok*, sorcier) engendre une charge de pouvoir magique, ou *Jok*, dont la puissance est encore augmentée par le fait que c'est là un odieux crime tribal. » Plus la règle est importante, plus sera grande la quantité de pouvoir *jok* générée par la

violation. « Le *jok*, dit l'auteur, peut être employé pour le bien de la société, ou dans l'intérêt de l'individu » (Hayley, 1947, pp. 2, 13, 16, 34, 103). Chez les Australiens du Cap York, l'inceste est dit *kunta kunta*, terme qui désigne aussi un pouvoir « très fort » (D. Thomson, 1933, p. 469). Nous verrons plus loin (*infra*, p. 314) que tant le *jok* que le *kunta kunta* sont des expressions du pouvoir du sang.

Les résultats que l'on croit atteindre en brisant l'interdit de l'inceste sont bien les mêmes résultats que l'on croit atteindre en brisant le tabou du sang : la protection personnelle, l'invulnérabilité, la santé, la victoire sur les ennemis, la chance, le succès, la richesse et des facultés telles que la sagesse, la connaissance, les capacités divinatoires, les pouvoirs créateurs. Les précautions auxquelles se soumet le violateur du tabou de l'inceste sont identiques à celles que s'impose le violateur du tabou du sang. L'un et l'autre sont soumis au même ensemble d'interdits, se voient reconnaître les mêmes prérogatives et les mêmes privilèges, suscitent les mêmes craintes et les mêmes comportements, sont empreints de la même ambivalence et enveloppés d'une même atmosphère. Dans les mythes et les récits les deux violations sont souvent associées.

Il ne peut d'ailleurs en aller autrement, puisque la violation du tabou de l'inceste n'est qu'un cas particulier du tabou du sang. Mais de même que le tabou de l'inceste refoule à l'arrière-plan le tabou général du sang, parce qu'il contribue à structurer le système social en fournissant la motivation de l'exogamie, et apparaît comme l'archétype des tabous (Makarius, 1961, p. 339 sq.), de même la violation du tabou de l'inceste, parce qu'elle porte atteinte à la règle fondamentale de la société et menace le groupe social de rupture, apparaît comme l'archétype des violations de tabou.

Il est remarquable que Durkheim, ayant fait presque tout le chemin vers l'explication du tabou de l'inceste, ait aussi formulé, peut-être sans en saisir entièrement la portée, les raisons de l'inceste magique. « Quiconque viole cette loi [de l'exogamie], écrit-il, se trouve dans le même état que le meurtrier. Il est entré en contact avec le sang, et les vertus redoutables du sang sont passées sur lui : il est devenu un danger et pour lui-même et pour les autres. Il a violé un tabou » (1898, p. 50).

Cette proposition renferme en quelques lignes une bonne partie de la théorie de la violation des interdits. On y trouve la notion que le violateur du tabou de l'inceste *est entré en contact avec le sang*, que cela l'a investi des *vertus redoutables du sang* (les pouvoirs magiques que le sang confère et qui sont en effet considérés comme redoutables), le rapprochement entre l'incestueux et le meurtrier, enfin la notion du double danger que représente le violateur, *dangereux pour lui-même et pour les autres*, notion dont nous ne tarderons pas à voir qu'elle répond bien à la réalité. Durkheim n'a pas spécifié que l'incestueux se trouve dans le même état que le meurtrier d'un membre du clan, mais le passage est extrait de la même partie de l'essai dans laquelle il s'attache à démontrer les dangers inhérents à l'épanchement du sang consanguin. Nous pensons rester fidèle à sa pensée en postulant que le type de

meurtre qui s'associe de préférence à l'inceste est le meurtre d'un consanguin, dont le sang a des « vertus » particulièrement « redoutables », donc spécialement efficaces du point de vue magique.

Ainsi, à partir de l'explication de l'inceste magique, le meurtre magique d'un consanguin s'explique à son tour. « L'assassinat d'un proche parent, normalement d'un consanguin, fait partie du *pattern* général de la magie », écrit Kluckhohn (1944, p. 100), qui ajoute : « la première chose à faire pour ceux qui ont appris la sorcellerie est de tuer leur frère ou leur sœur. » Un de ses informateurs navaho déclarait que « le mieux est de tuer un frère ou une sœur dont la naissance suit immédiatement la vôtre », et un autre que « l'homme qui apprend [la sorcellerie] doit tuer son frère ou sa sœur de ses propres mains » ([Voir la note 28](#)). Il est curieux de voir cet auteur chercher des raisons psychologiques, particulières aux Navaho, à une coutume qui se rencontre partout. Car si les rites magiques des divers peuples comprennent le meurtre, évidemment lié à l'emploi du sang, la victime est de préférence un consanguin (ou, à défaut, une personne proche de l'opérateur).

En Afrique, la vie d'un proche parent est souvent le prix à payer pour entrer dans une société de sorciers. Pour devenir un *egbe* (sorcier) chez les Gonja, il est nécessaire d'offrir pour son premier repas communal de viande humaine un jeune parent beau et gras, son préféré ; inutile de tricher, sans le meurtre de l'enfant préféré les meilleures médecines ne seraient pas assez fortes pour travailler (E. Goody, 1970, p. 209). Chez les Gusii, les sorciers peuvent exiger d'une femme qui entend devenir sorcière qu'elle empoisonne un de ses enfants... comme preuve de sa vocation (Le Vine, 1963, pp. 229, 236). Chez les Mbugwe, quand une femme initie son mari à la sorcellerie, elle peut lui demander un ou plusieurs de ses parents maternels (Gray, 1963, p. 169 ; v. pour les Kaguru Beidelman, 1963 *b*, p. 67). En Rhodésie, chaque sorcier est contraint par ses pairs à tuer périodiquement un parent du lignage maternel, ou même son propre enfant (M. G. Marwick, 1965, pp. 73, 79). Au cours d'un procès qui s'est déroulé le 16 mars 1962 à Nuanetsi, une accusée a déclaré : « Le premier jour où j'ai été faite sorcière par Ngurirayi, celle-ci m'a dit qu'avant de devenir une sorcière véritable je devrais tuer trois de mes bébés tout comme elle, Ngurirayi, en avait tué trois des siens. En ce temps je n'avais pas d'enfants et je n'étais pas mariée. Pendant la période où Ngurirayi m'instruisait dans la sorcellerie je l'ai aidée à manger ses trois enfants morts. Le fils que j'ai eu maintenant est mon premier enfant et je n'ai pas envie de le tuer. C'est pourquoi j'ai révélé mon secret... » (Crawford, 1967, p. 58). L'auteur, qui a étudié les cas jugés par les magistrats rhodésiens en vertu du *Witchcraft Suppression Act* entre 1956 et 1962, écrit que nombre de dépositions font état de la croyance que pour devenir une sorcière une femme est dans l'obligation de tuer ses propres enfants, ou du moins, le premier né (p. 111 ; v. aussi, pour le sacrifice consanguin en Rhodésie, Reynolds, 1963, p. 26). Chez les Yao du Nyasaland « tuer par sorcellerie un enfant du groupe de la sœur » est un forfait qui se place dans la même catégorie d'actes exécrables que l'inceste avec la mère (Mitchell, 1951, p. 330). Une sorcière swazi n'est admise parmi ses pareilles que si elle a causé la perte d'un être de sa chair et de son sang (Kuper, 1947, p. 173). Dans le Haut-Zambèze, celui qui veut devenir sorcier se voit ordonner de tuer un de ses proches (Kuntz, 1932, p. 136). Une société magique des Lozi impose à chacun de ses membres de livrer un consanguin afin qu'il soit tué pour assurer le succès des pratiques magiques (Gluckman, 1951, p. 76 ; au sujet des Ndembu v. Mair, 1969, p. 39). Pour les sacrifices de proches parents exigés par le culte de Ryangombé, v. de Heusch, 1966, pp. 312-321. Pour entrer dans les plus hauts degrés du *Nutwanwe Bimanga* luba, il fallait condamner un parent à être tué par le poison en usage dans la congrégation (Burton, 1961, p. 175).

Frobenius a relevé chez les Balouba l'histoire d'un enfant qui, ayant donné ses deux frères pour devenir sorcier, avait gagné une telle force qu'il lui suffisait de montrer un homme du doigt pour qu'il en meure (1936, pp. 253-254). Chez les Lele du Kasai, on croit que les sorciers sacrifient en premier lieu les gens de leur clan (Douglas, 1963 *b*, p. 131). L'acquéreur d'un *nkisi* bakongo (sachet contenant entre autres matières du sang menstruel qui enrichit son possesseur et le rend invulnérable) doit donner un des siens à la secte qui détient ce talisman (Van Wing, 1921, II, p. 123). Nadel explique le sacrifice magique consanguin chez les Nupe par la croyance qu'il est plus facile à une femme d'exercer son pouvoir à travers sa propre chair et son propre sang (1935, p. 429). Au Nigeria, surtout dans la région de Cross River, la sorcellerie est au service d'intérêts politiques et économiques et ses succès sont aux dépens des jeunes et des enfants de la famille offerts par le nouveau sorcier à la société de ses pairs pour être consommés dans leurs repas en commun, en tant que paiement d'une « dette de chair » contractée en mangeant de la chair humaine. Il arrive ainsi que parfois sans le vouloir un homme se trouve entraîné à sacrifier sa famille entière, étant pris lui-même quand il n'a plus de victimes à offrir. Les gens disent que les hommes riches ne laissent pas d'héritiers et que leurs familles dépérissent (G. I. Jones, 1970, p. 325). Chez les Mende, un *soubachi nindié* (sorcier cannibale) doit livrer chaque année une victime de sa parenté, sous peine d'être battu à mort (Frobenius, 1936, p. 249-250). J. Girard écrit : « Selon la croyance générale répandue dans l'Ouest africain, le sorcier est avant tout l'individu qui dévore le souffle vital de sa famille dans le dessein d'accroître sa puissance, source de bonheur et de réussite personnels » (1969, p. 92). Pour cela, il a besoin de compagnons, il s'associera à d'autres sorciers de familles étrangères, et ils parviendront à affermir de plus en plus leur puissance au détriment de leurs proches. Successivement et alternativement, croit-on, chacun livrera un parent par le sang au repas en sorcellerie de ses pairs, jusqu'à la destruction totale des familles, donc de la société. En ce processus, il n'entre aucune pitié pour les êtres chers, car la victime est désignée selon les statuts, pourrait-on dire, de la sorcellerie, par les convives, c'est-à-dire par les étrangers au lignage ». V. aussi Rouch, 1963, p. 137 *sq.*

Dénonçant la sorcellerie des Fan du Gabon, le « prophète » Bekalé écrit : « Dans l'assemblée des méchants, chaque bourreau, qui peut être plaignant ou partisan de la mort, mais toujours parent de sang, plante le couteau dans le cœur de la victime et l'achève ». Bekalé va jusqu'à voir « l'origine formelle du dépeuplement du continent noir dans la « loi de la table de Satan » voulant que chaque convive tue pour rendre l'invitation reçue. Le rapport avec la violation d'interdit est direct et explicité par la référence à Lucifer (Fernandez, 1961, p. 260-265; v. aussi Binet et als., 1972, pp. 215-229 ; cf. ci-dessous n. 25).

Le grand nombre d'exemples africains que nous avons cités, vu la richesse des matériaux ethnographiques dont on dispose, ne doit pas faire oublier que le meurtre magique des consanguins est un phénomène qui se rencontre sous toutes les latitudes. On en a relevé d'impressionnants témoignages en Sibérie. Les Yakut disent que les esprits comptent les os du futur chamane pour voir s'ils sont au complet. S'il en manque un, un de ses parents du sang doit mourir.

Une autre version affirme que pendant la formation d'un grand chamane autant de ses consanguins doivent mourir qu'il a d'os dans le corps : ce sont ces morts qui lui permettent de devenir chamane. Selon d'autres déclarations, dans les temps anciens toute la famille d'un chamane mourait pendant son initiation. Les esprits demandaient la rançon d'un parent : huit personnes pour huit longs os, et une pour le crâne. On dit que le chamane est coupé en morceaux (par les esprits lors de son initiation) afin qu'il ne puisse retourner à la vie sans une rançon humaine. Cette règle s'exprime dans une phrase courante à propos des magiciens de ce type. On dit : « c'est un homme grand et terrible, dont le nom ne peut être prononcé en vain... » Avec un pareil chamane il ne faut pas se quereller. Nul ne doit le contredire. Il faut

lui donner tout ce qu'il demande, tous ses ordres doivent être exécutés. Autrement, il peut provoquer un désastre (Lommel, 1967, pp. 57-58, citant Friedrich et Buddruss). (Pour le meurtre consanguin chez les Trobriandais, v. Malinowski, 1927, p. 101.)

Le meurtre d'un consanguin (ou d'un homme du clan) et l'inceste sont les deux grands crimes que connaît la société tribale. Ils mettent tout le groupe en imminence de danger, et les interdits qui en prohibent l'exécution sont les interdits fondamentaux sur lesquels repose l'ordre social. Les opérateurs de la violation enfreignent ces interdits quand la nécessité ou l'intérêt les y contraignent. Ils commettent l'inceste qui permet le contact avec le sang consanguin. Mais il est évident que ce que l'on recherche par l'inceste se réalise d'une manière plus directe par le meurtre consanguin qui confère la plus haute puissance magique concevable. Ce grand thème tragique, qui prend souvent des formes et des déguisements symboliques, survit à l'ère tribale et se retrouve dans les sociétés anciennes ([Voir la note 29](#)) et parfois même dans les sociétés industrielles contemporaines.

Nous avons donc constaté que l'emploi magique du sang (ou des matières fœtales et cadavériques qui lui sont associées), l'inceste et le meurtre, de préférence consanguin, sont les trois moyens principaux de la violation de tabou, commise afin de permettre la saisie du *pouvoir du sang surdéterminé* – le pouvoir magique – dans le but de satisfaire des besoins et de réaliser des désirs. Ces buts sont des stéréotypes de l'ethnologie : la chance à la chasse, à la pêche, aux jeux de hasard, le bonheur en amour, la victoire à la guerre, la réussite de quelque entreprise artisanale, l'art de guérir ou de faire la pluie... D'une manière générale, la violation octroie la prospérité, la richesse et tous les dons : l'adresse, la sagesse, le savoir, la voyance, etc. ([Voir la note 30](#)). Elle est susceptible de produire tous les effets souhaitables, parce qu'est *surdéterminé* le pouvoir du sang qui est censé les procurer. Et c'est précisément de cette *surdétermination* de la cause, se répercutant dans ses effets, que découle le caractère *magique*, au sens le plus propre de ce mot, de l'opération violatrice. Nous verrons toutefois que le pouvoir magique qu'elle est censée dégager se heurte à une limite (v. *infra*, pp. 250-251).

Le tabou du sang constitue la charpente idéologique de l'ordre social, puisqu'à lui se ramènent les tabous contre l'épanchement du sang (qui interdit le meurtre d'un membre du groupe) et contre l'inceste (qui impose la loi d'exogamie) ; la magie qui s'exerce par la violation du tabou du sang est donc nécessairement considérée comme subversive de l'ordre et, partant, du groupe entier. Elle ne peut être qu'un acte individuel et doit rester occulte et secrète. Pour son caractère antisocial, elle constitue la faute prototypique.

À l'intérieur de cette contradiction sociale fondamentale joue une contradiction technique, si l'on peut dire, inhérente à la nature de la violation, et allant dans le même sens, c'est-à-dire la contraignant à rester un acte singulier et exceptionnel. L'acte violateur tirant sa force magique du danger que le tabou couvre, le tabou doit être maintenu et violé seulement par voie d'exception. S'il était violé de manière répétée ou ouverte, ou par un nombre de personnes, il cesserait d'exister et sa transgression n'aurait plus de sens ni de résultat. Cette nécessité contradictoire – violer le tabou tout en le maintenant –

s'exprime, se justifie et se traduit dans la praxis, comme nous le verrons, par un ensemble de notions et de comportements tout aussi contradictoires, qui ont contribué à épaissir l'obscurité entourant le phénomène violateur.

Que la violation soit en principe un acte individuel ne veut pas dire qu'elle est toujours le fait d'un seul individu. Elle peut être commise par un groupe particulier, par exemple au sein d'une société, par définition secrète, qui se sépare du reste du groupe. En effet, la violation magique, délibérée, des interdits est le procédé essentiel de nombreuses sociétés rituelles en Afrique ([Voir la note 31](#)), en Amérique du Nord et ailleurs. Mais en aucun cas elle ne doit être commise ouvertement, explicitement, en pleine lumière, par l'ensemble du groupe. Comme on le verra plus loin, lorsque la violation magique est effectuée dans l'intérêt du groupe entier, un individu, réel ou imaginaire, l'accomplit pour la collectivité, assumant le rôle du médiateur. Même dans ce cas, elle demeure un acte antisocial et coupable, qui doit être puni.

La violation de tabou ne s'accomplit pas à la légère, mais seulement quand les circonstances exigent que soit mise en jeu la magie d'efficacité, en vue de l'obtention d'un résultat important. Étant l'acte interdit par définition, elle suscite la crainte tant pour les dangers qu'elle déclenche que pour les moyens souvent criminels qu'elle exige. Elle est effectuée en secret, sans témoins, et éveille un profond sentiment de culpabilité. Sa nature contradictoire et le caractère mystérieusement ambivalent du pouvoir qu'elle dégage ajoutent leur obscurité à la zone d'ombre qui l'entoure. Pour toutes ces raisons, la violation ne peut s'exprimer ouvertement. Elle s'exprime de manière symbolique, créant des symboles à jet continu, sur le plan du rite, du mythe, des procédés, des comportements, du costume, etc., de sorte que les trois moyens principaux dont elle se sert – la manipulation de matières interdites, l'inceste et le meurtre – donnent lieu à des formes rituelles d'une grande richesse d'invention ; de plus, comme on le verra par la suite, le phénomène violateur s'entoure d'indices symboliques qui tendent à le rendre manifeste sans en trahir le secret.

La comparaison de la magie définie dans les pages précédentes, que l'on peut appeler « violatrice », avec la magie associative, imitative ou, d'après Frazer, « sympathique », permet de voir plus clair dans le problème d'ensemble de la magie. La violation magique de tabou est un acte instrumental : elle est effectuée en vue de la saisie d'un pouvoir qui doit permettre d'obtenir un résultat donné. La magie imitative aussi a sa finalité : par exemple on piquera une effigie pour nuire à la personne qu'elle représente. Mais si les deux formes de la magie tendent également à l'obtention d'un but, les moyens qu'elles mettent en œuvre diffèrent, et très souvent entrent en contradiction. Le faiseur de pluie qui s'en tient à la magie sympathique versera de l'eau afin que le ciel en fasse autant ; plus sophistiqué, l'adepte de la magie violatrice croira atteindre le même résultat en versant du sang, bien que ce qu'il désire ne soit pas du sang mais de l'eau. La contradiction apparaît encore plus flagrante quand le sorcier se sert de matières cadavériques, par exemple, pour assurer la fécondité, le bonheur ou l'amour. Or, pour criantes qu'elles soient, les contradictions entre pratiques imitatives et pratiques violatrices ne doivent pas cacher le fait que la magie violatrice se fonde sur la magie imitative, bien

qu'elle se tourne contre elle et vienne en partie la nier ; car ses présupposés et certaines de ses démarches lui sont empruntés. Sans la notion, inspirée à la magie sympathique, du danger du sang, sans l'institution du tabou destiné, selon les mêmes principes, à écarter ce danger, il ne pourrait y avoir de violation de tabou ; et l'idée de diriger le danger de sang contre ce que l'on veut éloigner ou détruire est une manifestation de la même façon de penser. D'une manière plus générale, d'ailleurs, on peut affirmer que sans la croyance au pouvoir actif, efficace de la pensée – croyance propre à la magie imitative, parce que calquée sur le dynamisme de l'activité mentale – il n'y aurait pas de magie quelle qu'elle soit.

Il est donc indubitable que la magie violatrice est née au sein de la magie imitative. Cependant, quand on se saisit d'un objet tabou pour le pointer contre l'ennemi afin de lui nuire, cette magie-là est défiée ; et quand le processus de *surdétermination*, qui attribue une qualité bienfaisante à ce qui n'avait jusque-là que la propriété de repousser le mal, entre en jeu, un pas décisif est fait, qui éloigne de la magie imitative et permet d'accéder à un autre terrain, où les signes s'inversent. Même à ce point, toutefois, on n'est pas en présence d'un processus étranger à la pensée associative : car l'on voit les résultats favorables de caractère protectif (négatif) évoquer les résultats favorables de caractère positif et les identifier à eux, par une interpénétration due à la « participation ». Nous restons donc toujours dans la même sphère de pensée, associative et participante, à l'intérieur de laquelle se manifestent deux types de pratique magique qu'une contradiction aiguë viendra dissocier. Dans la praxis, d'ailleurs, malgré ces contradictions, les deux formes de la magie s'interpénètrent constamment.

C'est que l'opposition entre magie imitative et magie violatrice, si elle se justifie au niveau des moyens mis en jeu, ne correspond pas tout à fait, dans l'ensemble, à la réalité, car les deux formes de la magie ne sont pas sur un pied d'égalité. Dans la pratique sociale des peuples tribaux, leur statut est fort différent. La démarche associative répond, à quelque degré, d'évolution sociale que l'on soit, à la forme courante de la pensée. Procédant par l'évocation du semblable, elle n'a besoin ni d'explication ni de justification. Elle est l'évidence même et quand elle donne lieu à la pratique magique, elle s'y meut comme dans son élément, aucun hiatus ne séparant la pensée de l'action. Il en va tout autrement de la magie violatrice qui, en raison des processus inconscients présidant à son origine, ne se comprend pas elle-même, et constitue un mystère à la fois irritant et culpabilisant, donnant lieu à une pratique aberrante et, de plus, dangereuse et coûteuse. De sorte que dans les sociétés où la mentalité magique est prédominante, la magie violatrice, pratiquée pour sa présumée efficacité, en général par la médiation d'un spécialiste, apparaît comme une technique magique séparée de la vie quotidienne et opposée à elle, et constitue en fait la sorcellerie, la magie noire ; alors que la magie imitative est spontanée, et que le mode de la pensée est toujours inspiré par elle. Nous en voyons une démonstration dans le fait que quand les pratiques violatrices, n'étant plus comprises ou devant être camouflées, sont « rationalisées », elles le sont généralement dans les termes de la magie imitative : par exemple, le fait que le *rainmaker* fait parfois comparaître une femme indisposée, est expliqué en disant qu'elle est « humide », « humidité » qui devrait provoquer l'averse. Nous en verrons d'autres exemples. D'autre part, la théorie de la magie ici exposée permet de libérer les ethnologues d'un souci constant, celui de parve-

nir à tracer la ligne de démarcation entre magie blanche et magie noire (v. à ce sujet L. M. 1974).

La violation d'interdit, que nous venons de définir, délibérément effectuée dans des buts d'efficacité magique, doit être distinguée d'autres violations qui se rencontrent dans l'ethnographie et qui ne répondent pas à sa définition.

Par exemple, quand au cours des cérémonies australiennes d'*Intichiuma* le chef d'un clan totémique consomme rituellement la chair de l'animal qui d'habitude lui est interdit, l'intention qui préside à la consommation du totem est de réaffirmer la possession qu'avait originellement le clan de cet aliment, maintenant consommé par les autres clans (Makarius, 1961, pp. 299-302). L'intention de briser un interdit à des fins magiques n'est pas présente, mais l'interdit totémique est en fait brisé et cela suffit à communiquer au rite une gravité particulière. Il est possible qu'à cette violation *de facto* on ait attribué après coup un but magique, celui de favoriser la multiplication de l'espèce totémique.

Quand, préparant un philtre d'amour pour une cliente, la sorcière lui demande un peu de sang menstruel, c'est afin de se servir de ce sang non en tant qu'élément interdit, en un acte de magie violatrice, mais parce que, provenant d'une partie intime de la femme concernée, il est censé favoriser le rapprochement souhaité, selon les principes de la magie « sympathique ». Il y a bien violation, mais comme une conséquence, non comme le ressort magique de l'opération.

Dans le territoire de Buka, lors de la plantation cérémonielle des taros qui est faite par les femmes, celle-ci ne doivent pas porter le capuchon qui leur est habituellement imposé par le tabou (Blackwood, 1935, p. 309). Le capuchon a le but de protéger les mâles contre les dangereuses influences féminines, mais la qualité féminine doit être présente quand il s'agit de communiquer aux taros la caractéristique féminine de la fécondité. Le rite comporte donc une violation de tabou, mais c'est une violation de fait, qui n'est pas « instrumentale » en elle-même. Ce qui est « instrumental » dans ce cas est la fécondité féminine qui doit être communiquée aux plantes afin d'assurer leur croissance, selon les principes de la magie sympathique.

En certaines circonstances, des violations sont commises afin de provoquer les conséquences punitives qu'elles sont censées entraîner. Les femmes maori, par exemple, persuadées que la violation d'un interdit provoque automatiquement une fausse couche, la commettent lorsqu'elles veulent avorter (Best, 1906, pp. 12-13). Quand la sécheresse fait rage, on commet des violations qui déchaînent des tempêtes (Frazer, 1939 c, p. 334, citant Adriani et Kruyt). Dans de tels cas, la notion que la violation produit un résultat favorable en soi est absente. Ce qui d'ordinaire est considéré comme un châtement est désiré, étant envisagé comme un moindre mal. Le respect du tabou n'est pas entamé.

Des distinctions sont également nécessaires quand il s'agit de la violation du tabou de l'inceste. Il est des cas d'inceste rituel qui n'entrent pas dans la catégorie de l'inceste magique. Les exemples en viennent principalement d'Australie.

Chez les Arunta, les Warramunga, les Iliaura et d'autres tribus, après l'opération préluant au mariage d'une fille, certains hommes, qui normalement lui sont interdits, ont accès à elle de manière rituelle, les parents les plus proches ayant la priorité (Spencer and Gillen, 1899, p. 92 sq. ; Lommel, 1949, p. 161). Bien que délibérée, cette violation du tabou de l'inceste est accomplie dans un contexte d'intentions différent de celui de la violation magique : elle ne tend pas à obtenir un résultat magique et est pratiquée en accord avec le groupe entier, alors que l'inceste magique garde toujours un caractère antisocial, d'opposition à la collectivité.

L'inceste collectif, qui a lieu lors du cérémonial de *Kunapipi* en Arnhem Land, s'accomplit dans le cadre d'un rituel qui met en scène l'origine légendaire du groupe. Les ethnographes décrivent les conjoints qui se tournent le dos pour ne pas se voir au cours de leurs accouplements « en même temps adultères et incestueux ». Ils notent que la manifestation présente « un élément de danger » qui en élève en même temps l'importance et le statut (R. Berndt, 1951, ch. IV). Mais si la violation *de facto* du tabou principal crée une atmosphère de tension, cela ne mue pas ces accouplements incestueux en incestes magiques : le but magique n'est pas présent et la violation semble être pratiquée dans le cadre d'une tradition tendant à rappeler un état de promiscuité qui aurait existé dans le passé.

Il est toutefois des cas qui ne s'accommodent pas de définitions tranchées. Chez les Arunta, les Kaïtish et d'autres tribus, lors de la préparation de certains rassemblements cérémoniels, quelques femmes deviennent accessibles à tous les mâles présents, sans considération des interdits de parenté, à l'exclusion des pères, des frères et des fils. La présence de ces femmes sur les lieux où sont confectionnés les objets rituels, et une forme de licence que l'on fait remonter au passé mythique, sont censées assurer la réussite des coiffures et des ornements destinés à la cérémonie (Spencer and Gillen, 1904, pp. 96-97).

Dans ce cas, le but magique – le succès dans une opération importante – est présent, mais la licence rituelle reste liée au cadre du *corroboree*. Nous avons peut-être là un exemple australien de violation magique de tabou, phénomène encore rare dans une société où la peur du sang, et par conséquent la peur de l'inceste, sont encore trop puissantes pour que la violation devienne un procédé magique systématiquement adopté.

Deux ordres de phénomènes ethnologiques violateurs ne seront pas étudiés dans le cadre de cet ouvrage. Les violations d'interdits qui accompagnent, surtout en Afrique, les rites d'initiation des adolescents ([Voir la note 32](#)), doivent – tant pour leur imbrication dans des cérémonies servant un autre but, que pour les liens qui les rattachent aux cultes de chaque société – faire l'objet d'études particulières. En second lieu, n'ont pu être systématiquement étudiées les levées de tabou collectives, « licences rituelles » qui se déroulent en dehors du respect collectif de l'interdit, comme pour rendre manifeste que pendant un

certain laps de temps, le tabou a cessé d'exister, ou qu'il est devenu impossible de le respecter.

Si l'on a présente à l'esprit notre analyse de l'emploi du sang dangereux à des fins favorables, on ne sera pas surpris de constater que de nombreuses violations de tabou n'ont qu'un but défensif – elles répondent à l'idée d'éloigner, au moyen du caractère dangereux du sang, des êtres ou des influences nuisibles.

Quand les *Bakasandji*, membres d'une société secrète luba, s'adonnent à leurs festins de chair humaine, ils se protègent des esprits de leurs victimes par une corne contenant entre autres ingrédients du sang menstruel (Burton, 1961, p. 168). De même chez les Kwakiutl d'Amérique du Nord, lors de l'exorcisme final pour dompter les Cannibales, membres de sociétés cérémoniales, le prêtre prenait de l'écorce de cèdre sur laquelle il y avait des traces de sang menstruel de quatre femmes de haut rang (des « princesses ») la brûlait, et enfumait la face du Cannibale, dont la danse se faisait plus calme ; à la quatrième danse, il était dompté et tranquilisé : sa frénésie était terminée (Boas, 1921, II, p. 1173). Quand un Arapesh (Nouvelle Guinée) craint d'avoir été ensorcelé, il se fait soigner par une femme en règles, qui lui masse la poitrine du poing ou lui fait boire une infusion de feuilles tachées de son sang. Le sang menstruel est censé repousser en brousse les esprits mécontents et éloigner la mauvaise influence du Marsalai. En même temps, l'homme tient la main droite, celle qui chasse et plante les ignames, élevée au-dessus du corps de la femme, afin qu'elle reste indemne de ce contact (Mead, 1940, p. 422). L'exemple montre le caractère contradictoire du recours au sang menstruel, exigeant de se prémunir contre la nocivité d'un remède aussi dangereux que le mal.

Il s'agit bien de violations caractérisées, car l'intention du violateur se porte sur l'aspect dangereux du sang et sur l'opportunité de l'employer aux fins qu'on désire ; mais les violations de ce type sont moins déterminantes dans l'activité magique et rituelle et dans l'élaboration des mythes, que ces violations qui, ayant pour fondement la *surdétermination* du pouvoir du sang, sont accomplies dans le but d'obtenir des résultats positifs, des biens en soi.

Ces deux types de violation sont parfois liés, surtout dans les rites de chasse, la protection du chasseur étant déjà une condition de son succès. Les rites d'initiation à la chasse des Luvale de Rhodésie, par exemple, forment une gamme allant de la protection du chasseur à la recherche du succès. Le chasseur novice est considéré comme étant en danger tant qu'un de ses camarades « professionnels » ne lui a pas oint les yeux à plusieurs reprises du sang de ses proies et tant que n'a pas été érigée rituellement la petite hutte qui contiendra sa médecine. La femme du chasseur, conformément à la règle générale qui sépare les femmes des choses de la chasse, ne doit pas s'approcher de la hutte, ni même la voir. Dans un rite successif, par contre, elle sera la seule personne à pouvoir y pénétrer ; elle doit prendre un peu de médecine dans la corne qui en est remplie et en oindre son mari avant qu'il parte pour la chasse. En contraste avec le rite précédent, dans celui-ci la femme a le rôle essentiel.

Le troisième rite a le but d'assurer la capture du gibier. L'entraîneur prépare une statuette qui, animée par du sang humain, sortira avec le chasseur et réunira les animaux comme un troupeau de bétail, afin qu'il puisse les tuer en grand nombre. « Ceci, dit le texte, ne peut arriver que si l'entraîneur est un sorcier sachant communiquer à son élève les secrets de son art. » On soupçonnera le chasseur d'avoir à son service un esprit familier (la statuette), si la mort de plusieurs enfants du village devait donner à penser qu'il a besoin de chair humaine pour le nourrir (C. M. N. White, 1956, pp. 75-86) ([Voir la note 33](#)).

Le premier de ces rites, l'onction avec le sang des proies, n'est pas une violation de tabou proprement dite, puisque le sang du gibier ne peut être interdit : la chasse deviendrait alors impossible. Néanmoins, ce sang est dangereux, de même qu'est dangereuse la médecine placée dans la hutte, comme le montre l'interdit frappant la femme du chasseur. Le deuxième rite est un rite de violation, puisque la femme, en contraste avec la prohibition établie, entre dans la hutte et manipule la médecine. Comme le premier rite, il semble avoir le but de protéger le novice contre les dangers de la chasse. Enfin, le rite de la statuette animée par le sang humain, exécuté en vue d'obtenir le succès à la chasse, est une violation magique d'interdit parfaitement caractérisée. Il apparaît en effet aux Luvale comme un acte spécifique de sorcellerie, et les soupçons qu'il peut éveiller, de même que l'allusion à la mort des enfants, suggèrent à la fois l'éventualité de meurtres rituels, et les conséquences malheureuses qu'entraîne la violation pour le reste de la communauté.

Un rite violateur caractérisé est effectué par le chef des chasseurs d'aigles hidatsa. « Quand une femme dans le camp a ses menstrues, elle le fait savoir à la loge des chasseurs, que ce soit de jour ou de nuit. » Elle déambule autour du foyer rituel, en jetant sa robe pardessus sa tête et inhalant la fumée des boules de sauge que le chef brûle, en chantant que « il les peint en rouge » et en faisant de son hochet des gestes imitatifs du lancement d'un lasso. Les Hidatsa disent. « Quand ces cérémonies avec la femme indisposée avaient lieu, nous capturons beaucoup d'aigles. » Tout le contexte rituel a un caractère violateur accentué, et les mythes et les coutumes font apparaître qu'un meurtre consanguin y était associé. Les Mandan, les Blackfoot et les Pawnee ont des coutumes et des mythes révélant la même relation entre chasse à l'aigle et meurtre d'un proche (cf. L. M., 1973 *b*, pp. 236, 276).

Un mythe kwakiutl, où l'élément violateur est représenté par des excréments féminins, en association avec le meurtre et les matières cadavériques, introduit la notion de profanation. Un homme porta, dans la « Maison de Purification », de ses propres mains, quatre excréments de sa femme. Il dit à celle-ci : « Maintenant tes excréments sont allés à la « Maison de Purification » ; nous attendrons les résultats. » « Car, ajoute le texte, il était maintenant un chamane. » La même nuit, il vit en rêve quatre hommes, les excréments personnifiés, qui le félicitaient de son acte et lui annonçaient qu'ils avaient fait échouer pour lui quatre baleines sur la rive du lac. Se rendant le matin à la plage, il y trouva en effet quatre baleines mortes. Par la suite, il introduisit dans la « Maison de Purification » des nouveau-nés dans leurs berceaux, enlevés à leurs parents, et des crânes et des corps qu'il avait déterrés. Il aménagea le lieu rituel, en y apportant de nouveaux bébés volés

(destinés, comme les premiers, à mourir sur place) et de nouveaux cadavres, et il continua de trouver des baleines qu'il distribuait aux gens, au cours de fêtes qu'il leur donnait. Il avait défendu qu'on s'approchât de la « Maison de Purification » et les gens lui obéissaient, le considérant comme capable de « jeter la maladie ». Il inspirait la crainte et vivait solitaire. À sa mort, il laissa la « Maison de Purification » à son fils, qui la transmit à ses descendants. Le récit semble vouloir faire, du lieu rituel profané, le prototype mythique de la « loge cérémoniale » des Kwakiutl (Boas, 1930, II, p. 264 sq.).

L'introduction dans la « Maison de Purification » de matières impures, telles que les excréments (féminins, pour en surcharger l'impureté), les nouveau-nés volés destinés à devenir des cadavres, les restes humains exhumés – tous ces éléments ont le but de profaner ce lieu qui devrait rester pur. La violation est en quelque sorte doublée par la profanation. Le lien entre violation et pouvoir magique est rendu évident : pour avoir introduit les excréments dans la « Maison de Purification », « il était maintenant devenu un chamane ». Les excréments se personnifient et prennent la parole pour le féliciter et lui annoncer l'échouage des baleines. Le mythe entend souligner avec le maximum de force le rôle que des substances impures et en ce lieu profanatrices, jouent dans l'obtention magique des richesses.

Dans les cas de violation cités jusqu'ici, il s'agit toujours d'actes individuels ou de caractère privé. Les *Bakasandji* luba sont membres d'une société secrète, l'Arapesh est seul avec la femme qui se charge de le soigner par le sang menstruel, le chasseur luvale agit en secret avec sa femme et son initiateur, le profanateur kwakiutl « vivait solitaire », et chez les Hidatsa, bien que la violation soit accomplie au bénéfice du groupe des chasseurs, le chef est seul à assister au rite de la femme en règles. L'exemple de ce qui arrive à un groupe s'y adonnant collectivement est donné par un récit concernant les Indiens Wyandott. Le *leader* d'un clan avait obtenu, d'une mystérieuse panthère blanche sortie d'un puits, une dose de son sang. Coagulé et réduit en fragments, ce sang « venimeux » avait été distribué aux membres du clan, afin qu'ils le gardent dans leurs « sacs de médecine » comme « charme de chance pour leurs possesseurs et de malchance pour leurs ennemis ». Le clan fut persécuté et alla à l'extinction, selon la prédiction d'un prêtre catholique qui avait déclaré que « en gardant parmi eux cette horrible substance qui venait du diable par un de ses émissaires ayant pris la forme d'une panthère, ils auraient été ruinés par elle, corps et âmes » (Hale, 1888-1889, pp. 249-254). L'influence missionnaire qui se manifeste dans ce récit n'en altère pas la signification : il indique le danger d'assumer la violation de tabou collectivement et ouvertement, contrairement à ce qui se passe dans les autres groupes indiens, où les « sacs de médecine » contiennent sans doute des matières violatrices, mais n'ayant pas fait l'objet d'une distribution collective, et dont la nature est gardée secrète.

La définition de la violation de tabou en tant qu'acte de sang, explique que les violateurs se trouvent soumis aux mêmes interdits que les femmes menstruant, les blessés, les meurtriers et les bourreaux, marqués par une souillure sanglante considérée comme dangereuse pour les autres.

Jusqu'ici, le fait que des personnes ne saignant pas, n'ayant pas répandu le sang et ne présentant pas de traces de souillures sanglantes, comme les incestueux, soient soumises aux mêmes interdits imposés aux femmes menstruantes ou aux accouchées – rendait malaisé d'attribuer le tabou frappant ces dernières à la crainte de leurs écoulements de sang. La souillure sanglante, évidente chez celles-ci, restant inaperçue dans le cas des incestueux, il fallait chercher, entre les premières et les seconds, un trait commun d'une autre nature, qu'on croyait voir dans un caractère insolite, effrayant ou « numineux » qui leur serait propre ; du moment où il apparaît que les incestueux sont craints parce qu'ils ont réalisé le contact avec le sang le plus dangereux, le sang consanguin, la raison pour laquelle ils sont placés dans la catégorie de personnes porteuses de danger sanglant devient claire. On comprend également pourquoi certains sorciers sont placés dans la même catégorie et nous verrons plus loin pour quelles raisons les forgerons et les chefs s'y trouvent également. Ils sont en état d'*impureté*.

Comme nous le savons, l'impureté caractérise les femmes pubères, menstruées, accouchées ou ayant eu des fausses couches, ou encore les jeunes mariées qui répandent le sang hyménal ; les nouveau-nés et les petits enfants, parce qu'ils ont été souillés par le sang lochial ; les enfants dont la naissance a présenté quelque complication lors de l'accouchement et surtout les jumeaux ; les circoncis dont la plaie est encore ouverte et en général les blessés ; les guerriers et parfois les chasseurs de retour d'une expédition dans laquelle du sang a été versé ; les meurtriers et les bourreaux ; ceux qui ont subi la mort d'un proche ; tous ceux que leurs occupations mettent en contact avec le sang, bouchers, barbiers, corroyeurs, ou avec la mort, comme les fossoyeurs. Et aussi les proches des personnes placées sous le tabou du sang, par exemple les frères ou les maris des accouchées, les parents de jumeaux, etc. Comme nous l'avons vu, les violateurs de tabou, parce qu'également porteurs de danger de sang, sont entachés de la même impureté et situés dans la même catégorie de personnes tabou.

Le tabou impose un ensemble de comportements qui doivent être observés, sous peine de conséquences graves et de sévères châtiments. Nous rappellerons brièvement ces prescriptions.

Au premier chef viennent les interdictions de contact : les individus dangereux sont isolés, enfermés, soustraits à la vue des autres. Dans les formes extrêmes du tabou, il faut éviter que leurs membres ne touchent le sol, que leur ombre ne souille la terre, que le soleil ne brille sur eux, que leur voix ne soit entendue, que leur regard ne tombe sur quoi que ce soit, etc. À moins que la personne tabou ne soit mise en ségrégation complète, les comportements inspirés par le danger de sang qui est censé émaner d'elle sont réciproques, du moins en partie. S'ils veulent assurer leur propre sécurité, les autres éviteront de toucher la personne tabou et les objets qui lui appartiennent et, à plus forte raison, s'abstiendront d'avoir des rapports sexuels avec elle, le rapport sexuel étant la forme de contact la plus intime et partant la plus dangereuse. Entre conjoints, notamment, l'acte sexuel sera longtemps évité quand l'un d'eux a été sujet à une pollution sanglante.

Il ne suffit pas d'éviter tout contact, même symbolique, avec une personne tabou, pour être sûr de ne pas être mis en danger par elle. La communauté alimentaire crée des liens qui viennent doubler ou renforcer le lien de la consanguinité, ou les créer quand la consanguinité n'existe pas. Ceci, que nous avons développé longuement ailleurs, explique les diverses formes des tabous alimentaires (Makarius, 1961, p. 91 sq.). Les personnes tabou sont contraintes au jeûne ou à un régime très restreint, ou à éviter certains aliments ; elles doivent s'abstenir de boire, ou ne boire que certains liquides, ou ne pas boire de liquides chauds, ou ne boire que ceux-là, etc. ... Elles mangent et boivent en solitude, ne doivent pas être vues buvant ou mangeant, il est défendu de toucher aux reliefs de leurs repas et aux récipients qu'elles emploient. Il leur est parfois défendu de toucher des mains leur nourriture ; elles doivent se servir de fourchettes, ou être nourries par d'autres, ou ramasser avec la bouche leur nourriture posée à terre. Pour boire, elles doivent se servir d'un chalu-meau. Quand le tabou assume des formes extrêmes, il s'étend au foyer sur lequel leur nourriture a été cuite, aux baguettes qui ont servi à ranimer le feu, au bois qui a brûlé, à la fumée qui en sort, etc.

En outre, les personnes tabou doivent se distinguer par des signes manifestant leur état, par exemple se peindre en rouge, ou porter des tenues spéciales, capuchons, voiles, etc., destinés à les cacher aux yeux d'autrui et en même temps à indiquer qu'elles sont tabou. Elles sont soumises à des rites de purification divers, dans lesquels la couleur blanche a souvent un rôle. Le rachat sanglant est un expédient généralement employé pour annuler l'état de danger.

Une autre catégorie de coutumes concerne la mort des êtres placés sous le tabou. Loin d'effacer cet état, la mort semble l'aggraver, les deux circonstances dangereuses s'ajoutant l'une à l'autre. Qu'il s'agisse du décès d'un circoncis lors de l'initiation, de celui d'une femme en couches, d'un guerrier tué au combat ou parfois de toute mort violente – le cadavre ne sera pas lavé, il ne sera pas porté en passant par la porte de la maison ou par les chemins usuels, il sera abandonné dans la brousse ou enterré au loin et le disparu ne sera pas pleuré ([Voir la note 34](#)).

Les interdictions, que nous venons d'énumérer sans en épuiser la liste, sont imposées aux personnes porteuses de danger sanglant, dans le but principal d'en préserver le reste du groupe. Mais l'idée est également présente que leur condition sanglante les rend particulièrement vulnérables aux dangers de sang, qu'ils proviennent d'un accident, même infime, ou qu'ils soient transmis par les liens d'interdépendance les unissant au reste du groupe, lequel pourrait comprendre d'autres personnes porteuses de danger. De plus, il semble que l'état sanglant dans lequel elles se trouvent soit considéré comme représentant une source de dangers pour elles-mêmes. « La femme en règles, écrit M. Mead, est également dangereuse pour elle-même » (1940, p. 346).

Un récit des Wintu de Californie offre un exemple de la croyance à la vulnérabilité des personnes sanglantes. Une jeune fille pubère, contrairement à l'usage, va cueillir de l'écorce avec ses compagnes. Elle est blessée au doigt

par une écharde et commence à saigner. Sa sœur essaie en vain de la panser, le sang ne cesse de couler et ses amies, devinant la vérité, s'effrayent et l'abandonnent. Comprenant ce qui se passe, le chef ordonne aux gens de s'habiller, de prendre leurs armes et de quitter les lieux, abandonnant le camp. Le sang de la jeune fille continue de couler et finalement elle en vient à se manger les membres les uns après les autres. Il ne reste plus qu'une tête qui roule et dévore les gens sur son passage (Dubois et Demetracoupoulo, 1930-1931, p. 362 sq.).

Dans le même esprit qui inspire ce récit, il est recommandé aux femmes déné de s'abstenir, quand elles ont leurs périodes, de découper les grèbes, car le sang abondant de ces oiseaux risquerait de provoquer des hémorragies ou la prolongation de leurs règles. De même, chez les Shusiwapo de la Colombie Britannique, une jeune fille à la puberté ne doit pas manger de la chair saignante (Frazer, 1911-1915, X, pp. 94, 53, citant Morice et Teit). Dans ces cas, la femme ne s'est pas blessée : il a suffi d'un simple contact avec le sang pour créer le danger.

Chez les Lunda, il est défendu aux femmes et aux garçons non encore circoncis de s'approcher d'un talisman formé d'une pâte de sang dans laquelle est incrustée la dent d'un chasseur et qui « donne le pouvoir de verser le sang » (Turner, 1953, pp. 40-41). Il n'y a dans ce cas ni blessure, ni contact, mais la seule évocation symbolique du sang ; on affirme pourtant que si l'interdit était violé, les femmes auraient des menstruations prolongées, dont elles pourraient mourir, et les enfants saigneraient à mort lors de l'initiation.

Étant à ce point vulnérables, les personnes qui saignent, tout en étant elles-mêmes source de danger, sont exposées aux dangers qui peuvent leur être transmis par les gens de leur groupe porteurs de quelque danger sanglant. On ne peut distinguer, par exemple, si la chasteté, que les parents des circoncis doivent observer jusqu'à la cicatrisation des plaies des enfants, vise à protéger la sécurité de ceux-ci ou celle d'eux-mêmes et du groupe. La croyance à l'interdépendance organique rend tous les rapports réversibles. De plus, la pensée magique multiplie ces dangers, même en dehors des liens d'interdépendance, puisqu'une simple association suffit à en faire craindre la présence. Les menaces vont en tous sens, créant une situation dans laquelle chacun est menacé par les autres et constitue une menace pour autrui, de sorte que toutes les craintes sont toujours présentes en même temps.

La croyance existe également que les personnes tabou sont non seulement mises en danger par des accidents ou par d'autres personnes, mais constituent une source de danger pour leur personne même. Une expression de cette croyance est la défense de se gratter de leurs doigts, qui se matérialise par l'usage obligatoire du *scratching stick*, bâtonnet ou grattoir employé par les jeunes filles pubères, par les circoncis, ou par d'autres individus en situation de danger sanglant. Se gratter le corps équivaldrait à mettre le danger sanglant en contact avec le sang qui pourrait jaillir de l'égratignure, ce qui risquerait de provoquer des saignements prolongés ou incontrôlables. Le fait que le grattoir soit employé même dans les cas où les jeunes filles pubères sont recluses, indiquerait que la coutume a le but de les protéger du danger provenant d'elles-mêmes, plutôt que celui de protéger la société d'une souillure transmise par le contact de leurs doigts.

L'usage du chalumeau qui empêche que l'eau vienne au contact des lèvres, comme la défense de toucher à la nourriture qu'on absorbe, ressortissent à cet ordre d'idées. Les guerriers jibaros ayant tué un ennemi se voient interdire de toucher au manioc qu'ils mangent : « Leurs mains ayant été polluées par le sang des ennemis, la nourriture deviendrait impure s'ils la touchaient et ils s'exposeraient à mourir » (Karsten, 1923, p. 34). Sans doute, à la crainte exposée ici, s'unit celle qu'en touchant le manioc ils ne contaminent la nourriture de base de la tribu.

La présumée vulnérabilité des personnes tabou aux accidents, aux dangers qui leur seraient transmis par les autres et même au danger sanglant dont elles-mêmes sont la source, constitue donc un des aspects de la condition des êtres tabou. Elle concourt au maintien du tabou, puisqu'elle pousse ceux qui y sont assujettis à en respecter les exigences, non seulement pour la sécurité d'autrui mais pour la leur.

Cet aspect est toutefois secondaire et ne saurait d'aucune manière justifier à lui seul l'institution du tabou. Car il suffit d'évoquer l'ensemble des faits, de considérer, par exemple, le traitement dont sont objet les jeunes filles pubères et les accouchées, pour constater que le tabou ne s'est pas institué pour la protection des personnes dont il interdit l'approche mais pour celle de la collectivité.

En vertu de la « participation », la crainte du sang impose, à ceux qui ont une personne sanglante dans leur entourage, un ensemble de conduites allant au-delà des tabous qui se réfèrent à celle-ci.

L'homme dont l'épouse vient d'accoucher, par exemple, ne se limitera pas à éviter les rapports avec elle, mais les évitera avec toute autre femme. Il procédera à des rites de rachat sanglant, ne participera pas à des entreprises dangereuses, surtout n'ira pas à la chasse et à la guerre, et s'abstiendra de tuer des animaux, de voir du sang, de manier des armes ou des instruments tranchants, de se raser la tête, de se couper les cheveux ou les ongles, ou de se gratter, toutes opérations impliquant des risques de coupures ou d'égratignures.

Les hommes qui vont participer à une expédition dangereuse observent ces précautions même avant leur départ. Il semble que la crainte du sang, si elle est toujours présente, devient plus intense quand des dangers sont à prévoir, ce qui porte à intensifier les tabous ([Voir la note 35](#)).

La prescription la plus communément observée par les hommes qui se préparent à affronter des dangers est celle de l'abstinence sexuelle. L'acte sexuel représente la forme de contact la plus intime et partant la plus dangereuse. Quand le rapport sexuel s'est stabilisé dans l'union conjugale, il semble créer entre les conjoints un lien qui, sans être comparable à celui de l'interdépendance, accroît la vulnérabilité aux dangers qui pourraient provenir du partenaire. On constate, par exemple, que les hommes se considèrent plus

menacés par les épanchements sanglants de leurs conjointes que par ceux des autres femmes (les consanguines exceptées). On connaît aussi la situation que crée, pour les deux sexes, la mort d'un conjoint et l'état de veuvage qui s'ensuit.

Mais l'acte sexuel est aussi en soi une source de dangers à cause de la relation qu'il implique avec un organe qui a la propriété de saigner. Ceci explique le caractère nocif qu'on lui attribue, quand le danger du sang est immanent, et qui s'étend parfois aux personnes ayant des rapports sexuels ([Voir la note 36](#)). On comprend donc que la chasteté soit observée par ceux qui vont affronter des dangers sanglants.

Des interdits alimentaires, ou la mesure plus radicale du jeûne, sont parallèles à l'abstinence sexuelle et répondent à la même préoccupation, empêcher la formation d'un lien porteur de danger ([Voir la note 37](#)).

L'homme qui va violer un interdit s'expose aux dangers contre lesquels l'interdit est censé le protéger. Il sera dans la même situation que ceux qui s'appêtent à une expédition de chasse ou de guerre : le danger de sang le menace. Au cours de l'opération violatrice, il sera tout aussi en danger (sur le plan imaginaire, bien sûr) que s'il participait à une battue ou à un combat ; du moins, il sera menacé par un danger de même nature. Il est donc naturel que celui qui se prépare à violer délibérément un interdit se soumette aux mêmes prescriptions qu'il observerait s'il devait affronter les périls de la chasse ou de la guerre. Prescriptions qui consistent, pour l'essentiel, à éviter tout contact avec les femmes, et à s'abstenir de tout autre acte pouvant suggérer quelque association avec le sang, ou comporter quelque danger sanglant. Les pêcheurs de baleines des Îles Aléoutiennes, par exemple, qui pour avoir de la chance oignent leurs canots de graisse humaine ou y attachent des membres prélevés à des cadavres, ne doivent absolument pas toucher une femme, surtout une femme souillée, c'est-à-dire sanglante. Ils seraient saisis d'une violente hémorragie nasale et finiraient par devenir fous et par mourir (Lantis, 1940, p. 367). Cet exemple montre bien le danger d'écoulements sanglants qu'implique le contact avec une femme qui saigne, pour celui qui s'est mis en imminence de danger par sa violation, en ce cas par l'usage magique de matières cadavériques. Il illustre la règle générale que l'acte impur entre tous, la violation de tabou, contraint ceux qui le commettent à observer un état d'extrême pureté. On aboutit ainsi au mélange de pureté et d'impureté qui a rendu certains rites incompréhensibles jusqu'ici ([Voir la note 38](#)).

À l'idée que l'état de pureté est nécessaire pour l'homme qui va violer le tabou, s'ajoutent deux autres idées qui la renforcent considérablement. L'une porte à croire que les femmes sont mises en danger par les opérations violatrices, et par les objets – médecines, amulettes, fétiches, etc. – qui sont en rapport avec la magie de la violation. Nous avons déjà vu qu'on les considère vulnérables aux dangers de sang en tant qu'êtres sanglants. On trouve très souvent la mention, dans la littérature ethnographique, que les femmes doivent absolument s'abstenir de toucher et de voir certains objets rituels, et même de s'en approcher ([Voir la note 39](#)), et en général cela correspond à l'indication

du caractère sanglant prêté à ceux-ci. On affirme que leurs règles ne s'arrêteraient pas ou qu'elles avorteraient. Il est fréquent que les femmes soient bannies des lieux où va se dérouler quelque violation rituelle et parfois l'interdiction s'étend aux hommes ayant eu récemment des rapports sexuels.

L'autre idée est qu'une violation de tabou en annule une autre ou, avec plus de précision peut-être, qu'une impureté est apte à effacer une impureté précédente. Chez les Esquimaux Caribou, par exemple, le tabou qui pèse sur un homme à la suite d'un décès dans son entourage sera levé si une jeune fille pubère, revêtue du capuchon qu'elle doit porter en cette circonstance, partage son repas (Weyer, 1932, p. 374). La très grave violation qui consiste à manger avec une fille pubère efface l'impureté entraînée par le contact avec la mort.

Chez les Arapesh, un jeune homme ayant contrevenu à l'interdit qui défend d'avoir des rapports amoureux avant d'être incisé, se verra contraint lors de l'initiation de manger un morceau de noix d'areca qui a été mis en contact avec la vulve de son amie (Mead, 1955, p. 62). Le tabou séparant les choses sexuelles des choses alimentaires a été violé, et la violation paraît apte à corriger la violation antérieure. Chez les Dogon, on tombe malade du mal des Ya Pilou si l'on touche les effets d'une femme morte en couches ; mais c'est l'attouchement de ces effets qui donne la guérison (Paulme, 1940 a, p. 535).

Chez le même peuple, un jeune homme atteint d'impuissance parce que dans sa première enfance une goutte de lait maternel était tombée sur sa verge, retrouvera sa virilité en commettant l'inceste avec sa mère (Paulme, 1940 b, p. 71). Les Kikuyu considèrent qu'ils sont *thahu* (tabou) s'ils ont touché une femme ayant ses règles... Ils se décontaminent alors avec de l'ocre rouge « parce qu'elle a la même couleur que le sang » (Hobley, 1910, p. 434). On est aussi *thahu* si l'on a touché un cadavre. Chez les Basongola les nouveaux circoncis sont lavés journellement, le sang qui s'échappe des plaies est recueilli sur des herbes, liées ensuite en petites bottes qui seront pendues au toit de la hutte. Cette pratique activerait la guérison (Moeller, 1936, p. 348). Chez les Bakongo les chasseurs doivent éviter rigoureusement la nuit précédant l'expédition, les rapports sexuels et surtout les cases des femmes en règles. La négligence de ces prescriptions entraîne, croit-on, des accidents dont sont victimes le chasseur coupable et ses compagnons. Cependant, quand un de ces accidents a lieu et le responsable a avoué sa faute, il est renvoyé chez lui ; il doit alors se frotter le front avec un fil du pagne porté par la femme qui a été sa compagne ; dans certains endroits, ce fil se porte noué autour du poignet (Soret, 1959, p. 810). Chez les Bavenda du Transvaal, lorsque l'accouchée reprend sa vie normale, son mari lui fait une visite rituelle et se frotte la paume des mains et la plante des pieds avec une poudre faite de sang menstruel. L'homme qui négligerait ce rite serait pris de frissons qui l'emporteraient (Stayt, 1931, p. 12-14). Pour soigner une contamination subie par une femme pendant sa grossesse, les Bembe lui administrent une médecine contenant les organes sexuels d'un boue et d'une chèvre : « cette chèvre qui se sera accouplée avec ses propres fils, ce bouc qui aura commis l'inceste avec sa mère » (Biebuyiek, 1952, p. 147). Chez les Rwandais, les feuilles de l'arbre de l'érythrine servent de mouchoirs aux femmes enceintes qui assistent aux enterrements (de Heusch, 1966, p. 198). Ce renseignement en apparence incongru se comprend ainsi : l'érythrine est un arbre évocateur du sang par ses fleurs rouges, l'emploi de ces feuilles neutralise la violation de tabou que commet une femme enceinte en assistant à un enterrement. De même la copulation rituelle pratiquée au

cours des mystères violateurs de Ryangombe au Rwanda est dite « laver l'interdit » ; probablement, selon Cory, le tabou de l'inceste (*ibid.*, pp. 313-316).

Très significatives sont les croyances qui entourent le fétiche ashanti dit *kunkuma* ; comme nous l'avons vu, le *kunkuma* est un petit balai dans le manche duquel a été insérée une fibre portée en guise de tampon par une femme menstruante, ce qui est, dit Rattray, « un des plus grands poisons et des plus mortels ». Le « prêtre » qui faisait usage de ce *suman* expliqua à l'auteur qu'il avait choisi le balai parce que « il avait été en contact avec toutes sortes de saletés ». Le propriétaire du *kunkuma* avait mis sur le fétiche tous les aliments qui lui étaient tabou, en disant à chaque fois : « Si je mange de cela que je ne meure pas ! » En se tenant devant le balai, il avait prononcé tous les mots défendus, ces mots qui n'auraient jamais dû passer par ses lèvres et que personne n'aurait pu prononcer à portée de son oreille sans qu'il en souffrît, et avait adressé au *suman* cette prière : « S'il m'arrive d'entendre ces mots ou de les prononcer par erreur, que cela ne puisse me toucher ! »

Le prêtre déclara que le *kunkuma* protège tous les autres fétiches contre d'éventuelles contaminations. Il expliqua son action ainsi : « Par exemple, si vous avez eu des relations sexuelles et vous ne vous êtes pas encore lavé et vous touchez quelque chose, cela ne vous fera pas de mal... Si vous placez sur ce *suman* un aliment qui vous est tabou, vous pourrez le manger »... Il dit qu'il fallait sacrifier au fétiche des brebis et des poulets, en lui adressant ces mots : « Si quelqu'un m'empoisonne (c'est-à-dire, fait en sorte que je brise le tabou), que cela ne puisse avoir d'effet sur moi ! Si quelqu'un invoque mon nom, en rapport avec un nom maléfique, que cela n'ait pas de pouvoir sur moi ! Si quelqu'un prend un fusil et le pointe sur moi, ne laissez pas cela avoir du pouvoir sur moi ! » En concluant il affirma : « le *kunkuma* peut vous sauver, il prend sur lui tout le mal ». Un prêtre ayant son *kunkuma* n'a pas besoin d'autres charmes pour se protéger (Rattray, 1927, pp. 12-14).

Le fétiche obtenu en violation de tabou, par l'insertion du sang menstruel interdit, a donc le pouvoir spécifique d'annuler les effets nuisibles provenant d'une violation de tabou, quelle qu'elle soit. Le *kunkuma* est employé aussi préventivement, comme une protection contre l'éventualité de futures violations.

On manque d'indications sur le fondement subjectif de la conception de l'incompatibilité de deux violations. Peut-être la réflexion sur le rachat sanglant a-t-elle amené à penser que, comme un versement de sang en efface un autre, de même une violation de tabou efface la violation qui l'a précédée. Ou fait-on confiance au pouvoir magique *surdéterminé*, obtenu par la violation, qui permet d'obtenir tous les résultats désirables, y compris celui de neutraliser une violation antérieure ; ou il a été simplement remarqué que deux renversements équivalent à un redressement ([Voir la note 40](#)).

Mais si la motivation de l'idée qu'une violation en annule une autre reste obscure, son rôle objectif est clair : elle s'articule à la contradiction fondamentale de la violation, à la nécessité que, pour que le tabou soit efficacement violé, sa rigueur et sa permanence soient maintenues. L'idée qu'une violation est neutralisée par celle qui la suit empêche l'acte de se répéter, le contraint à rester sporadique, protégeant en même temps la force du tabou et celle de sa violation. L'incompatibilité de violations en chaîne découle directement, matériellement dirait-on, de l'exigence que le tabou soit préservé. La conception qu'une violation en annule une autre, de même que les tabous qui pèsent

sur l'opérateur, avant et après l'acte violateur, semble résulter d'une action compensatrice du régime des tabous, lequel, tant qu'il est nécessaire, s'impose avec d'autant plus de force qu'il est fugitivement défié.

Violation de tabou et épanchement sanglant s'équivalent, l'idée s'affirmera, dans le cadre de la notion qu'une violation en neutralise une autre, que si une femme dans l'entourage du violateur venait à saigner, le rite en serait annulé. On enseigne par exemple à la jeune Indienne hidatsa que lorsqu'elle a ses règles, elle doit se tenir loin des cérémonies qui ont lieu au village, sinon « elle déferait les rites » (Bowers, 1965, p. 138). Chez les Indiens Miskito, une femme indisposée ne doit pas être vue par un sorcier *sukuya* (inférieur), car cela affaiblirait la relation de ce dernier avec les esprits, et peut-être causerait sa mort (Conzemius, 1932, pp. 148-149).

La crainte qu'une femme menstruante, par sa présence, « ne défasse » les rites violateurs en neutralisant le pouvoir magique qu'ils sont censés produire, s'étend à toutes les femmes, qui sont éloignées des objets rituels, exclues des rites, bannies du théâtre des opérations, etc. La notion qu'une violation en annule une autre, s'imbriquant dans celle que le contact avec ce qui est violateur, donc sanglant, est dangereux pour les femmes, ainsi que dans celle que les femmes sont dangereuses pour les violateurs, constitue le rouage essentiel du mécanisme idéologique qui exclut les femmes de l'activité magique et rituelle, la laissant au pouvoir des hommes qui en gardent le monopole. Mais toute cette intrication d'idées n'est en fin de compte que la représentation subjective du fait objectif que les hommes, chasseurs et pasteurs, ont l'hégémonie dans le domaine économique, et que par conséquent elle leur revient aussi dans le domaine de l'activité magique et rituelle.

Que résulte-t-il, en ce qui concerne le violateur, de cet ensemble de craintes qui aboutit à l'entourer de tabous au point qu'il s'en trouve encerclé ? Le résultat est que l'acte impur entre tous, la violation de tabou, le contraint paradoxalement à observer un état d'extrême pureté, au point que lorsqu'on note une préoccupation obsédante et institutionnalisée de « pureté », on est en droit d'y voir l'indice d'un acte impur, donc d'un rite violateur. Ainsi, en Inde, seuls les très purs (les Brahmanes) peuvent s'adonner au culte impur du lingam (Yalman, 1963, p. 44). Nous voyons là, une fois de plus, un phénomène produire son contraire : la recherche de la saisie magique de l'impureté se muant en l'exigence qui mènera à la valorisation de la pureté. C'est que le régime des tabous, encore nécessaire, « se défend » en alourdissant les tabous un instant violés. Avec l'évolution de la société, d'ailleurs, ces tabous ne disparaîtront pas, mais se rempliront d'un contenu différent, en devenant des observances religieuses.

Les prescriptions de pureté imposent toujours de se tenir loin des femmes. L'éloignement des femmes est déterminé par des causes multiples. Il vise, en premier lieu, à protéger la sécurité du violateur, en second lieu à protéger la sécurité des femmes, en troisième lieu à protéger la violation elle-même, qui serait annulée, comme on l'a vu, par une violation successive, pouvant être un écoulement de sang féminin. On voit comment ces diverses idées s'imbriquent les unes dans les autres, bâtissant la croyance qu'il faut être très pur pour s'adonner à un culte impur. Ainsi se réalise ce mélange de pureté et d'impureté qui sera le grand casse-tête des exégètes du sacré.

On constate donc que le système des tabous se présente à deux niveaux différents. À un premier niveau, les tabous sont spontanément respectés parce qu'ils offrent une sécurité contre la peur, mais quand la magie violatrice commence à se manifester, bien que clandestinement, dans la société, le système des tabous se représente à un niveau supérieur, proposant de nouvelles raisons de le respecter à ceux-là même qui le violent ou qui entendent le violer. L'appareil du tabou restera objectivement le même (à part le fait que sa base s'élargira), alors que ses contenus subjectifs subiront des changements qui modifieront durablement les dispositions mentales des hommes et des femmes.

La crainte de la contagiosité de leurs saignements porte à séparer les femmes de tout ce qui touche à la chasse et à la vie rituelle, mais la magie violatrice ajoute à cette raison toujours dominante un nouvel élément : la notion de l'incompatibilité entre les femmes et les rites, médecines et objets dits « sacrés », incompatibilité qui exclut définitivement les femmes de la vie rituelle. À cela se joint aussi l'idée que rites, médecines et objets « sacrés » sont dangereux pour elles, surtout quand elles saignent. De sorte que le danger de sang, qui jusque-là ne provenait que d'elles, se présente désormais à leur esprit comme venant de l'extérieur, en même temps que s'accroît la croyance à leur propre vulnérabilité. Exclue de l'activité rituelle en tant que sujet actif, la femme y fait son entrée en objet passif, matière interdite, sous les espèces de l'impureté.

Les femmes viennent ainsi à prendre conscience de leur impureté comme d'une réalité objective, qu'une loi non écrite leur représente non plus seulement sur le plan de la ségrégation menstruelle, mais sur le plan conceptualisé de leur incompatibilité avec les phénomènes magiques et rituels, de leur exclusion de ce qui est important dans la société. Ce mécanisme agira dans le même sens sur l'esprit des hommes : s'ils voient à la fois dans la femme la matière de l'action magique et ce qui lui est incompatible, ces deux notions contradictoires déboucheront sur le constat de son impureté. Dans la pratique, la coutume de l'abstinence sexuelle qui accompagne toute action violatrice viendra renforcer cette conviction commune aux deux sexes, enracinée d'ailleurs depuis les premiers âges de la chasse.

En ce qui concerne les hommes, il est évident que la pureté recherchée par celui qui s'apprête à violer un interdit n'est plus la même pureté de celui qui se gardait exempt de souillure parce qu'affolé par la peur primitive du sang. Vue en fonction d'une activité souhaitée, pour laquelle elle est nécessaire, la pureté passe de l'état négatif, qui était le sien, à un état positif, favorable à la réussite, élément de succès sinon d'efficacité. Ainsi les rapports d'opposition entre les sexes iront se fixer dans les concepts antithétiques d'impureté féminine et de pureté masculine.

Une série de comportements qui, jusqu'ici, n'ont pas été identifiés comme formant une catégorie, fait partie de l'ensemble des conduites inspirées au tabou du sang et se retrouve fréquemment en relation avec la violation.

L'attention des ethnologues ne s'est jamais arrêtée sur les exemples, fournis par les documents ethnographiques, de cas où la violence ne peut être exercée : chefs qui ne peuvent accompagner leurs hommes à la guerre, ni porter, ni même voir des armes ; personnages en présence desquels les disputes s'arrêtent, devant lesquels on ne peut se battre, sur lesquels nul ne peut lever la main, qui ne peuvent être faits prisonniers ; situations exigeant que les armes soient bannies, ou enveloppées, ou émoussées ; lieux ou circonstances comportant la défense de se quereller, ou de se mettre en colère ; enfants qui ne peuvent être ni frappés, ni réprimandés, ou dont il est dit qu'ils peuvent être seulement réprimandés, mais non frappés, etc. Il a échappé jusqu'ici à l'observation que tous ces faits possèdent un caractère commun permettant de les classer ensemble et, par là, de commencer à les comprendre ([Voir la note 41](#)).

Ces phénomènes ayant pour trait commun une sorte d'impossibilité que la violence soit exercée, nous les désignerons du terme de comportements de *non-violence*. On constate qu'ils se rencontrent en relation avec un état de danger de sang, ou en référence à des personnes porteuses de ce danger ; ils s'expliquent à la lumière des faits mis en évidence par l'analyse du tabou du sang. Nous savons que, quand le danger de sang est présent, les écoulements sanglants doivent être évités, car ils risquent d'en provoquer d'autres, encore plus graves. La violence comporte un risque d'écoulements sanglants et par conséquent ne peut être exercée en ces circonstances.

Il s'agit, là aussi, d'une relation réciproque : l'individu tabou ne peut exercer la violence, car s'il fait couler le sang d'autrui il risque de voir couler le sien. À plus forte raison ceux qui se trouvent en sa présence – qui, en elle-même, les met en danger – doivent éviter que le sang ne coule, tout épanchement sanglant étant dangereux quand on se trouve en imminence de danger de sang. Enfin, par une extension de la crainte qu'inspire la personne tabou, son sang apparaît comme l'agent principal du danger qu'on redoute, et il faut à tout prix éviter qu'il ne se répande. Il est donc exclu de porter la main sur celui qui est tabou, de le soumettre à quelque forme de violence que ce soit. C'est pourquoi certains enfants tabou ne peuvent être frappés, certains artisans tabou ne peuvent être faits prisonniers, ni mutilés, ni condamnés à mort, et le sang de certains chefs tabou ne doit pas être versé. C'est aussi pourquoi certains chefs, ou autres personnages tabou, agissent en qualité de pacificateurs : devant eux, les querelles s'arrêtent, les armes tombent. Leur attribut initial de « non-violence » leur donne qualité de pacificateurs, et les pacificateurs seront aussi des juges, des arbitres, des intermédiaires dans les conflits.

La théorie de la *non-violence* éclaire l'origine et la nature des lieux dits « de refuge », fréquemment mentionnés par l'ethnographie. Le sang ne devant pas couler dans ces lieux, la violence ne peut y être exercée, et les êtres qui parviennent à y accéder sont à l'abri des poursuites : ils sont *intangibles* (Frazer, 1910, 1, pp. 95-100) ([Voir la note 42](#)). Il est intéressant de constater que ces « refuges », ces asiles, lieux de clémence où les armes tombent, où règne le calme, ces sites « sacrés » destinés à abriter plus tard des sanctuaires, doivent ces caractéristiques non pas à une bénédiction divine, mais à quelque souillure sanglante qui inspire la terreur et paralyse toute action violente. Ces lieux qui deviennent bénis étaient à leur origine contaminés par un haut degré

d'impureté (cf. Caillois, 1963, pp. 41-42). Nous en verrons des exemples aux chapitres suivants.

L'étude des divers contextes dans lesquels se manifeste la *non-violence* montre que ces conduites sont inhérentes au tabou du sang ; elles ont la même cause que la coutume qui défend au chasseur, dont la femme vient d'accoucher, de manier des instruments tranchants, de tuer des animaux ou de répandre le sang ; que l'usage imposant à un homme sur le sentier de la guerre de rebrousser chemin s'il apprend que sa femme a ses règles. Parfois, la *non-violence* se confond avec les interdits de contact : il ne saurait être question, par exemple, de battre quelqu'un que l'on ne doit pas toucher, mais certaines de ses formes sont bien caractérisées. Elles ne se rencontrent pas en général dans la vie quotidienne, mais en référence à des personnages sortant de l'ordinaire, à des situations empreintes de gravité. Bien qu'elles aient un fondement de réalité dans la crainte de l'écoulement sanglant, elles sont en quelque sorte symboliques, parce qu'elles semblent avoir le but de rendre évident le caractère propre à certains personnages ou à certaines circonstances, toujours en relation avec le danger de sang. Ceci apparaîtra plus clairement par la suite, quand nous aurons l'occasion de voir des exemples de *non-violence* dans différents contextes du réel.

Un autre comportement, bien mieux identifié, est resté jusqu'ici également incompris. On voit dans certains cas des individus se livrer au pillage, sans que cela paraisse inspiré par le désir de s'approprier les biens d'autrui. L'examen des circonstances dans lesquelles ces actes se déroulent montre qu'un danger de sang est toujours présent. Dans l'Île du Prince de Galles, par exemple, la tante paternelle qui assiste, seule, la jeune fille pubère, recluse pendant deux mois, a en cette période le droit d'entrer dans toutes les maisons et d'y prendre ce qu'elle veut. Elle assume en ces occasions un nom spécial, *Dorgai* (Frazer, 1939 c, p. 6, citant Seligman, 1881). Chez les anciens Tupinamba, un homme ayant tué un prisonnier de guerre au cours d'un rite cannibale était isolé dans sa hutte, empêché de toucher le sol et soumis à divers tabous et aux précautions d'usage. À cette occasion, les membres de sa communauté se précipitaient sur sa hutte et pillaient tous ses biens (Métraux, 1948, pp. 124-126).

Un tel comportement, en apparence insensé, s'explique s'il est mis en relation avec la *non-violence*, à laquelle il se trouve le plus souvent associé. Celui qui ne peut exercer la violence est dans l'impossibilité de défendre son bien : il peut donc être spolié, étant incapable d'opposer une résistance à ceux qui le pillent. La relation est réciproque : ceux qui se trouvent en face d'une personne porteuse de danger de sang sont également dans l'impossibilité d'exercer la violence et peuvent par conséquent être spoliés par elle ([Voir la note 43](#)). C'est d'ailleurs en ce sens que, contrairement à ce que donnerait à penser l'exemple tupinamba, le pillage s'exerce le plus souvent. C'est la personne tabou et porteuse de danger qui exerce en général le pillage aux dépens des autres, comme le fait la *Dorgai* ; d'abord parce que, comme on le dit avec une expression stéréotypée, « on ne peut rien lui refuser » ; et, en second lieu, parce que les objets lui appartenant participent de la crainte qu'elle inspire et nul n'est désireux de se les approprier. Le « pillage rituel »

est une coutume entièrement symbolique qui vient manifester l'état de *non-violence* rendant la défense impossible ; ce qui n'exclut pas que des individus exercent parfois leur droit de pillage dans le but, tout pratique, d'accumuler des biens ([Voir la note 44](#)).

Ajoutons que les mêmes notions qui président aux comportements de *non-violence* et donnent lieu au « pillage rituel », donnent parfois lieu à un comportement qui est à l'opposé du pillage. Les objets qui appartiennent à la personne tabou sont considérés comme inviolables. Nul n'ose les toucher, de sorte que parfois on confie à sa garde des propriétés dont on craint qu'elles ne soient volées (cf. *infra*, p. 121).

Non-violence et pillage rituel forment un aspect particulier du tabou du sang, et se manifestent souvent dans des situations en rapport avec la violation d'interdit. On en verra de nombreuses expressions aux chapitres suivants.

Les notions nécessaires à la compréhension de la violation magique des interdits, exposées dans les pages qui précèdent, seront vérifiées et approfondies au cours de l'étude des diverses catégories de violateurs que constitue la présente recherche, et qui fera apparaître le rôle sociologique et idéologique de la transgression.

La méthode choisie, d'étudier la masse des phénomènes se rapportant à la violation à travers les figures des personnages violateurs, répond au souci de plonger l'analyse théorique dans la réalité de coutumes, rites et mythes émanant d'un contexte ethnographique régi et circonscrit par un thème déterminé.

La première catégorie qui va être examinée présente un caractère particulier. Les jumeaux ne violent pas les tabous délibérément, comme le feraient des sorciers ; leur nature et leur comportement tiennent à la spécificité de leur naissance. Cependant ils s'investissent des qualités des violateurs et sont assimilés à eux. L'étude des coutumes entourant les jumeaux permet d'approfondir la question des « naissances impures » dont on verra tout l'intérêt ; elle permet d'illustrer par des exemples les coutumes de *non-violence* et de pillage rituel et d'étudier les phénomènes de dissociation de l'ambivalence, qui aboutissent à une interprétation du dualisme religieux.

Portant sur des contextes très structurés de la réalité tribale, surtout africaine, l'étude des forgerons et des rois acquiert une dimension sociologique qui met en évidence le rôle de la violation de tabou dans la transformation des rapports sociaux entraînée par l'évolution vers la société de classe.

Les deux derniers chapitres ont pour sujet la représentation du violateur respectivement dans le mythe et dans le rite. *Tricksters* et clowns rituels sont des personnifications saturées de signification symbolique, et le théâtre de leur péripétie est l'univers indien de l'Amérique du Nord, qui ne possède ni forgerons sanglants, ni rois « divins », donc pas de violateurs réels exerçant la fonction de médiateurs. L'analyse comparée révèle l'identité des *tricksters* américains, africains et océaniens, ainsi que la constance du comportement des clowns. Le *pattern* de ces violateurs imaginaires coïncide, dans ses lignes essentielles, avec celui des violateurs réels, mais subit un infléchissement

tendant à mettre en évidence leur caractère proto-typique. Axées sur un personnage qui, tout en restant le même, prend consistance à deux niveaux différents, ces études aident à comprendre la genèse des conduites symboliques et des mythes et intéressent à ce titre l'histoire des religions.

Chacun des personnages pris en examen constituant une énigme ethnologique, la théorie de la violation magique des interdits s'est éprouvée au banc d'essai de leur explication. L'acquis de ces analyses doit permettre d'aborder ensuite la question du sacré.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre I

La violation des interdits

Notes du chapitre I

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) Les p. 21-27 s'appuient, en les précisant et les systématisant, sur des idées ni étaient familières aux ethnologues de la fin du siècle passé et du début de ce siècle, et qui ont été écartées d'office par la pseudo-ethnologie anti-évolutionniste. Nous avons rappelé à plusieurs reprises ce que nous devons à Durkheim (Cf. MAKARIUS, 1973 c, pp. 21-23), mais Durkheim s'inspirait à son tour d'auteurs anglais, Hartland et Robertson Smith entre autres, notamment pour la notion de la consubstantialité et de l'interdépendance du groupe. Quant à l'exogamie, Salomon Reinach en a proposé une solution proche de celle de Durkheim, mais affranchie de l'hypothèque totémique. Persuadé de la réalité du tabou du sang, dont il supposait l'existence même dans les sociétés animales, il définit l'exogamie comme « un cas particulier du tabou du sang ». La peur de l'effusion du sang hyménéal lui semblait plus apte à expliquer la terreur du sang consanguin que la présence dans le sang du clan de l'ancêtre totémique, ou les raisons morales alléguées par Durkheim, auquel il suggérait d'approfondir l'enquête sur les sentiments inspirés par le sang, en recourant aux ouvrages de Ploss et de Strack (REiNACH, 1899, pp. 59-70) ; cependant il noyait lui-même sa thèse dans des considérations sur l'importance de la pudeur féminine. Par la suite (1908, pp.

157-172) certaines objections élevées contre la thèse de Durkheim (1899, p. 65) ont été retirées.

Proche de la position de Reinach est Lord Raglan, jamais cité de nos jours à cause de son orientation évolutionniste ; Raglan considère l'exogamie comme un système élaboré de précautions magiques contre les dangers sanglants de la défloration et peut-être des menstrues. Il se refusa à suivre Durkheim dans sa théorie de l'ancêtre totémique et s'éleva contre le présupposé d'une bipartition du groupe en clans totémiques qui serait préalable à l'exogamie (1931 b, p. 174 ; v. aussi 1931 a).

Bien qu'écrivant plus tard, Caillois affirme que « des problèmes ayant fait couler beaucoup d'encre, comme la prohibition de l'inceste, ne peuvent recevoir de juste solution que si on les considère comme des cas particuliers d'un système qui embrasse la totalité des interdictions religieuses dans une société donnée » (1963, pp. 74-75.)

La notion de l'horreur du sang, qui semble bizarre aujourd'hui, était répandue dans l'ethnologie au début du siècle, généralement sous des déguisements idéalistes. Pour Sumner et Keller, par exemple, « les hommes primitifs étaient véritablement obsédés par le sang » (1927, III, p. 1938). Crawley (1902) a cependant contesté la thèse durkheimienne, en arguant que le sang est communément employé dans les sociétés primitives ; Durkheim répondait que le caractère rituel de cet usage témoignait en faveur de sa thèse (1903, p. 352). Précurseur, au début du siècle, du « nouveau cours » de l'ethnologie, Crawley, en niant la crainte du sang, tendait à minimiser le rôle des liens de sang et par là à nier l'existence du groupe solidaire, afin de pouvoir représenter le devenir social comme l'histoire non de groupes mais d'individus. Briffault, dont l'orientation était tout autre, lui a cependant emboîté le pas en s'opposant également à Durkheim sur ce point. Prisonnier de sa thèse sur la suprématie des femmes, il était anxieux de faire remonter le tabou de la menstruation non à un tabou général du sang, mais à un tabou particulier sur les fonctions féminines. Affirmant que le Rameau d'Or, « n'offre pas un seul exemple suggérant une 'peur du sang' per se », il prétend que « il n'y a pas d'exemple connu que le sang soit considéré avec horreur par un peuple non cultivé » (1952, II, p. 399 et n. 3), déclaration surprenante étant donné l'ampleur de sa documentation. Seul le sang féminin serait objet de tabou. Le commentateur de Crawley, Besterman, reconnaissait en 1926 que la question de l'horreur du sang était alors au point mort et ne paraissait pas pouvoir être tranchée.

L'importance fondamentale du sang a été soulignée avec force en 1931 par Burriss, à partir d'éléments primitifs de la religion de la Rome ancienne. V. aussi LÉVY-BRUHL, par exemple 1963, p. 323 sq. DESSE, 1933 ; sur le pur et l'impur chez les Grecs, MOULINIER, 1950. Enfin la violation de tabou a retenu l'attention de Hertz entre 1908 et 1910, sous les aspects de la transgression, du péché, de l'expiation et de la cure des tabous violés (cf. 1922). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) Les ethnologues écrivant à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e insistaient sur l'unité du groupe humain et sur la croyance de ses membres à leur interdépendance. Pour Hartland, les membres d'un groupe d'apparentés croyaient être « reliés les uns aux autres par un lien indissoluble

aussi longtemps qu'ils sont membres de cet organisme, duquel ils ne peuvent se séparer ni par une renonciation ni par l'expulsion » (1894-1896, II, p. 400). « Un sentiment de solidarité unissait le groupe d'apparentés, de sorte que l'on peut dire sans exagérer qu'il était considéré comme une seule vie, un seul corps, chaque unité étant, non seulement métaphoriquement, un membre, une partie du corps commun. Le même sang court dans les veines de tous et « le sang est la vie » (1909-1910, I, p. 257-8). Pour Fison et Howitt, le groupe est « un corps uni, indivis », qui ressent chaque coup dont l'un de ses membres est frappé, car « le sang de ce corps coule dans les veines de chacun de ses membres, depuis le plus faible enfant jusqu'au plus robuste guerrier » (1880, p. 156). Pour Robertson Smith, il est « une seule masse de chair et de sang... » (1891, p. 274). Introduisant, à la suite de ce dernier, une notion religieuse dans ce qui était jusque-là une conception naturaliste, Durkheim écrit : « C'est... à la lettre que les membres du clan se considèrent comme formant une seule chair, « une seule viande », un seul sang, et cette chair est celle de l'être mythique d'où ils sont tous descendus. Ces conceptions, si étranges qu'elles nous paraissent, ne sont pas d'ailleurs sans fondement objectif ; car elles ne font qu'exprimer, sous une forme matérielle, l'unité collective qui est propre au clan. Masse homogène et compacte où il n'existe pas, pour ainsi dire, de parties différenciées, où chacun vit comme tous, ressemble à tous, un tel groupe se représente à soi-même cette faible individuation, dont il a confusément conscience, en imaginant que ses membres sont des incarnations à peine différentes d'un seul et même principe, des aspects divers d'une même réalité, une même âme en plusieurs corps » (DURKHEIM, 1898, p. 52). Notons que d'après ce texte et sa suite, l'immanence de l'ancêtre mythique n'est pas nécessaire à justifier l'unité du clan. Pour l'interdépendance du groupe, v. aussi LÉVY-BRUHL, 1927, pp. 96-99. Pour une définition contemporaine, cf. Middleton : « Dans le cercle restreint (des apparentés) les termes personnels de parenté sont employés ; l'homicide est fratricide ; les relations sexuelles sont incestes ; et la violence est exécration » (1963, p. 259). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) « Sociétés à infrastructure primitive » est une expression qui désigne correctement les sociétés d'intérêt ethnographique, car elle indique que la *primitivité* est celle des moyens de production ; elle n'entraîne donc aucun jugement d'éthique ou de civilisation, et surtout exclut que le terme primitif puisse être compris dans un sens biologique, « faisant croire à l'inégalité des races, à l'idée que certaines d'entre elles sont ataviquement à jamais perdues, donc vouées à l'esclavage des races dites supérieures », comme l'écrit un auteur africain (HAMA, 1973, n. 15, p. 414). Dans la perspective évolutionniste, le terme de « primitif », relatif à une progression historique, se réfère à un stade connu de l'humanité entière, transitoire et à une situation économique déterminée par des conditions ambiantes, non par quelque infériorité physique. Rien n'apparaît plus faux alors qu'affirmer que « primitif suppose l'être humain sclérosé et arrêté, à tout jamais, dans l'impasse de son évolution, à un stade où il est bloqué et voué à la stagnation » (HAMA, *ibid.*). C'est, bien au contraire, l'idéologie démagogique du « relativisme culturel », qui, ayant abandonné une perspective de développement historique, a conduit à l'interprétation du terme « primitif » en sens biologique, racial, ou du moins a permis que l'équivoque se crée à ce sujet. Au lieu d'intégrer toutes les sociétés dans une histoire commune, c'est le « relativisme culturel » qui les isole et implique impasse, sclérose, blocage, etc. (à ce sujet, cf. R. MAKARIUS,

1971, P. XL, n. 46 ; et RODINSON, remarquant que le « terme ‘ primitif ’ est devenu tabou à cause de ses implications évolutionnistes » (cité in *ibid.*).

« Membres de sociétés à infrastructure primitive » n'étant pas une formule des plus maniables, tout comme celle de « membres de sociétés sans écriture » qui n'est même pas correcte, pour qui refuse l'hypocrisie des guillemets, qui permettent d'employer le terme « primitif » tout en esquivant les responsabilités qu'il impliquerait, il ne reste que l'adjectif de « tribal ». C'est donc de ce terme que nous nous servons, de manière conventionnelle, pour désigner ce qui appartient à toute formation sociale précédant la classe et est justiciable d'un examen ethnologique. Nous ne pourrions cependant pas, pour traduire le *native* anglo-saxon, nous priver du terme de « indigène », qui nous semble préférable à « natif ». On touche ici du doigt la capacité qu'a le colonialisme d'avilir des termes qui n'ont en soi rien de péjoratif, au contraire : la qualification de « indigène » devrait être un titre légitimant le droit à la propriété du sol et au respect des personnes natives d'un territoire donné, alors qu'elle est devenue un mot qu'il faut s'excuser d'employer, et il en est de même de « autochtone », (cf. à ce sujet R. M., *ibid.*). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) Frobenius a recueilli en Afrique des renseignements sur les mœurs des chasseurs, montrant la peur qu'inspire le métier de la chasse. Les chasseurs de léopards de la frontière de l'Abyssinie, quand ils ont versé le sang d'un animal, doivent s'entailler le bras en laissant le sang couler, pour prouver leur repentir : le bras qui a frappé et versé le sang est ainsi pardonné (1936, p. 66). Chez les Mahalbi, chasseurs itinérants haoussa, le jeune homme qui a tué sa première antilope est mis dans un trou creusé à cette fin et on lui écorche la peau jusqu'à ce qu'il perde beaucoup de sang. Le rachat sanglant semble dans ce cas être considéré comme une punition, tendant à faire pardonner le coupable.

Anciennement, dit-on, les chasseurs de la zone méridionale de la Kabylie immolaient aux animaux une partie de leur prépuce, croyant éviter par ce sacrifice et cette effusion de sang la vengeance du gibier. « Car tout chasseur de panthères craignait et craint encore la vengeance des animaux non pas quand ils sont morts, *mais quand ils perdent leur sang dans l'agonie* (souligné par nous). Jadis, les chasseurs renommés, ainsi que les bouchers, c'est-à-dire ceux qui avaient exercé un métier sanglant, étaient enterrés « un peu à l'écart des autres, dans un coin tranquille » du cimetière. Cependant le chasseur qui périssait à cause d'une chute ou en combattant un animal n'était jamais enterré dans le cimetière commun. Aussi longtemps qu'un chasseur éminent vivait, il était très honoré et jouissait d'un grand prestige, car c'était une hardiesse d'exercer « le métier du sang ». Pour verser le sang sans périr de la vengeance du sang il fallait effectuer des pratiques de sorcellerie très compliquées et connaître les conjurations magiques. Les chasseurs mettaient un peu du sang de chaque bête tuée dans une corne et avant chaque chasse en versaient le contenu, comportant certains ingrédients, dans une coupe ; ils priaient pour la résurrection des animaux tués et pour qu'il leur soit pardonné d'avoir versé le sang vivant. Une telle puissance dans la magie rassurait les gens. Mais quand un chasseur mourait dans l'exercice de son métier, il était évident qu'il avait succombé en luttant contre les esprits du sang. Il était enseveli dans les rochers, aussi près que possible du lieu de son décès. On le couvrait de

pierres, on déposait la corne magique sur son corps, et on se retirait sans regarder derrière soi... On dit que les descendants de ces chasseurs n'arrivent à rien de bon, surtout dans l'agriculture. Les Mahalbi n'ensevelissaient que les hommes morts d'une blessure sanglante, alors qu'ils jetaient les autres cadavres dans la brousse (FROBENIUS, 1936, pp. 64-68). ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Durkheim, qui attribue la crainte du sang à la présence, dans ce liquide, de quelque « principe sacré », repousse l'idée « qu'il inspirerait un tel éloignement à cause de son impureté » (1898, p. 48). Dans la suite de son écrit, l'impureté assume tour à tour la signification de ce qui est nuisible à la santé, matériellement dangereux, malpropre et répugnant. ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) Par exemple, Turner écrit : « En vérité pendant le *mukanda* (cérémonie de circoncision chez les Ndembu) jusqu'à ce que les plaies des novices soient guéries, l'on croit qu'il existe un lien rituel étroit entre les membres de la famille élémentaire se trouvant en ségrégation rituelle, et leurs proches ». Leurs parents ne doivent pas avoir de rapports sexuels, parce que... [cela] ferait saigner à nouveau les plaies des circoncis. Ils ne doivent pas non plus manger du sel, le sel ayant la même saveur que le sang. Les novices durant leur retraite et leurs mères sont mystiquement connexes (1962 *b*, pp. 159-160). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) Comme on le sait, les femmes dans ces conditions sont tabou. La catégorie des personnes tabou comprend également les blessés et ceux qui sont venus en contact avec le sang, comme les guerriers de retour du combat, les barbiers, les bouchers, les bourreaux, les sacrificateurs ; et aussi ceux qui ont été souillés par le contact de la mort, les deuilés, en particulier les veufs et les veuves, et les fossoyeurs. FRAZER (1911-15, III, pp. 131-223) énumère une série de personnes soumises au tabou. Cf. également LÉVY-BRUHL (1963, pp. 284-285) qui cite un nombre de personnes considérées comme impures chez les Cafres, et par conséquent interdites. Il observe qu'il manque à cette liste ceux qui sont tabous pour avoir violé des tabous. ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Dans les cas de mariages prohibés entre groupes ayant effectué la fraternité de sang, il est parfois patent que l'empêchement au mariage est constitué par les épanchements sanglants des femmes. Dans certains cas, le mariage entre groupes est permis, à condition que la jeune fille ne soit pas vierge. Chez les Bambara, d'après Monteil, la fraternité de sang est suivie d'une punition sévère pour celui qui cause un écoulement de sang chez son partenaire, ou chez une fille appartenant au groupe de l'autre, au moins tant qu'elles sont vierges – ou réputées telles – puisque le premier contact sexuel provoque un écoulement sanguin (MONTEIL, 1924, p. 226). Il en est de même, et pour les mêmes raisons, entre les Dyallo et les Ketra, les Sankara et les Bidibe qui ont contracté des pactes de sang. Un Dyallo ne doit pas épouser une Dhyakiete si elle est vierge (MONTEIL, 1915, p. 281). Il est donc clair que le danger attribué au mariage provient du sang de la femme. De même P. Smith écrit, au sujet du pacte de sang chez les Diakhanke : « Le mariage implique que le sang coule surtout s'il s'agit d'une vierge, mais aussi lors de

l'accouchement. Il a donc été définitivement interdit » (1965, p. 285). ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) Comme les anciens Romains se précipitant sur les cadavres des gladiateurs pour boire le sang encore chaud s'écoulant de leurs blessures (OLLIVIER, 1929, p. 59). Les Navaho portent en bandoulière les vêtements maculés de sang de leurs ennemis vaincus, afin de s'assimiler leur pouvoir (HAILÉ, 1938, p. 315). V. aussi FRAZER, 1911-15, VIII, pp. 148-152. ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) Durkheim écrit : « Parce que le principe est que chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive, venger le sang c'est anticiper les violences que le sang engendrerait si on le laissait faire, et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser » (1898, pp. 49-50). ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Lévy-Bruhl fait aussi la distinction entre sang versé volontairement et involontairement (1963, p. 335 *sq.*). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) Aveugle aussi à la contradiction consistant à verser du sang parce qu'on craint les versements de sang, contradiction relevée par Héraclite : « Ils cherchent en vain à se purifier, tout en se souillant du sang des victimes. C'est comme si, après s'être sali avec de la boue, on voulait se nettoyer avec de la boue. Et on tiendrait pour déraisonnable quiconque voudrait leur reprocher leur conduite » (5). Cf. FRAZER, 1909, p. 56. ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Cependant cela ne peut être affirmé qu'à condition de réserver la part qui revient à la *participation*. Car si le *pattern* que nous décrivons répond à sa propre « logique », les lignes de son dessin risquent de s'estomper quand les diverses notions « déteignent » les unes sur les autres. Il arrive ainsi que des idées, bien que distinctes, viennent à s'enchevêtrer. Par exemple, la menstruation sera considérée (en Nouvelle Guinée) comme un rachat ; ou un rite de rachat se confondra avec un rite de violation ; ou l'aspect bienfaisant du sang *surdéterminé* paraîtra accru, parce qu'il se confondra à l'action bienfaisante du sang versé dans le rite de rachat. De telles confusions sont fréquentes.

Formulée par Lévy-Bruhl (cf. 1927, p. 68 *sq.*), la « loi de participation » désigne le fait que les représentations collectives tendent à englober les éléments d'un ensemble, de proche en proche. Par exemple, parce qu'on craint le sang menstruel, la crainte de la vulve s'étend au corps entier de la femme, investit la femme même quand elle ne saigne pas, et embrasse les femmes dans leur ensemble. La même crainte s'étend aux proches de la femme en règles ou de l'accouchée, on craint de partager ses aliments, et aussi le foyer sur lequel ils sont cuits, le bois qui y brûle, la fumée qui en sort, leur odeur, la source où l'eau a été puisée. Et on craint non seulement la femme, mais sa vue, le son de sa voix, l'empreinte de ses pas, le contact de son ombre. Tous ces éléments forment un *continuum*, sont de même nature, inspirent des sentiments semblables. De même, la crainte des morts par blessure sanglante

s'étend à toute mort violente, même non sanglante, comme la mort par la foudre. Ce dynamisme de la pensée est certes plus actif quand l'angoisse et la peur sont présentes (Freud a comparé le caractère extensif du tabou aux manifestations névrotiques), mais la *participation* est constamment présente, quelle que soit la sphère dans laquelle se meut la pensée. Lévy-Bruhl a défini ainsi de manière très pertinente une des caractéristiques de la pensée associative. V. au sujet des critiques qui lui sont adressées par Lévi-Strauss, MAKARIUS, 1973 c, pp. 27, 48-58, 62-64.

Lévy-Bruhl est très vivement attaqué par de prétendus défenseurs des peuples du tiers-monde, pour son emploi du terme « prélogique » qui tendrait à leur attribuer une organisation mentale inférieure. Or, l'auteur a bien défini en quel sens il employait ce terme : « Prélogique ne doit pas faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique... En l'appelant prélogique [cette mentalité] je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout comme notre pensée à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous) mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre » (1928, p. 79). De plus, il précise que ce qu'il vient de dire ne concerne que les représentations collectives et non la pensée des individus dans la mesure où elle échappe à ces dernières. ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Briffault écrit que dans ces cas le sang menstruel, ou lochial, est probablement considéré comme repoussant les mauvais esprits ou les mauvaises influences, plutôt que communiquant un bienfait et donc, comme tous les poisons puissants, il agirait à la manière d'un désinfectant (1952, II, p. 410). L'usage de faire courir une femme indisposée dans les champs pour détruire les insectes, déjà pratiqué par les Grecs, était recommandé aux Romains par Columelle ; il était encore récemment en vigueur dans divers pays d'Europe. En Rhodésie, les mouches *tsé-tsé* sont éloignées de la même façon. ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) Le récit dit qu'au Pueblo de Santo Domingo, seuls dans leur maison, vivaient un vieil homme et son épouse. Une guerre avec les Kirawac faisait rage et les hommes mouraient des deux côtés. La femme prit un bol à médecine, se rendit à la case menstruelle et en rapporta du sang qu'ils firent bouillir. Bientôt, ils entendirent un bourdonnement et des abeilles sortirent du pot, une à une, pour s'aligner en vol devant eux. Ils leur donnèrent l'ordre d'aller piquer aux yeux les ennemis et cela permit aux gens de Santo Domingo de les repousser et de rétablir la paix (L. WHITE, 1935, pp. 181-182). Les Indiens vivant en bordure du Mexique sont convaincus qu'armés du sang d'une femme indisposée, ils seront à même de mettre en déroute leurs ennemis et les forces maléfiques qui les menacent (HODGE, 1912, II, p. 315). ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) Al Tabari raconte que le roi de Perse Sapor avait assiégé la forteresse d'Atrae, dans le désert mésopotamien, durant plusieurs années, sans pouvoir la conquérir. Il y parvint finalement grâce à un secret que lui révéla la fille de Dauzan, roi de la ville assiégée. Étant indisposée, elle avait été envoyée selon la coutume dans les faubourgs de la ville, où elle eut l'occasion

de rencontrer Sapor. Ils s'aimèrent et elle lui conseilla de prendre une colombe de couleur verdâtre et de lui attacher à la patte un billet écrit avec le sang menstruel d'une jeune fille aux yeux bleus. Cette colombe était le « palladium » de la ville, qui ne pouvait être prise d'aucune autre manière. Le roi suivit le conseil de la princesse : la colombe alla se poser sur les fortifications qui tombèrent en ruines (FRAZER, 1911-1915, X, pp. 82-83). ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Pour un exemple du passage de l'action négative à l'action positive d'un objet magique, cf. Skinner : « Le baluchon de chance (*good luck bundle*) des Menomini... apporte toutes sortes de bonnes choses : argent, vêtements, nourriture, visiteurs, mort aux ennemis, etc. C'était le don des pouvoirs inférieurs, lesquels, puisqu'ils étaient les auteurs de la malchance, étaient graduellement venus à être considérés sinon comme les auteurs de la bonne fortune, du moins comme capables de la provoquer en retenant leurs pouvoirs malfaisants » (*upholding their malevolence*, 1963, pp. 160-161). D'autres anthropologues ont également noté le passage du protectif au positivement bienfaisant.

Ainsi, E. Smith écrit, à propos des Ila, que ceux-ci font une distinction claire entre les amulettes simplement protectrices et celles qui procurent la bonne fortune sous toutes ses formes, mais que cette distinction est difficile à saisir par l'Européen pour lequel la médecine qui sauvegarde des machinations de l'ennemi est une source de chance pour son possesseur (1935, p. 473). Pour Wagner, « il n'est pas toujours facile de décider si un type particulier de substance magique ne sert qu'à protéger une personne, un aspect ou une entreprise contre des influences destructives ou si elle est censée posséder la qualité positive de produire ou favoriser les résultats désirés » (1970, p. 97). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Faute d'un meilleur terme, nous employons celui de *surdétermination* pour désigner le processus par lequel le sang qui jusque-là se déterminait comme maléfique, se détermine aussi comme bénéfique. Il est donc *surdéterminé*. ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) Il en est de même de la « symbolisation » totémique (MAKARIUS, 1961, pp. 312-313). ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Peuples Nyakyusa, toutes les médecines, quand elles sont réellement « fortes », contiennent du sang humain (WILSON, 1959, p. 150-151). Ils ont la croyance que les Européens font usage de médicaments « forts », composés de sang. Ayant constaté l'efficacité de ces remèdes, ils vont jusqu'à craindre que les Européens ne tuent les gens afin d'en employer le sang dans leurs médecines. Chez les Bushong, des personnes avaient été tuées pour rendre certains fétiches plus puissants (VANSINA, 1969, p. 258). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) Certains exemples indiquent que le contact avec le sang suffit à « donner du pouvoir » même quand le sang n'est pas instrumentalisé dans un but magique. Chez les Songhay, écrit Rouch, « le couteau du sacrifice reste dans le sanctuaire, car les bains de sang lui ont donné certains pouvoirs qu'il

n'est pas bon de laisser perdre » (1960, p. 206). Au Libéria, certaines épées ointes du sang de tous les sacrifices sont « sacrées » et objet d'une grande vénération (SCHWAB, 1947, p. 362-363, 254). Pour les Oraons de l'Inde, une épée avec laquelle on a répandu le sang et causé la mort est considérée comme ayant acquis une énergie plus puissante. Les Oraons et les Munda disent qu'elle est chevauchée par un puissant esprit (Roy, 1915, p. 334). Non seulement les objets, mais les personnes qui ont eu un contact particulièrement important avec le sang jouissent d'un prestige particulier. Ainsi, les Indiens du Kansas, lorsqu'ils voulaient faire percer les oreilles d'un enfant, s'adressaient soit à un homme tatoué, soit à un guerrier ayant eu, plus que tout autre, le corps inondé du sang de l'ennemi ; en lui faisait des dons coûteux afin qu'il consente, au cours d'une fête, à se charger de ce rite (SKINNER, 1915 a, p. 754).

Une distinction héréditaire, en vigueur sur les rivages du détroit de Buka, concernait les *tsunaun*, ou « hommes de rang » qui devaient être absolument obéis. On devenait *tsunaun* si l'on avait tué un grand nombre d'ennemis au combat. Quand les *tsunaun* décidaient que ce titre devait être conféré à un guerrier, ils organisaient un *raid* contre un village ennemi, ce qui permettait de ramener un prisonnier vivant. Sa peau était coupée jusqu'à ce que le sang coule ; le futur *tsunaun* était lavé par ses pairs dans ce sang, en présence de toute la population, qui apprenait ainsi qu'il avait été investi de cette dignité (B. BLACKWOOD, 1935, p. 47). Les familles *tsunaun* pouvaient briser les règles impunément et contracter des mariages considérés comme irréguliers (p. 67).

Uri cas un peu spécial de prestige du sang est cité par Berndt. Une femme de l'Arnhem Land, Lamanga, était devenue *maraiin*, « sacrée », parce que son mari avait reçu à cause d'elle un coup de lance. Elle ne devait pas le quitter mais, étant « sacrée » elle avait le droit de transgresser la plupart des tabous sexuels coutumiers. Une *aura* particulière semblait l'entourer (1951, pp. 146-147).

Le sang évoque, s'il ne les crée, esprits et démons. Comme on l'a vu, les Oraons imaginent qu'un esprit chevauche l'épée qui a répandu le sang. À Ceylan, la moindre goutte de sang évoque Ririyaka, le démon du sang, qui s'efforce de rendre malade celui qui l'a versé. On dit aussi que, plusieurs jours après sa naissance, un nouveau-né continue à avoir l'odeur du sang et donc il attire particulièrement les démons et est sujet à être attaqué par eux (HILDBURG, 1908, pp. 181-189). Dans la Grèce ancienne, comme aujourd'hui chez les Lobi, une accouchée était menacée par les démons (PAULME, 1940 a, pp. 438-439). Il en est de même au Maroc : les démons sont « d'une manière générale, attirés par le sang répandu involontairement » (CAZENEUVE, 1958, p. 98). En Afrique du Nord, jusqu'au Niger, les abattoirs sont des lieux privilégiés où les génies protecteurs se réunissent « ainsi que le disaient déjà les vieux textes babyloniens ' comme des mouches ' autour du sang répandu » (SERVIER, 1962, pp. 60-61, citant Contenau). ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) « Le chamane doit boire une quantité de sang, du sang de renne, quand il devient un chamane. Mon père avait demandé du sang de renne, mais

n'avait pu l'obtenir et ainsi il dut rester en dehors du chamanisme. Michael, l'orphelin, commença à chamaniser à l'âge de dix-huit ans. Sa tante lui demanda : Dis donc, tu veux du sang de renne ? Est-ce pour cela que tu commences à chamaniser ? Et elle ne lui donna pas de sang. ' Va chez les gens riches, demande-leur du sang... ' lui dit-elle.

Michael demanda aux riches du sang de renne, mais personne ne lui en donna une goutte. Alors il demanda du tissu rouge, pour se faire une coiffe de chamane.

Pourquoi faire, veux-tu du tissu rouge ? ... Ils ne lui donnèrent ni tissu rouge, ni rien du tout... Il chamanisa, puis en perdit l'inspiration. Il eut onze filles et un garçon, Wassilij, qui à douze ans, comme son père, sentit qu'il voulait chamaniser. Mais Wassilij ne demanda pas de sang, il n'en avait pas besoin parce que son père, au même âge, n'avait pas non plus reçu du sang de renne. »

« Lorsque sa coiffure fut faite, seule une étroite bande rouge entourait son front, et elle représentait uniquement son propre sang. Au lieu du long et large ruban rouge, un ruban jaune fut cousu à sa coiffe. Les chamanes des autres clans portaient un large ruban rouge qui pendait de leur coiffe, parce que les clans riches pouvaient offrir aux chamanes de grande quantités de sang de rennes pour qu'ils le boivent » (DIOSZEGI, 1968, pp. 156-157). ([Retour à l'appel de note 22](#))

(Note 23) La naissance de ce chamane est précédée par des violations d'interdits, commises par la femme *chamane* qui prenait soin de sa mère pendant sa grossesse, par cette dernière et par le futur père, qui viola également un interdit : oubliant que sa femme était enceinte, il voulut extraire un fœtus du corps d'une femelle de phoque qu'il avait capturée. À cause de ces violations prénatales et de l'accident de sa naissance, l'enfant et sa mère furent placés sous de lourds tabous qu'il dut observer jusqu'à son vieil âge (RASMUSSEN, 1929, p. 172 *sq.*). ([Retour à l'appel de note 23](#))

(Note 24) Cf. B. H. THOMSON, (1895, p. 343), au sujet du dieu Kai Cainaïbili, enfant prématuré d'une princesse, « qui avait une grande importance sexuelle ».

Des recherches récentes sur la mythologie de Samoa ont mis en évidence que ces enfants divinisés, fruits d'avortements, venus au monde sous forme de caillots de sang, sont mis en rapport avec l'inceste de leurs parents (H. CAIN, 1971, pp. 173-181). ([Retour à l'appel de note 24](#))

(Note 25) Leriche donne des exemples hallucinants de « magie du cadavre », citant un cas marocain où, pour ranimer l'amour d'un mari, le couscous fut fait pétrir par un cadavre exhumé de sa fosse, une femme lui tenant les mains entre les siennes. En Algérie, « on roule la semoule d'orge ou de blé avec la main d'un défunt, si possible mort de mort violente... ce couscous de mort s'appelle ' couscous d'amour ' 1951 p. 107).

Chez les Batanga du Cameroun, les sorciers élaborent des médecines avec des viscères de cadavres en putréfaction prélevés sur les morts qu'ils déte-

naient (M. RICHARD 1970, p. 417). Au Gabon, les membres du *Bouiti* s'adonnent à la chasse aux têtes afin de donner des cadavres en pâture aux initiés. Les cérémonies du *Bouiti* doivent assurer la prospérité, éloigner le malheur, guérir la maladie, accroître la fertilité des femmes, etc. Ils garantissent l'efficacité dans la poursuite d'un but désiré. Si les victimes fraîches manquent, ils déterrent les cadavres récents pour les consommer (SWIDFRSKI, 1971, p. 84 *sq.*). Le cannibalisme magique n'est pas le fait des seuls Africains. Aux îles Banks, où le cannibalisme était inconnu, manger une bouchée d'un cadavre donnait le *mana* (CODRINGTON, 1881, p. 285). ([Retour à l'appel de note 25](#))

(Note 26) Rainey ajoute avoir entendu parler d'une troisième catégorie qui « travaillerait avec le corps d'un enfant mort-né », mais est enclin à penser qu'elle serait un sous-groupe de ceux qui bénéficient des « choses de la femme » (*ibid.*). Pour l'usage des matières cadavériques afin d'avoir du succès à la chasse à la baleine, V. LANTIS, 1938, p. 451 *sq.* ; 1940, p. 367. ([Retour à l'appel de note 26](#))

(Note 27) Il faut toutefois noter que le tabou de la mort et des matières cadavériques n'est pas aussi général que celui du sang féminin. Les indigènes de la Nouvelle-Guinée manipulent leurs morts, les déterrent, s'accouplent avec des cadavres et, comme on le sait, les mangent, sans manifester de préoccupation, alors qu'ils ont une très grande peur du sang menstruel (Cf. BERNDT, 1962, pp. 269-290). Certains groupes indiens d'Amérique du Sud consomment rituellement la chair de leurs défunts. Le rite de « déplacement des morts » qui se pratique à Madagascar, par contre, ne témoigne pas dans le sens d'une non-existence du tabou de la mort, car il se présente comme un rite nettement violateur. Le rituel de *famadihana*, écrit M. BLOCH, est très effrayant pour les Merina. Normalement, les cadavres et tout ce qui leur est associé sont soigneusement évités. Le contact avec les morts est toujours effrayant, et le *famadihana* représente l'infraction d'un des préceptes de base de la société, le respect et l'évitance des morts (1971, p. 155). La mort est tellement crainte que l'on croit que le seul fait d'indiquer une tombe du doigt, risque de le faire tomber. Au début du rituel, les fossoyeurs qui ont creusé la terre afin que l'on puisse arriver aux tombeaux s'enfuient, témoignant ainsi d'une terreur réelle. La première phase de la cérémonie, qui consiste à prélever les corps de leurs tombes, est empreinte de crainte et d'angoisse. Toutefois, à partir du moment où les femmes touchent les cadavres, il se produit un étrange changement d'humeur et la peur est remplacée par une sorte d'excitation joyeuse qui parfois tourne à la bacchanale. Les femmes se mettent les cadavres sur les épaules et dansent en les portant, avec une frénésie croissante. Les squelettes sont lancés en l'air au milieu des cris. Certaines femmes se mettent à courir, à pousser et à tirer. Les « parents à plaisanterie » des morts, les beaux-frères, entreprennent de malmenager les cadavres et tentent d'empêcher qu'ils soient replacés dans leurs tombes. À ce stade l'élément de sacrilège rituel devient tout à fait apparent. Certains corps, dont le contact avait suscité une grande tension émotive au début, sont maintenant jetés en l'air avec les autres, et l'on entend le craquement de leurs os, ce qui démontre une extraordinaire transformation de l'état d'esprit des participants. Finalement les corps sont replacés dans les tombeaux avec le même entrain frénétique. Les Merina affirment que la danse pendant le rituel, et surtout avec les cadavres, est considérée comme

favorable à la fécondité féminine. Il est dit aussi que le *famadihana* allège le poids des *tsiny*, terme qui, si nous avons bien compris, signifie « manquements », (cf. M. BLOCH, 1971, p, 155 *sq.*). D'après un document cinématographique, on demande à l'ancêtre de donner, en échange du rite, « fils, filles, argent et richesses » (FOURNEL, 1962). ([Retour à l'appel de note 27](#))

(Note 28) Les Hurons ont l'histoire d'un sorcier qui, rencontrant un grand serpent aquatique cornu, lui sacrifia non un de ses enfants, comme le monstre l'exigeait, mais sa belle-mère. Le blessant avec une flèche, il tira de son corps une petite quantité de sang qui devait le rendre invulnérable et lui permettre de détruire ses ennemis. Ce sang était si dangereux que le Huron arriva à sa loge en se traînant à peine, presque aveugle et sans forces. Sa femme le sauva en lui administrant un antidote mais le sorcier devait mal finir. Il se tourna contre les Iroquois et fut tué par eux. Ceux-ci eurent beaucoup de mal à l'achever. Pendant longtemps, il leur tint tête en les défiant et en ricanant, et leurs coups ne semblaient pas pouvoir le blesser. Il attrapait les tomahawks lancés contre lui et les leur renvoyait. Un guerrier voulut en finir. Il lui plongea un couteau dans la poitrine et en retira le cœur. Jeté sur le sol, le cœur s'agitait encore comme une chose vivante, jusqu'à ce que le guerrier l'eût lacéré à coups de couteau (HALE, 1888-1889, pp. 249-254). Ce conte met en évidence le caractère ambivalent du sang dangereux et l'invulnérabilité tenace qu'il confère. Invulnérabilité qui aurait probablement été totale, si le sorcier avait accepté de sacrifier son propre fils, comme le héros d'un conte menomini, qui jeta ses deux filles dans un lac ; il obtint ainsi l'apparition d'un monstre aquatique qui l'autorisa à prendre à ses plaies un peu de sang « à user dans les conjurations », afin d'obtenir des pouvoirs de sorcier et « d'enchanter ses ennemis » (SKINNER and SATTERLEE, 1915, pp. 185-186). ([Retour à l'appel de note 28](#))

(Note 29) Un exemple typique de meurtre consanguin dans la mythologie grecque est le sacrifice d'Iphigénie, immolée par son père dans le but d'obtenir des vents favorables à la navigation vers Troie. ([Retour à l'appel de note 29](#))

(Note 30) La persistance de cette forme de magie dans des pays où les mœurs évoluent rapidement constitue un problème social. En Rhodésie, certains cas ont fait l'objet de poursuites légales. Un homme a été condamné à mort (à Umtali, en 1957) pour avoir commis un homicide afin de se procurer de la chair humaine, dans le but de s'en faire une médecine pour s'assurer le succès au jeu. Il y a quelques années, un procès a eu lieu contre le propriétaire d'un autobus, accusé d'avoir tué un homme pour en mettre la chair dans le radiateur du véhicule, afin de s'assurer le succès en affaires. L'accusé fut acquitté, mais il semble que plusieurs hommes d'affaires paient le prix fort pour se procurer des « médecines » de ce type. Des femmes ont été accusées d'avoir prélevé le sang d'un homme qui venait de mourir, qu'elles étaient chargées de veiller ; elles avaient l'intention d'en faire une potion d'amour et aussi de s'en servir pour assurer la récolte d'une plante. « La chair humaine est une des plus puissantes médecines des sorciers » (Crawford, 1967, pp. 43, 159, 84, 112, 114-15). Pour cette magie du succès et de la richesse, v. aussi les pratiques violatrices, dites du *nyongo*, fondées sur le meurtre consanguin, des Bakweri du Cameroun occidental (ARDENER, 1970, p. 147 *sq.*). V. également les faits nigériens rapportés par le *Monde* du 14 août 1972. Chez les

Kukuya du Congo, un candidat à la prise de l'objet magique individuel *buti* est prévenu par le spécialiste auquel il s'adresse qu'un acte de cette nature l'obligera à mettre à mort au moins deux personnes, qui dans la majorité des exemples seront des parents, généralement des proches. On explique que le *buti* aime les mêmes gens que son maître et qu'il s'irritera si on lui propose des individus indifférents à son possesseur (BONNAFÉ, 1970, p. 169). Il semblerait que la mort de la victime reste imaginaire. ([Retour à l'appel de note 30](#))

(Note 31) Nous avons déjà noté l'existence de nombreuses sociétés de sorciers ; ces sociétés sont secrètes précisément parce que leurs membres s'adonnent à des cultes violateurs. Un vieil exemple en Afrique est la société *Bulungu* des Baluba, qui a le but de produire des remèdes efficaces (COLLE, 1912, II, p. 525 *sq.*). Les Banyamwezi ont la société des *Balogi*, dans laquelle « se commettent, lors des sabbats, les crimes les plus affreux, qui ne peuvent être attribués qu'à des sorciers : parricides, infanticides, incestes... » (BOSCH, 1920, p. 230 *sq.*). Ils ont aussi la corporation des *Baswezi*, qui s'adonnent au culte obscène de Lyangombé. « L'inceste y est légitime et recommandé. » Les recommandations faites aux *Baswezi* sont autant de défis aux mœurs tribales : « Ne dites pas... que les *Baswezi* ne commettent pas l'adultère et le meurtre. N'ayez peur de personne, pas même de vos *basoni* (ceux auxquels on doit « une crainte révérentielle »). Les gens se font initier à la société dans le but de guérir, ou d'acquérir des richesses (p. 208). Sur le culte de Ryangombé au Rwanda, de Heusch donne des matériaux très intéressants de notre point de vue. Nous ne noterons ici que le personnage de Binego, fils du héros mythique Ryangombé, lui-même sacrilège pour avoir « enjambé la ceinture de sa mère ». Binego, plus violateur encore que son père, parle le langage de l'impureté. Il crie : « Je suis l'abcès, l'ulcère purulent. Je suis la fosse dans le pâquis où la vache trébuche et se rompt les jarrets... Je suis la cystite. Je passe au travail du troupeau de mon oncle... Aussitôt les vaches que l'on trait perdent leur lait ; celles qui sont pleines avortent. Je lave mes mains dans le sang. Je suis l'éclair de Nyiranganja. Personne ne me commande, je n'ai cure de personne » (DE HEUSCH, 1966, p. 234). Il dit aussi : « Je suis l'urine du Tonnerre, l'aile rasante du charognard... Je n'enfante pas et je ne suis pas enfanté » (pp. 237-238). Binego insulte ses oncles maternels et finit par tuer l'un d'eux. Noter le rôle prééminent dans ce culte, des Twa, pygmées méprisés parce qu'on considère que « ils franchissent allégrement tous les tabous » (KAGABO et MUNDANDAGIZI, 1974, p. 75). Pour l'initiation à des mystères semblables chez les Busimbwa et les Buha Tanganyika, v. CORY, 1951. Pour des sociétés d'indiens d'Amérique du Nord, V. chap. VI. ([Retour à l'appel de note 31](#))

(Note 32) On en voit un exemple dans la consommation, de la part des novices de la Basse Casamance (qui vont subir la circoncision et l'entaille dite « marque du *Bukut* »), d'une boisson contenant la chair du cadavre d'une femme enceinte, préalablement fumé. D'autres violations plus obscures, comprenant le mélange du sang d'une jeune fille venant d'être excisée et d'un jeune garçon circoncis, qui passent une nuit ensemble dans un abri spécial, accompagnent la susdite violation, liée au culte plus général du *Bukut* (GIRARD, 1969, p. 99 *sq.*). « Leur coutume [du *Bukut*] considérée comme un

terrible secret, prend la forme d'une communion promotionnelle réalisée dans un acte anti-social accompli en une sorte de complicité par les anciens et les nouveaux initiés. Cette participation opère la rupture entre l'enfance et la virilité, et c'est d'elle que les initiés tirent leur force de cohésion indestructible » (p. 100).

C'est sans doute en une violation de tabou bien caractérisée que consiste l'essentiel de l'initiation des Sara, telle qu'elle est décrite par Jaulin. Si l'affirmation de l'auteur que ce qu'il venait d'absorber « équivalait à la vie » (1971, p. 138) ne nous apprend rien sur l'aliment qui est au centre du rituel, par contre, le contexte général, l'imposition de tabous typiques, etc. nous renseignent avec un maximum de probabilités sur le contenu de la « boulette » que les novices sont tenus de consommer rituellement.

Par une rationalisation assez répandue (par le terme de « rationalisation » on désigne en ethnologie l'explication donnée d'un comportement qui reste incompris, explication qui n'est pas nécessairement rationnelle au sens que nous donnons à ce mot, étant le plus souvent magique), la violation accomplie lors de la cérémonie d'initiation aurait la fonction de rendre manifeste l'efficacité des rites. L'initié peut désormais affronter des situations dangereuses sans en souffrir. Chez les Bushong, par exemple, les novices lors de l'initiation mangent des rats, qui sont *nyec* (dégoûtants, impurs) et constituent un tabou national. Les anciens expliquent que « les novices mangeaient une chose *nyec* pour montrer qu'ils étaient si purs qu'un acte sale ne pouvait les abîmer » (VANSINA, 1955, pp. 149-150). À Malekula, les femmes initiées dans les hauts rangs d'une société secrète peuvent désormais manger l'espèce de bananes réservée aux hommes ; inversement, dans une société masculine on introduit une truie, d'ordinaire strictement interdite aux hommes (DEACON, 1934, pp. 486, 464). Il s'agit cependant dans ce dernier cas de sociétés d'adultes qui ont généralement le but d'exécuter des rites violateurs et non des rites d'initiation d'adolescents. ([Retour à l'appel de note 32](#))

(Note 33) Le soupçon que les enfants soient tués pour servir de nourriture au fétiche est une des formes qu'assume la crainte plus générale de voir des personnes souffrir et mourir par suite de manœuvres magiques de type violateur. Dans un récit onondaga (iroquois) les enfants d'une famille mouraient les uns après les autres, en vomissant du sang. On découvrit enfin qu'un vieux parent, qui venait de mourir, avait caché sous le toit de la maison un fétiche humide de sang frais, dont il se servait pour avoir du succès à la chasse (DECOST SMITH, 1889 *b*, p. 283). Dans ce cas, le fétiche de chasse provoque, comme dans le cas luvale, la mort des enfants, mais l'idée qu'ils doivent lui servir de nourriture est absente. ([Retour à l'appel de note 33](#))

(Note 34) En 1970, Hogbin, à propos des gens de Wogeo (Nouvelle Guinée), écrivait : « ... Une personne en état de tabou, *rekareka*, doit éviter le contact avec les autres, qui à leur tour doivent éviter tout contact avec elle. Une femme en règles constitue un risque moindre pour elle que pour les autres, surtout s'ils sont du sexe opposé ; mais les « hommes menstruants » (v. *infra* p. 321, 339), les accouchées, les gens en deuil et le reste représentent une menace pour tout le monde, sans excepter eux-mêmes. *Le plus léger contact*

signifie la mort, la mort pour celui qui touche, la mort pour celui que est touché et par conséquent ils doivent être exclus de la vie publique (p. 195, Wogeo, Nouvelle-Guinée, nos italiques). Une femme indisposée fait connaître son état par la couleur terne de son jupon... Elle ne touche ni les autres personnes, ni les choses qui leur appartiennent. Elle entre et sort d'une maison en passant par un trou ouvert dans le plancher ou dans le mur, non par la porte ; quand elle sort, elle reste dans son propre jardin ; quand elle a faim, elle cuisine rien que pour elle ; quand elle a soif, elle absorbe le liquide au moyen d'une paille ; quand elle mange, elle se sert d'une fourchette ; et quand elle a des démangeaisons, elle emploie un grattoir (pp. 136-137). Il n'y a pas de deuil pour une femme morte en couches (p. 139). ([Retour à l'appel de note 34](#))

(Note 35) Un groupe de chasseurs Omaha gardait un meurtrier placé sous le tabou d'isolement. Quand ils partaient pour une expédition, celui-ci était requis de transporter sa tente loin du campement, car sa présence était alors considérée comme plus dangereuse (FRAZER, 1911-1915, III, p. 187 sq.). ([Retour à l'appel de note 35](#))

(Note 36) Chez les Indiens Creek, les guerriers blessés à la guerre étaient enfermés dans de petites huttes en dehors du village pour la durée de quatre lunes, et tenus rigoureusement séparés les uns des autres, de crainte que l'impureté des uns ne nuise à la cure des autres. Pendant cette période de purification, chaque guerrier n'était soigné que par une très vieille femme. Elle devait avoir passé l'âge où elle aurait pu être tentée de pécher avec les hommes, car on craignait qu'une jeune femme eût pu tenter le blessé à commettre cette folie, ou avoir commis l'acte avec d'autres, ou encore ne pas avoir observé le tabou d'isolement, et ainsi elle aurait risqué de contaminer les lieux et de gâcher complètement la cure (ADAIR, 1775, p. 125). « Mais ce qui est encore plus surprenant dans leur régime physique ou plutôt théologique, poursuit l'ancien auteur, c'est que le médecin est si religieusement attentif à ne laisser entrer auprès de ses patients aucune personne polluée, de crainte que la pollution ne retarde la cure, ou ne nuise aux guerriers, qu'avant d'introduire un homme, ou même un autre prêtre, qui soit marié d'après la loi, l'oblige à déclarer, soit par une double affirmation, soit par deux négations, qu'il n'a même pas eu de rapports avec sa propre femme le jour précédent ! »

Boas a observé des faits du même ordre chez les Kwakiutl, où il n'est pas permis à un couple de jeunes mariés de rendre visite à une personne malade, parce qu'on considère que l'exhalaison du couple est mauvaise pour le patient, qui pourrait mourir de ses effets. La nature de « l'exhalaison » des jeunes mariés nous est expliquée : « On croit, dit un informateur, qu'ils sont tout le temps au lit ensemble et que cela est la même chose que la menstruation. » Leur exhalaison est mauvaise pour le malade (BOAS, 1921, I, p. 719). La crainte de l'acte sexuel et de la femme en général est donc une extension de la crainte qu'inspire la menstruation en tant qu'épanchement sanglant, particulièrement dangereux pour les blessés qui risquent de voir leurs plaies saigner et ne pas se cicatriser convenablement ; il est dangereux pour les malades en général, parce que le danger de sang symbolise tous les dangers menaçant l'intégrité physique et la vie humaine. ([Retour à l'appel de note 36](#))

(**Note 37**) Frazer a noté la fréquente association entre abstinence du sel et abstinence sexuelle, sans se l'expliquer (1910, IV, p. 226). À ce sujet, cf. MAKARIUS, 1961, pp. 234-237. v. aussi ci-dessus, n. 6. ([Retour à l'appel de note 37](#))

(**Note 38**) Junod a noté que dans ce qu'il appelle « périodes marginales », les tabous ordinaires, tels les tabous du langage, ou ceux entre familles alliées, sont suspendus, tandis que, « chose étrange à constater », d'autres, au contraire, sont renforcés, tels les tabous sexuels. Il ajoute : « J'ai souvent attiré l'attention sur ce phénomène curieux » (1936, II, p. 522). Junod se réfère ici aux levées de tabou collectives, alors que nos derniers exemples concernent des violations individuelles ; mais dans les deux cas la même raison est à l'œuvre. ([Retour à l'appel de note 38](#))

(**Note 39**) La nécessité absolue de l'éloignement de la femme indisposée des objets rituels s'exprime par exemple dans le texte suivant, où il s'agit des médecines du chasseur gonja. Elles sont entourées de divers tabous « ... mais la prohibition universelle est celle du contact avec une femme en règles. Une femme en cet état entrant dans une hutte où se trouve un autel de chasse mettrait en danger l'efficacité de son pouvoir. Si elle voulait tuer son mari, ce serait là une manière de le faire. Il est cependant peu probable que cette méthode soit souvent employée, car l'on croit fermement que si les femmes entrent dans un tel sanctuaire quand elles ont leurs menstruations, leurs périodes ne finiront pas jusqu'à ce qu'elles aient rituellement réparé le dommage infligé au propriétaire » (E. GOODY, 1970, pp. 216-217). On trouve ici mentionné le double danger : de perte d'efficacité de l'objet « sacré » et de saignement ininterrompu pour les femmes. De même, chez les Indiens Menomini, les baluchons de guerre (« *war-bundles*») doivent être suspendus loin des femmes et des jeunes filles arrivées à la puberté. Surtout, ils doivent être cachés aux femmes ayant leurs règles et tenus loin d'elles (SKINNER, 1913, pp. 99-101). À propos des Winnebago, Radin écrit d'après un informateur : « Aussitôt qu'une femme commence à avoir son flux menstruel, elle doit immédiatement se retirer dans la loge menstruelle et faire attention à ne venir en contact avec aucun objet sacré. Si elle le faisait, ces objets perdraient tout leur pouvoir. Tout ce qui est sacré perdrait immédiatement son pouvoir si une femme en règles s'en approchait. Une femme sacrée, un homme sacré, et même un enfant sacré seraient affectés par la proximité d'une femme ayant ses menstruations. Leur condition sacrée disparaîtrait immédiatement... Les médecines perdraient leur pouvoir si une femme en règles venait en contact avec elles. Une personne entrée dans la loge d'une femme qui a ses règles ne sera plus jamais bénie par un esprit. « Jusqu'ici le danger vient de la femme et frappe les objets sacrés, et cela s'explique par la notion que l'impureté de la femme efface l'impureté et donc la valeur magique du baluchon ; mais le texte continue en inversant le rapport : « Il est toutefois une chose dont une femme en règles a peur, et c'est le baluchon de guerre. Ces baluchons sont enveloppés de cèdre (feuilles?) mêlées à de la médecine pour prévenir le danger venant de cette source-là. Si une femme indisposée s'approche d'un baluchon de guerre, le flux augmentera et ne cessera jamais, et quelques jours après elle mourra », (1923, p. 136). Dans une note, Radin, surpris par l'inversion, déclare qu'il est « parfaitement clair » que ce n'est pas le baluchon qui tue la femme mais la médecine empoisonnée dans laquelle il est enveloppé ; donc qu'il n'y a pas d'exception à la règle des effets nocifs dus au contact avec une femme en

règles. Cependant le texte ne parle pas d'une médecine dangereuse pour la femme, mais seulement protectrice pour le baluchon. L'inversion qui surprend Radin est un effet de la magie sympathique : le contact avec l'impureté probablement sanglante du baluchon de guerre risque d'aggraver l'écoulement sanglant de la femme en état d'impureté. C'est une manifestation de la réversibilité du rapport instauré par le tabou, souvent notée ci-dessus et dont d'autres exemples apparaîtront par la suite, dus à la confusion et à la participation. Mead a observé par exemple qu'alors que chez les Arapesh on considère que la femme en règles est nocive pour les ignames au point qu'il est interdit à un homme dont la femme est en règles d'entrer dans un potager, chez leurs voisins du Nord, les Urat, on considère que les ignames sont nocifs pour les femmes, et on renonce à les décorer afin de ne pas les rendre encore plus dangereux pour elles. De manière moins usuelle, et encore plus aberrante, poursuit l'auteur, dans le village de Suapali, limitrophe du territoire arapesh, l'homme doit placer son paquet d'herbes magiques pour la culture des ignames dans la vulve de sa femme avant de planter ces tubercules, qui autrement ne pousseraient pas (1940, pp. 172-173). À la lumière de la théorie ici exposée, ces trois cas en apparence contradictoires et aberrants, que Mead inscrit au compte d'une *highly charged relationship*, s'éclairent de la manière la plus naturelle. ([Retour à l'appel de note 39](#))

(Note 40) Certains auteurs (par exemple PAULME, 1940b, p. 71) écrivent qu'une transgression est annulée par une autre transgression « de valeur opposée ». Il n'est pas facile d'imaginer deux transgressions de valeur opposée, mais surtout cela n'est pas en conformité avec les faits. S'il fallait s'en tenir aux exemples réunis ici, on dirait plutôt le contraire, c'est-à-dire qu'à une transgression on fait succéder une transgression analogue, en employant le même élément impur. Il semble toutefois qu'en général une violation, quelle qu'elle soit, a la propriété d'en neutraliser une autre. ([Retour à l'appel de note 40](#))

(Note 41) Lévy-Bruhl a classé ensemble les disputes, la colère et le mécontentement en tant qu'influences néfastes (1963, p. 43 sq.), mais l'attention portée sur les états d'âme plutôt que sur les comportements objectifs ne lui a pas permis de constituer une catégorie de phénomènes relevant d'une détermination commune. Frazer a classé les prohibitions d'armes tranchantes (1911-15, III, pp. 237-239) sans en définir les motifs ; le chapitre suivant s'intitule « *blood tabooed* ». ([Retour à l'appel de note 41](#))

(Note 42) Frazer a senti la grande importance ethnologique des lieux de refuge. Il s'est attaché à en relever des exemples dans les sociétés primitives et les a mis en relation avec le caractère de lieu de refuge que, selon la tradition, Rome devait au Capitole, et qui aurait favorisé le peuplement de la ville (1910, I, p. 95 sq.). ([Retour à l'appel de note 42](#))

(Note 43) Pour la même raison, chez les Maïdu de Californie, les parents d'une adolescente dans cet état se voient obligés d'accorder tout ce qui leur est demandé, y compris sa main (FRAZER, 1911-15, X, p. 39). Chez les Indiens Carrier, le père se mettait en devoir de « racheter cette impureté en distribuant des vêtements aux gens » (*ibid.*). Chez les Dieguenos, on distribuait également

des biens aux assistants, « afin qu'ils fussent généreux » (HODGE, 1912, II, p. 31). Des rationalisations différentes sont données d'un même comportement. ([Retour à l'appel de note 43](#))

(**Note 44**) V. un premier aperçu de cette interprétation du pillage rituel in Makarius, 1957, p. 209 (cf. 1961, p. 62). V. aussi L. M., 1969, pp. 630-632, 634-636. ([Retour à l'appel de note 44](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre II

Les jumeaux

[Retour à la table des matières](#)

Peu de sujets ethnologiques font la part aussi belle à la méthode comparative que celui des jumeaux. Le problème de la spécificité de la naissance gémellaire, du traitement réservé à ces enfants et à leur entourage, des croyances qu'ils inspirent, se présente dans la plupart des zones ethnographiques, en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique, en Océanie. La découverte des coutumes concernant les jumeaux a suscité chez les observateurs autant de stupeur que d'horreur ; en effet, le problème a un contenu dramatique, puisque, en des temps relativement récents, à notre siècle, les deux enfants, ou l'un d'eux, étaient mis à mort. Si aujourd'hui les rapports ethnographiques parlent de ces meurtres au passé, l'atmosphère de suspicion, d'angoisse et d'étrangeté qui entoure les jumeaux est loin d'être dissipée.

Pourquoi la naissance gémellaire paraît-elle si inquiétante ? Quelle menace des nouveau-nés, en tout pareils aux autres, peuvent-ils représenter pour leur entourage ? Alors que la fécondité féminine est valorisée, pourquoi le fait d'avoir deux enfants au lieu d'un fait que la mère soit considérée comme coupable, qu'elle soit recluse, ou bannie, ou retranchée par des tabous de toutes sortes, ou objet d'une raillerie institutionnalisée ? Pourquoi, si les jumeaux sont maléfiques, leur attribue-t-on des pouvoirs magiques bénéfiques, sans rapport avec la fécondité qu'ils pourraient symboliser ? Enfin, pourquoi tout ce qui les concerne est empreint d'ambiguïté ?

Autant de questions différentes mais qui, on le devine, ne peuvent être résolues que par une explication unique, donnant à chacune d'elles la réponse qui convient. Cette explication, on le sait, a fait défaut jusqu'ici. Malgré l'accumulation des matériaux, malgré l'intérêt que suscite la question – un des rares sujets spécifiques sur lequel se penchent encore ethnographes et chercheurs – il n'y a pas l'ombre d'une explication en vue. Le problème est dans le même état d'opacité qu'au début du siècle, quand Hartland l'exposait dans la *Hastings Encyclopaedia*, avec un important matériel à l'appui. Non que la solution soit inaccessible, ou par manque d'intelligence ou de connaissances ; mais parce que l'ethnologie n'est plus orientée vers l'explication, et par conséquent n'a pas élaboré la conceptualisation de base qui seule permet de saisir la nature des phénomènes des sociétés tribales. Comme on le verra, grâce à l'emploi de concepts déjà connus systématisés sur une nouvelle base, et à l'aide de la théorie de la violation de tabou, il est devenu possible de parvenir à la source des craintes inspirées par les jumeaux et d'expliquer minutieusement les faits contradictoires qui en découlent.

L'Afrique nous offre de nombreux exemples de la situation et du traitement des jumeaux. Visitant le delta du Niger à la fin du siècle dernier, un ethnographe écrivait que le geste de lever deux doigts de la main droite en forme de V, fait à l'adresse d'une femme, était une malédiction silencieuse, car il équivalait à souhaiter qu'elle engendrât des jumeaux. Ce sort était redoutable au point que la femme ainsi maudite perdait parfois la raison. Les enfants étaient tués à la naissance et leurs corps, mis dans des récipients en terre, étaient déposés au loin dans de la forêt. Si la mère n'était pas tuée avec eux, elle était exilée dans la brousse, où il ne lui restait qu'à mourir de faim ou à se suicider. Les chemins qu'elle avait empruntés, les points d'eau où elle s'était désaltérée, les objets qu'elle avait touchés étaient désormais interdits à tous les autres (de Cardi, 1899, p. 57).

Les mères de jumeaux restaient souillées pour le reste de leur vie. Il était interdit sous peine de mort, à leur mari et aux gens de leur groupe, de les approcher. Au meilleur des cas elles trouvaient asile dans des lieux de refuge, dits « villes des jumeaux » (Léonard, 1906, p. 460).

Une naissance gémellaire pollue, souillait tout un quartier. Les habitants étaient contraints de jeter tout objet ayant quelque rapport avec la nourriture, jusqu'au bois des foyers, à l'eau qui avait été puisée, aux aliments déjà préparés. Dans certaines régions, le cadavre d'une femme morte en accouchant de jumeaux ne pouvait être transporté en passant par la porte de l'habitation ni par les chemins ordinaires ; il fallait pratiquer un trou dans le mur et ouvrir un nouveau sentier à travers la brousse (Talbot, 1915, pp. 215-216).

Dans son étude sur les jumeaux au Cameroun, Jeffreys écrit que les Ambele, persuadés que la survie des deux enfants causerait la mort de leur père, se sont « fait une loi » de ne plus avoir de jumeaux. Par conséquent le second des nouveau-nés est étouffé avec une poignée d'argile et enterré au loin dans la forêt. Chez les Witchu, les enfants sont épargnés et la mère est confinée à la maison pendant trois ans. Elle ne peut sortir que la nuit, en tenant le regard toujours fixé à terre ; en particulier il lui est défendu de regarder la lune. La désobéissance à ces règles entraînerait de graves calamités ; l'ordre des saisons en serait bouleversé et la pluie tomberait pendant toute l'année (Jeffreys, 1947, p. 191).

Chez les Banyamwezi du Tanganyka, un accouchement gémellaire est annoncé par des cris signalant que le travail des champs doit cesser. Des rites solennels se dérouleront pendant plusieurs jours, mettant toute la région en émoi ; s'ils étaient négligés, les esprits des jumeaux, doués d'une puissance extraordinaire, provoqueraient des tempêtes et d'autres désordres qui ravageraient le territoire. Quand il s'agit de jumeaux le mot « mourir » est interdit et remplacé par un autre terme ; s'ils viennent à décéder ils ne sont pas pleurés ; on les enterre nuitamment dans une mare de boue, aux frontières du pays (Bosch, 1930, pp. 465-466). Chez les Cafres, également, il n'y a pas de deuil pour la mort d'un jumeau. Un informateur de Kidd, jumeau lui-même, s'appelait « Haine » : ce nom, observe l'auteur, en dit long sur l'attitude de ses parents à son égard (Kidd, 1906, p. 46). Les Udhuk de la frontière somalienne croient que les jumeaux et leur mère sont possédés par le mauvais œil et qu'un de leurs regards suffit à porter la maladie et la mort. Par le passé ils étaient enterrés vivants avec la mère dès qu'on les découvrait et les Udhuk affirment que la suppression de cette pratique leur a apporté la souffrance et la maladie. La femme qui prévoit la naissance de jumeaux préfère accoucher toute seule dans la brousse ; parfois elle tue un des enfants pour éviter les dangers (Cerulli, 1956, p. 21).

Chez les Nyakyusa quand une double naissance a lieu, tout le groupe familial est soigné avec une médecine spéciale, afin d'éviter l'enflure des jambes et des bras et d'autres maladies. Les voisins, parce qu'il leur arrive de manger avec les parents des jumeaux, sont aussi considérés comme en danger et soignés de la même manière (Wilson, 1951, p. 73). La crainte du lien alimentaire se constate également dans le fait que chez les Nandi la mère des jumeaux se voit attribuer une vache afin qu'elle se nourrisse de son lait, car désormais elle ne devra jamais plus toucher au lait ou au sang d'aucun autre animal. L'entrée de l'étable lui sera d'ailleurs interdite, et avant de franchir le seuil d'une maison, elle devra toujours l'arroser d'eau (Hollis, 1909, p. 91, 68). Chez les Lango, la mère ne doit pas manger les aliments de sa propre famille pendant un an (Hayley, 1947, pp. 100-101).

En contraste avec la crainte du lien alimentaire que manifestent les cas Nyakyusa et Nandi, nous trouvons la manifestation inverse auprès d'une peuplade tchadienne, les Sara. D'après Jaulin, « si l'épouse ne prend jamais aucun repas en compagnie de l'homme, du moins prépare-t-elle leur nourriture commune, sauf lorsqu'elle est indisposée et durant une période de deux mois après un accouchement. Or, lorsqu'elle met au monde des jumeaux... l'inverse se produit. Dès son rétablissement, elle a droit de cuisiner pour son mari et, qui plus est, de prendre ses repas en sa compagnie. Il semblerait même que les parents des jumeaux soient tenus de manger ensemble jusqu'à ce que les enfants aient sept ans, ou, si ce n'est régulièrement, du moins lors de la première consommation de chaque nouvelle récolte. Ce droit de cuisiner pour l'époux, même dans les périodes de souillure, c'est-à-dire non seulement lors des menstrues, mais durant les quarante jours qui suivent son accouchement, peut signifier que la perte du sang n'est plus prise en considération » (1971, p. 524).

Il est regrettable que l'auteur ne nous dise pas quel est le statut de ce couple envers le reste de la communauté, ni si la mère est autorisée à manger en compagnie d'hommes autres que son mari ; de même qu'il ne nous éclaire pas sur le statut des jumeaux chez les Sara. À nos vœux, et dans l'absence de données qui pourraient corriger notre point de vue, la volonté de communauté

alimentaire entre le mari et la femme qu'exprime ce comportement manifeste une attitude dont nous connaissons d'autres exemples et qui est tout aussi « logique » que celle, inverse, imposant la séparation alimentaire. La grave impureté entraînée par la naissance des jumeaux a l'effet de neutraliser l'impureté de même nature mais moins grave de l'accouchement normal et des menstrues. C'est la même notion qui fait que, pour empêcher des jumeaux de devenir sorciers, un Indien Cherokee glisse dans leur nourriture des aliments préparés par une femme menstruante (Mooney, 1932, p. 131). Les Iroquois croyaient que les jumeaux auraient perdu le don de prophétiser s'il leur arrivait de manger de tels aliments (*ibid.*).

Un autre cas où le mari et la femme, contrairement à l'usage en temps normal, mangent ensemble et non séparés, est celui des Moundang (Adler, 1973, pp. 173-174).

Un compte rendu rédigé en 1880 des coutumes des Ovaherero de l'Afrique sud-occidentale, montre que pour cette peuplade la naissance de jumeaux représentait un événement d'une extrême gravité. Au moment où il devenait apparent que des jumeaux allaient venir au monde, les femmes se trouvant auprès de la future mère l'abandonnaient, la laissant seule avec deux assistantes, les hommes ayant déjà quitté les lieux, comme c'était la coutume lors d'un accouchement. Les étrangers de passage se hâtaient de rentrer chez eux. La naissance n'était pas annoncée aux gens, mais aux champs. Les parents des jumeaux étaient « sacrés » ([Voir la note 1](#)) : personne ne pouvait les approcher ni leur parler sans risquer de mourir ; ils devaient quitter le village avec les nouveau-nés, car leur présence ensorcelait. On les dépouillait de tous leurs vêtements et ornements, ne leur laissant pour vêture que de vieilles peaux.

La tribu au complet, avec ses troupeaux, se rassemblait et soumettait le groupe des parents à une attaque rituelle, en leur lançant des pelletées de boue et de bouse et des morceaux de bois, cependant que les femmes élevaient « une terrible lamentation ». Puis les assistants s'avançaient les uns après les autres pour offrir un don et « être consacrés », les hommes par le père et les femmes par la mère. Ceux-ci leur frottaient le côté gauche du front, le bras gauche et la poitrine d'une poudre préparée dans la hutte de la retraite, avec une racine rougeâtre. Avant qu'il ne fût permis au bétail de regagner les pâturages, il fallait qu'un bœuf fût sacrifié (Dannert, 1880, pp. 104, 112). Chez les Thonga, la naissance des jumeaux était pour leur mère une grande pollution. Elle était renvoyée de la hutte qui était brûlée avec tout ce qu'elle contenait, et complètement isolée dans un abri derrière le village. Pour se libérer de l'impureté, elle devait avoir des relations sexuelles (incomplètes, à la manière de celles qui « purifiaient » les veuves) avec quatre hommes, dont trois étaient destinés à en mourir, et elle n'était complètement purifiée qu'après avoir en un enfant d'un amant (Junod, 1936, II, pp. 389-390).

La peur des jumeaux n'est pas limitée à l'Afrique. Chez les Kwakiutl d'Amérique du Nord, par exemple, le père se voit interdire tout travail : il lui est même défendu d'aller chercher l'eau et le bois dont il a besoin, et il doit

s'en remettre à ses proches. Père, mère et enfants doivent se purifier et se peindre le visage en rouge pendant dix mois. L'interdiction de travailler pendant une longue période pousse parfois à l'infanticide. La mère demande à la sage-femme d'étouffer les nouveau-nés et annonce qu'elle a donné le jour à des enfants mort-nés. Si les parents déclarent qu'ils n'ont pas l'intention d'observer les tabous, un potlatch est immédiatement effectué (Boas, 1921, p. 673 sq., 686-691). Les jumeaux étaient mis à mort aussi chez les Tinklit, où le mari avait le droit de se séparer de sa femme si une telle naissance avait lieu (L. F. Jones, 1914, pp. 121, 162-163). Chez les Araucan, les jumeaux étaient considérés comme de mauvais augure et l'un d'eux était souvent tué. Il en était de même chez les Indiens de la Guyane vivant sur l'Orinoco (Latham, 1909, p. 358). D'autres cas de cette crainte apparaîtront plus loin.

L'isolement et le bannissement des enfants et de leurs parents, les prohibitions de contact, les mesures tendant à éviter la formation d'un lien d'alimentation commune entre les jumeaux et leur groupe, et les autres, l'interdiction faite aux parents de travailler, l'abstinence sexuelle lors de leur naissance, l'enterrement clandestin, l'interdiction du deuil, le rachat sanglant effectué sous forme de sacrifice ([Voir la note 2](#)) – sont autant de traits de comportement qui se retrouvent aussi dans d'autres situations de la vie tribale caractérisées par l'imminence d'un danger de sang. La plupart de ces interdits visent à éviter que le danger ne s'étende de ceux qui en sont porteurs, en l'occurrence les jumeaux et leurs familles, au reste du groupe et parfois même au bétail et à l'ensemble de la nature.

Le danger va principalement des jumeaux et de leurs proches à la collectivité. Mais ceux qui sont proches des jumeaux sont également considérés comme étant en danger et certains interdits qui leur sont imposés tendent à les protéger. Le père de jumeaux baganda, par exemple, qui prend le nom conventionnel de *Salongo*, se voit interdire de se peigner, de se couper les ongles, de tuer des animaux et de voir du sang (Roscoe, 1902, p. 34-35). Pour des raisons pratiques (les deux premières), pratiques et magiques en même temps (la troisième) et uniquement magique (la dernière), ces actes risquent de faire couler le sang. Il doit s'en abstenir parce que dans la situation d'imminence de danger dans laquelle le place la naissance de ses enfants, le moindre épanchement sanglant risque de prendre des proportions redoutables, fatales. L'interdiction de travailler, tout en étant un tabou général de contact, ressortit aussi à la même cause spécifique, parce qu'en travaillant on risque de se blesser ([Voir la note 3](#)). Cet ensemble de tabous a donc pour but de protéger le père des jumeaux d'un danger de sang dont on le croit menacé ([Voir la note 4](#)). C'est également pour sa propre sécurité que le Lele ayant eu des jumeaux ne doit pas porter son regard sur les fœtus d'animaux (considérés comme impurs) ; lorsqu'à la chasse ses camarades extraient le fœtus du corps de quelque femelle tuée, il est tenu de se couvrir les yeux de la main (Douglas, 1955, p. 395).

Les jumeaux constituent aussi un danger pour eux-mêmes. « En Afrique occidentale, note Paulme, citant Mary Kingsley, dans les tribus où on ne les met pas à mort, on pense qu'il faut les entourer de beaucoup de soins pour les

empêcher de mourir de leur propre gré » (1940 *a*, p. 452). Ce danger est souvent compris dans le sens que chaque enfant constitue un danger pour l'autre ; chez les Banyamwezi, si un jumeau est malade, la mère s'en prend à l'autre, car on suppose à chacun d'eux le pouvoir d'ensorceler ou de tuer son frère (Bosch, 1930, p. 466). Les Luba ont également la croyance que les jumeaux risquent de s'ensorceler mutuellement, et le magicien donne à ces « enfants de malheur » un talisman destiné à les protéger contre ce danger (Theeuws, 1960, p. 135 sq.) ([Voir la note 5](#)).

Certaines coutumes semblent tendre à protéger tant les visiteurs que les jumeaux et leurs parents. Au Cameroun, chez les Ndop, seules les femmes ayant eu des jumeaux ont le droit de se rendre librement auprès de ceux qui viennent de naître : les autres doivent observer certaines règles – ne pas se laver, ne pas regarder des femmes ayant leurs menstrues, ni passer devant leurs maisons, éviter les malades (Jeffreys, 1947, p. 192). Chez les Dogon, une femme ayant assisté à un enterrement n'entrera pas dans la chambre où sont nés des jumeaux (Paulme, 1940 *a*, p. 451). Les jumeaux représentent donc un danger pour les autres et pour eux-mêmes, et ce danger est le danger du sang.

Ce danger est particulièrement aigu pour les chasseurs exposés par leur activité au risque d'écoulements sanglants. Chez les Luba, par exemple, où les jumeaux sont considérés comme des « porte-malheur », ils sont surtout redoutés par ceux qui vont à la chasse et l'on trouve la croyance que les chasseurs ne captureront pas de gibier s'ils ne transpercent pas de leurs bâtons les pots contenant les délivres des jumeaux.

Theeuws, qui donne ces indications, souligne que chez beaucoup de peuples chasseurs, les jumeaux sont supprimés dès la naissance, « Sinon le moindre incident suffirait à les mettre en accusation » (1960, p. 135). Les Latouka du Soudan nilotique ont la croyance que le père de jumeaux sera tué ou blessé s'il va à la chasse des buffles. Il ne quittera le village qu'après la naissance d'un autre couple de jumeaux, ou après que sa femme aura accouché d'un autre enfant (Emin Pacha, 1888, p. 237). Les jumeaux apportent la malchance à la chasse également chez les Acholi : le père doit élever un autel spécial, sur lequel il fera un sacrifice, et devant lequel il se rendra, pendant des années, avant de participer à une expédition de chasse (Seligman and Seligman, 1932, pp. 120-121).

Parmi les coutumes entourant les jumeaux, nous rencontrons un autre trait caractéristique du tabou du sang : la présence de comportements de « non-violence » et de pillage rituel.

Chez les Baganda les parents de jumeaux étaient « sacrés ». Ils revêtaient des habits spéciaux et il était interdit de les toucher. Le père portait des clochettes aux pieds pour annoncer son arrivée et ne pas être molesté. Il avait le privilège de pouvoir entrer dans n'importe quel potager et prendre tous les produits qu'il désirait offrir à ses hôtes. « Il était sous la protection du dieu et pouvait faire tout ce qu'il voulait » (Roscoe, 1902, pp. 33-34 ; 1911, pp. 65, 67).

Chez les Ovaherero, où les parents de jumeaux étaient également « sacrés », personne ne devait les approcher ou leur parler, au risque de mourir ; de même, « personne n'aurait osé maudire les jumeaux » ; le pillage rituel était exercé sur une grande échelle, sous la forme d'extorsions de dons. Au terme de l'exil qui lui était imposé, le père, encore couvert des vieilles peaux qu'il avait revêtues à la naissance des enfants, allait de maison en maison, obligeant les gens à abattre des animaux qu'il emportait ou à lui céder des bêtes vivantes qu'il ajoutait à ses troupeaux. Après avoir mis son village à contribution, il faisait le tour du pays, visitant les chefs qui n'osaient pas le mécontenter, car ils croyaient que cela leur coûterait la vie. La tournée se prolongeait pendant plus d'un an, et l'homme rentrait chez lui à la tête d'un troupeau et d'un cortège de domestiques chargés de dons (Dannert, 1880, pp. 112-113) ([Voir la note 6](#)).

Un exemple presque caricatural du pillage rituel consécutif à la naissance de jumeaux nous est fourni par les Dogon. Il suffit de la naissance de veaux jumeaux pour que les gens aient le droit d'extorquer d'importants cadeaux à leurs parents utérins (Griaule, 1948, pp. 234-235).

La « quête comminatoire » ([Voir la note 7](#)) des cadeaux se présente également chez les Ngombé, auprès desquels tous ceux qui rendent visite aux jumeaux doivent leur apporter quelque présent, le même pour chacun des deux. Quand les enfants auront sept mois, leur mère les conduira au village voisin et tous ceux auxquels elle rendra visite seront censés leur faire un don, de préférence en espèces (Wolfe, 1961, p. 81).

Chez les Luba du Congo, « quand les jumeaux ont suffisamment grandi, ils décident que leur mère doit aller voler pour eux. Elle ne doit pas cultiver la terre, ce qui, écrit Burton, met les gens en rage ; néanmoins, ils s'attendent à la voir voler toute la nourriture nécessaire aux jumeaux. D'habitude, ils comprennent son embarras, et quand elle s'approche de leurs potagers, ils regardent ailleurs. Si la mère ne vole pas pour leur entretien, les jumeaux menacent de se suicider, ou encore de se battre entre eux jusqu'à ce que la mort s'ensuive pour l'un d'eux ou pour tous les deux » (1961, p. 33).

De telles menaces, en mettant en rapport le vol maternel et la crainte de la violence, indiquent que le vol commis par la mère s'apparente au pillage rituel, inspiré, comme nous le savons, par la crainte d'un acte de violence accompli quand le danger de sang est imminent ([Voir la note 8](#)). D'autre part on constate parfois, en présence des jumeaux, cette interdiction des querelles qui est un des traits les plus fréquents de la *non-violence*, Le crieur nocturne qui avertit les Lele d'avoir à faire « natte à part » parce qu'un jumeau est apparu dans le village, ajoute la recommandation : « Que personne ne se querelle cette nuit ! » (Douglas, 1966, p. 152). En imminence de danger à cause de la présence d'un jumeau, on se prémunit contre tout risque en évitant à la fois l'acte sexuel et les actes de violence.

Chez les Cafres, un jumeau n'est pas battu par les autres enfants car cela porterait malheur. Ses parents ne le frappent pas non plus ; si l'enfant est turbulent, ils se contentent de lui mettre des cendres sur la nuque, ce qu'ils font également quand ils lui rasent la tête. La turbulence, comportant comme le travail des risques d'accidents, est mise sur le même pied que le rasage qui entraîne souvent des saignements. D'autre part, on s'adresse à un jumeau pour

réconcilier ceux qui se disputent, fait que les Cafres mettent en relation avec le don particulier de connaissance qu'ils prêtent à ces enfants, considérés presque comme des devins ; ils estiment qu'un jumeau donnera toujours la bonne réponse (Kidd, 1906, pp. 46-47). Nous savons toutefois que les fonctions de pacificateur et d'arbitre ne découlent pas directement de ces qualités intrinsèques mais de la « non-violence » ([Voir la note 9](#)).

La situation créée par la « non-violence », qui contraint les parents à obéir aux jumeaux au lieu de se faire obéir par eux, est rationalisée de la manière suivante par les Yacoma de l'Oubanghi. « Les parents de jumeaux, écrit un observateur, forment un groupe spécial et, contrairement à la coutume usuelle, ce sont eux qui doivent obéir à leurs enfants et les vénérer. Contrairement aux enfants ordinaires, les jumeaux deviennent des esprits ancestraux quand ils meurent, renversant ainsi les rôles normaux. Pendant leur vie ils peuvent être dangereux pour leurs parents et leurs frères » (Molet, 1965, p. 17). On voit comment une situation créée par la pensée magique, qui entre en contradiction avec les normes usuelles (dans le cas présent, les normes des rapports entre parents et enfants) et dont la raison n'est plus comprise (si jamais elle a été clairement perçue) fait appel à une rationalisation de caractère religieux, aux « esprits ancestraux » expliquant à la fois l'inversion du comportement des parents envers les jumeaux et le danger que ceux-ci présentent pour leurs proches.

D'autres faits soulignent l'assimilation des jumeaux aux êtres placés sous le tabou du sang. Chez les Nandi du Kenya, dit Hollis, la mère de jumeaux est placée dans la catégorie des hommes ayant tué un frère de clan : ces personnes restent « amères » et impures pour le reste de leur vie (Hollis, 1909, p. 68). Chez les Bambalang du Cameroun, le père de jumeaux reçoit les deux plumes rouges qui sont habituellement portées par un homme ayant tué un ennemi au combat, ou par le chasseur ayant abattu un léopard (Jeffreys, 1947, p. 192). Dans ces deux cas les parents des jumeaux sont associés à des meurtriers. Chez les Nyakyusa, la « médecine » pour les jumeaux est la même que celle pour un meurtre. « Ils sont un rejet de sang » (Wilson, 1957, p. 173).

À la cérémonie de puberté d'une jeune fille lunda (Congo) son père entre dans le cercle des femmes, pointe le doigt vers l'héroïne de la fête et demande : « Les jumeaux se portent-ils bien ? » Les femmes répondent avec effusion : « Oui ! Oui ! Très bien ! » (Turner, 1953, p. 21). Les jumeaux sont assimilés à une jeune fille pubère. Chez certaines tribus du Tanganyika, le père de jumeaux est le seul individu de sexe masculin autorisé à entrer dans la hutte où se tient la jeune fille pubère lors de son initiation (Frazer, 1911-1915, p. 24, citant Gouldsbury and Sheane, 1911). Chez les Dené d'Amérique du Nord, au père de jumeaux il est toujours interdit de toucher un ours ; la même défense est faite aux chiens (toujours impurs) et aux femmes en règles (Morice, 1910, p. 129). Le même auteur écrit : « Le père [d'une fille pubère] dené pensait certainement qu'il partageait l'impureté de sa fille, de même que le père de jumeaux se considérait comme impur après la naissance de ces derniers » (p. 975). Dans les deux cas a lieu une distribution de propriété. L'association avec l'impureté se voit aussi dans l'affirmation qui « se répète à

travers les générations », que « les jumeaux viennent du tas d'ordures ménagères » (Banen du Cameroun, Libéré, 1966, p. 82, citant I. Dugast, 1960).

Les Sukuma du Tanganyka reconnaissent les jumeaux et les sorciers au fait qu'après avoir été couchés sur des lits d'épines lors d'une initiation, ils présentent sur le dos des traces de sang (Cory, 1946, p. 172). L'association avec le sang se retrouve chez les Kwakiutl où les jumeaux sont dits être « des saumons » comme chez les Salish du Canada (Barnett, 1938, p. 134) : les saumons rappellent les enfants qui présentent des « envies » (Boas, 1921, p. 696 sq.), celles-ci étant considérées par divers peuples comme des marques de sang ([Voir la note 10](#)).

On voit parfois imputer aux jumeaux l'échec d'une opération, influence nuisible attribuée traditionnellement aussi aux femmes indisposées. Dans l'ancien Mexique, on croyait que l'eau d'une loge rituelle se refroidit à l'approche d'un jumeau, que la teinture de la laine, surtout en rouge, ne réussit pas et que la cuisson des gâteaux est ratée (Nuttal, 1897, p. 276). Ces superstitions survivent de nos jours au Nouveau Mexique : pour les Indiens de Laguna, si un pot se casse pendant la cuisson, si le pain ne cuit pas bien dans le four, C'est qu'un jumeau rôde dans le voisinage (Schiff, 1921, pp. 387-388) ([Voir la note 11](#)).

De cet ensemble de coutumes se rattachant au tabou du sang, il est légitime d'inférer que les jumeaux et leurs parents sont soumis aux prescriptions du tabou en tant que porteurs de danger sanglant. Il faut donc se demander pourquoi les jumeaux, qui ne présentent pas d'écoulements sanglants et ne se caractérisent ni comme meurtriers ni comme violateurs de tabou, sont considérés comme porteurs d'un danger de cette nature.

L'explication généralement avancée fait état de leur caractère « insolite » (p. ex. Hartland, Lévy-Bruhl, Cazeneuve) ; mais la naissance gémellaire n'est pas particulièrement rare et d'autre part ne suffit pas à rendre compte des divers comportements adoptés envers ces enfants. En général, d'ailleurs, l'explication par l'« insolite » n'est pas adéquate à un ensemble de phénomènes dont la manifestation la plus constante est la peur des règles féminines.

Néanmoins cette explication, sans doute à rejeter telle quelle, se révèle pertinente si, en entendant par « insolite » ce qui est contraire à la norme, on l'inscrit dans le contexte de la peur inspirée par l'accouchement ainsi que par les divers phénomènes ayant trait à la naissance. On sait que l'accouchement et la naissance sont considérés comme dangereux en raison du sang lochial qui se répand, du placenta, « cette chose de sang », et du sang dont est couvert le nouveau-né. Mère et enfants et à un degré moindre le père, qui est lui-même en danger, sont considérés comme dangereux.

Or la naissance des jumeaux est une complication de l'accouchement : une complication du même ordre que la naissance d'un enfant mort-né, qu'une naissance posthume, qu'une présentation anormale du fœtus, que la naissance de triplets, que l'avortement. Tous ces phénomènes hors de la routine de

l'accouchement normal participent, d'une manière plus aiguë qu'une naissance ordinaire, de l'effroi qu'inspirent les fonctions génératrices sanglantes de la femme, faisant appel à l'ensemble de mesures qui découlent du tabou du sang, appliquées avec une rigueur parfois extrême.

Chez les Nyoro, la naissance de jumeaux suscite, à un très haut degré, la condition de danger rituel d'une puissance particulière qui est appelée *mahano* et qui est provoquée aussi par l'inceste ou par d'autres comportements interdits. « Une naissance en tout cas donne lieu à l'état de *mahano*, écrit Beattie, et quand de plus il s'agit d'une naissance anormale, l'importance et le danger de l'événement en sont grandement accrus » (1960, p. 145-150). La même chose, presque dans les mêmes termes, est dite par l'ethnographe des Lango au sujet du *jok* : or les jumeaux sont appelés chez ce peuple « enfants de *jok* » ([Voir la note 12](#)), et le même état de *mahano* ou de *jok* se constate dans un autre cas de naissance anormale, la présentation par les pieds (Hayley, 1947, p. 3).

Un tel enfant est dit par les Lango être un *ajok*, un sorcier, tout comme un incestueux (v. supra, p. 39). (On se souviendra, à propos d'enfants anormalement nés, du chamane groenlandais, devenu tel parce que né avec le placenta enroulé autour du cou.) Comme chez les Lango et les Nyoro, chez les Nigériens du Delta la présentation par les pieds était considérée comme tout à fait pareille à la naissance gémellaire et la mère était envoyée à la « ville des jumeaux » (Leonard, 1906, p. 461). Les Bangwa appellent du même terme, *befak*, tant les jumeaux que les enfants dont la présentation lors de l'accouchement est anormale ou qui naissent avec une membrane autour du cou ou encore qui ont six doigts ; en fait, dit l'auteur, « tous ces enfants qui présentent des anomalies physiques et, plus tard, psychologiques » (Brain, 1969, p. 216). Chez les Banyamwezi, les jumeaux et les enfants nés les pieds en avant ont également le premier rang dans le culte des ancêtres (Bosch, 1930, p. 119). Selon von Tschudi, les Péruviens offraient les jumeaux et les enfants nés par les pieds aux êtres surnaturels, et enterraient leurs corps dans leurs maisons ([Voir la note 13](#)).

M. Wilson écrit : « La naissance de jumeaux est un événement effrayant pour les Nyakyusa. Les parents de jumeaux et les jumeaux eux-mêmes sont *abipasya*, c'est-à-dire « les effrayants », considérés comme très dangereux pour leurs apparentés, pour leurs voisins et pour le bétail, provoquant, si quelque contact a lieu, la diarrhée et l'enflure des jambes. Les parents sont donc placés en ségrégation et l'on effectue un rituel complexe qui concerne un large cercle de voisins, d'apparentés et aussi le bétail de la famille. Naturellement, les enfants sont mis en ségrégation avec leur mère, mais le danger provenant des parents est plus souligné que celui qui provient des enfants. *Ilipasa* est le mot couramment employé pour « jumeaux », naissance gémellaire, mais se traduirait mieux par « naissance anormale », puisqu'on l'emploie aussi à l'égard d'un enfant né les pieds en avant, de même que pour les naissances multiples et le même rituel est effectué quel que soit le type de *ilipasa* » (Wilson, 1957, p. 152).

La naissance de jumeaux en tant que complication de l'accouchement est donc assimilée aux autres formes anormales d'un processus, la parturition,

déjà par soi-même effrayant. Le danger qu'elle est censée constituer est de même nature que celui de l'accouchement normal ; mais comme il apparaît plus menaçant dans le cas de naissances doubles ou multiples, il produit des effets non seulement plus vastes, mais parfois qualitativement différents de ceux qui se manifestent lors d'un accouchement ordinaire.

Comme lors de l'accouchement normal, mais avec plus d'intensité, l'impureté sanglante investit la mère, dont le corps a été le théâtre du phénomène redouté, rejaillit sur le père et naturellement émane également des enfants. Le danger que représente l'impureté est apte à se transmettre à tous les apparentés par les liens de l'interdépendance (ainsi qu'aux voisins, disent les Nyakyusa, parce que ceux-ci ont souvent mangé avec les parents) et parfois aussi au bétail. L'impureté des jumeaux ne s'épuise pas avec leur naissance : nous avons déjà vu que les enfants nés après les jumeaux ne sont pas traités comme les autres enfants, mais comme s'ils avaient reçu un résidu ou un reflet de l'impureté s'attachant à leurs aînés. Ainsi, chez les Banyamwezi, le deuxième enfant né après les jumeaux reçoit le nom de *Mhoja* qui indique un statut particulier lié à la *non-violence* (Bosch, 1930, p. 119). Chez les Bori une fillette née entre deux couples de jumeaux avait, écrit Tremearne, « autant de pouvoir que n'importe lequel d'entre eux. Son père, avant de partir pour la guerre, ne manquait jamais de frotter sa main droite sur sa tête, afin d'en recevoir une protection » (1915, p. 34). Chez les Irigwe du Nigeria, l'enfant né après les jumeaux est appelé « l'excrément de la gémellité » et est « un bon jumeau » (Sangree, 1971, p. 68).

Les matériaux indiquent donc, avec toute la clarté désirable, que la naissance de jumeaux est ressentie comme une complication inquiétante de l'accouchement. Cela est tout à fait en accord avec les comportements montrant la peur de l'accouchement, du sang des menstrues et du sang en général, en accord aussi avec l'impureté qui s'attache aux nouveau-nés, entraînant des rites de purification pour eux et pour leurs mères. Rites qui rejoignent ceux effectués à la puberté des filles et à leur défloration au mariage et, d'un autre côté, les rites dits « d'initiation » des adolescents des deux sexes, qui ont, du moins à l'origine, le but de protéger les mâles des dangers sanglants inhérents à la vie sexuelle.

Ces faits auxquels il faut ajouter la ségrégation menstruelle, forment le contexte dans lequel s'explique la peur des jumeaux ; ils sont abondamment attestés par l'ethnographie mais les ethnologues semblent souvent atteints par une sorte d'incapacité de penser globalement et de tenir compte des relations que les faits soutiennent avec les faits du même ordre. La naissance gémellaire, par exemple, n'est pas vue en rapport avec les autres naissances auxquelles elle est assimilée ; le problème de la peur qu'inspirent les jumeaux n'est pas étudié en rapport avec les autres manifestations de peur des fonctions génératrices féminines telles que la crainte de l'accouchement et des menstrues. Depuis la rupture avec les principes évolutionnistes, ce phénomène de « scotomisation », qui fait l'obscurité sur un ensemble de faits pour n'en laisser en lumière qu'une parcelle, et qui atteint la forme la plus aiguë chez Lévi-Strauss (Makarius, 1973 c, p. 25), mutile la vision de la plupart des ethnologues.

Ainsi, à « l'anormalité » de la naissance gémellaire par rapport à la routine normale de l'accouchement, les ethnologues substituent souvent une « anormalité » qui est le fruit de leurs élucubrations. Pour Schapera, par exemple, la situation particulière des jumeaux proviendrait du fait que deux individus auraient des personnalités identiques (1927, pp. 134-137 ; cf. avec les observations de Jeffreys, 1963, p. 98). Pour Turner, « la gémellité présente le paradoxe que ce qui est physiquement double est structurellement un, et ce qui est mystiquement un est empiriquement deux » (1969, p. 45). Le meurtre de l'un des jumeaux ou des deux « permettrait de résoudre un tel paradoxe » (p. 46). Ayant ensuite rappelé le second « paradoxe » de la naissance gémellaire, soit que « ce qui est bon en théorie (la fécondité féminine) serait mauvais dans la pratique » (p. 39), l'auteur examine les diverses autres solutions adoptées par les sociétés afin de se libérer de l'obsession torturante de « l'unicité et de la pluralité des jumeaux » (*ibid*).

De son côté, le « structuraliste » imagine une représentation encore plus byzantine. Le problème gémellaire consisterait en cela que les jumeaux représentent « un homme et son double » (P. Smith, 1965, pp. 299-300). Inutile d'ajouter que de telles formules, n'ayant rien de commun avec les réalités de l'ethnographie, n'ont pas la moindre chance d'expliquer les comportements suscités par la naissance de jumeaux.

Si la peur qu'inspirent les jumeaux doit être considérée en relation avec l'ensemble des craintes que suscitent la parturition et ses anomalies, cette peur n'est pas sans s'accompagner d'idées qui viennent la renforcer : par exemple de la croyance, répandue dans les sociétés tribales et survivant dans certaines sociétés historiques, que lorsque les jumeaux sont de sexe différent, ils ont accompli une sorte d'inceste prénatal dans le sein de leur mère. Ils s'investissent ainsi de l'horreur que l'inceste inspire, de la crainte qu'on en éprouve, et du pouvoir magique qui s'en dégage ; mais cet ensemble de sentiments qu'inspirent les jumeaux incestueux ne se différencie que par son intensité des sentiments qu'inspirent les jumeaux de même sexe. Chez les jumeaux « incestueux », cette propriété d'être dangereux, qui provient de l'inceste, s'ajoute au danger de même nature qui leur est déjà inhérent à cause de leur naissance gémellaire. La crainte qu'ils inspirent, comme les autres caractéristiques qu'ils possèdent en tant que jumeaux, se trouvent exaltées par cet effet de somme, tout en restant qualitativement pareilles aux caractéristiques des jumeaux de même sexe ([Voir la note 14](#)).

Les témoignages de la croyance à l'inceste des jumeaux sont nombreux et viennent de diverses parties du monde. Plutarque écrit qu'Isis et Osiris avaient eu des rapports sexuels dans l'obscurité du ventre maternel. Chez les Tswana d'Afrique du Sud, les jumeaux et l'inceste sont désignés d'un même terme, *botlohodi*, mot qui présage de grands malheurs (Schapera, 1949, p. 112). Chez les Nsob, les jumeaux ne sont pas soumis aux règles qui restreignent le mariage (Jeffreys, 1947, p. 193). Les Yurok de Californie expliquaient le meurtre d'un des jumeaux en disant que si on les avait laissés vivre tous deux, ils

auraient pu devenir incestueux (Kroeber, 1925, p. 45). La fillette est toujours tuée.

Chez les Nagas de l'Inde, les jumeaux différents sont parfois considérés comme fiancés. On les tient pour maléfiques et ils sont mis à mort. Les parents restent souillés pendant un an (Sumner and Keller, 1927, III, p. 1896, citant Wilken). À Madras, on mariait ensemble les deux enfants et on les abandonnait ensuite dans la jungle (Thurston, 1912, p. 54). En Mélanésie, où les jumeaux de même sexe étaient épargnés, ceux de sexe différent étaient tués « pour avoir violé la loi d'exogamie des consanguins » (Fison 1892, p. 693). Il en allait de même dans le détroit de Torrès (Durrad, 1940-41, p. 86). En Nouvelle-Bretagne, on trouve pour le meurtre de ces jumeaux la même explication que donne Fison (Danks, 1889, p. 292). Aux îles Nauru, seul le garçon était tué, pour la même raison (Sumner and Keller, *ibid.*, citant Brandeis).

Les Nabaloi des Philippines ont la croyance qu'un des jumeaux est fils d'un esprit malveillant, l'*ampasit*, né de l'inceste d'un frère et d'une sœur. Si le jumeau n'épouse pas sa jumelle, l'*ampasit* se met en colère et le tue (Moss, 1920, p. 273). Dans l'ancien Japon, on considérait sage de ne pas séparer les deux enfants dans la vie, mais leur mariage restait sans progéniture (Pfoundes, 1882, p. 224).

Chez les Balinais, d'après Wilken, les jumeaux de sexe différent étaient considérés comme fiancés et étaient mariés dès que leur âge le permettait. L'auteur ajoute que bien que la coutume soit tombée en désuétude, ils sont toujours désignés par un terme signifiant « jumeaux fiancés » (Sumner and Keller, 1927, II, p. 1573).

Cependant une étude d'intérêt exceptionnel due à l'ethnographe américaine Jane Belo, indique que les mariages entre jumeaux étaient encore pratiqués à Bali dans des temps récents. Sans être obligatoires, ils semblaient être admis.

J. Belo raconte les faits dont elle a été témoin en 1933, quand des jumeaux de sexe différent naquirent dans la hutte d'un couple de paysans du village de Sukawana (1935, p. 483 sq.). Cette naissance fut considérée comme un désastre pour la communauté. En pleine nuit, les hommes furent alertés et se réunirent dans la maison commune pour prendre les mesures exigées par la situation. Les vieillards déclarèrent que non seulement la famille, mais tous les cent soixante-quinze hommes du village étaient en état d'impureté. La hutte fut démontée et reconstruite hors du village, aux abords du cimetière. Cinquante hommes, logés dans un abri hâtivement construit, s'y transférèrent afin de protéger les exilés contre les dangers du terrain impur, hanté par des esprits malfaisants. Tous les temples furent fermés et la fête annuelle fut renvoyée.

Au terme de l'exil, qui dura un mois et sept jours, la hutte qui avait abrité la famille fut rituellement incendiée et l'incendie fut répété deux autres fois, en détruisant par le feu deux huttes factices. Les parents durent offrir une grande fête comportant de nombreux sacrifices et se soumettre à des purifications. Un magicien accomplit le rite suivant : prenant deux cônes de riz, qui avaient été unis par une cordelette, il trancha celle-ci après avoir coupé le sommet de chaque cône. Ce rite montre bien que le danger émane du lien entre les deux enfants et que c'est un tel lien qu'il s'agit d'annuler. Les dieux eux-mêmes

étaient considérés comme souillés. Leurs statues furent portées en procession à travers les montagnes et déposées pour un temps dans un autre temple, afin de les purifier.

D'après J. Belo, ces paysans ne semblaient pas partager la croyance que les jumeaux étaient déjà mariés dans le sein de leur mère, mais ils savaient que s'ils parvenaient à survivre ils auraient pu se marier ensemble. « Les gens ordinaires savent que de tels jumeaux peuvent se marier entre eux. » Cela me fut dit partout, par toutes sortes de gens, précise-t-elle. Elle note la coutume de séparer les jumeaux tout de suite après la naissance, afin qu'il leur soit plus facile de se marier ensemble quand ils seront d'âge de le faire ; d'autre part, elle remarque qu'un tel mariage implique la monogamie et que, pour cette raison, il est peu prisé par les jumeaux masculins.

L'auteur souligne la similitude entre les rites accompagnant la naissance de jumeaux de sexe différent et ceux qui sont pratiqués lors d'un mariage incestueux. Dans les deux cas on ordonne le bannissement, on célèbre des fêtes sacrificielles et on purifie les effigies des dieux (1935, pp. 508, 518, 514 sq.).

L'inceste prénatal des jumeaux ne peut être considéré comme une croyance isolée, mais comme une représentation qui prend forme sous l'effet conjoint de la peur des jumeaux et de la peur de l'inceste, qui sont des craintes de même nature. L'image des bébés accouplés dans le sein maternel intensifie l'effroi déjà suscité par les jumeaux de même sexe. De plus, ces peurs ont pour terrain une conscience angoissée de la consanguinité, dont les jumeaux présentent une expression particulièrement troublante.

Que la coexistence du garçon et de la fille dans le sein maternel soit vue comme un état de proximité suspect ou comme un accouplement effectif, la croyance attribuée à ces nouveau-nés une sorte d'histoire prénatale, apte à conditionner leurs comportements et conditionnant les comportements des autres à leur égard. L'enfant serait déjà doué de volition au cours de sa vie intra-utérine, et les anomalies de la naissance ne seraient pas dues à des accidents physiologiques, mais à la volonté de ceux qui vont naître. Celui qui a le cordon ombilical autour du cou se l'est mis lui-même, les prématurés sont impatients de venir au monde, les naissances sont multiples quand les bébés ont voulu naître en nombre, l'enfant qui se présente par les pieds, donc en position inversée, commet déjà un acte de sorcellerie, etc. De tels enfants seraient vus comme déviant de la norme voulant qu'un bébé se présente par la tête, qu'il ne naisse qu'un enfant à la fois, qu'il n'y ait pas de complications, d'accidents ou de malformations. La négation de la norme, surtout dans les cas où il en résulte de l'impureté, est assimilée à la violation de tabou. En effet, dans les mythes d'Amérique du Nord et du Sud et d'autres aires ethnographiques, les héros violateurs sont souvent des jumeaux ; nous verrons plus loin par de nombreux exemples qu'une « naissance impure » constitue une prédestination à violer les tabous, faisant de ces enfants des violateurs en puissance.

Violateurs d'un type particulier, non par leurs actions mais par leur état, les jumeaux présentent une qualité native, une tare originelle, qui les marque du sceau de l'impureté et aussi du sceau de la violation, de sorte qu'ils se situent à la fois parmi ceux qui se trouvent sous le tabou du sang pour des raisons naturelles, comme les femmes en règles, et parmi ceux qui s'y trouvent pour leurs actes violateurs.

Cela suffirait déjà à expliquer pourquoi le caractère dangereux des jumeaux s'accompagne des deux caractéristiques, l'ambivalence et l'efficacité magique, qui dénotent la *surdétermination* subie par le danger de sang. Car il n'est pas évident que toute impureté sanglante devienne automatiquement, de force dangereuse qu'elle est toujours, une force agissant aussi en sens bénéfique, donc ambivalente. Cependant, à ces observations sur le caractère non passivement impur mais activement violateur reconnu aux jumeaux, qui pré-suppose que leur pouvoir soit aussi bénéfique, il faut ajouter une considération d'un autre ordre, fonctionnelle, d'ailleurs évidente : l'attribution d'un pouvoir bénéfique aux jumeaux est nécessaire pour permettre leur survie et leur intégration au groupe. En effet quand ces enfants sont mis à mort, quand ils sont cloîtrés ou bannis, seul leur aspect maléfique est vu, il n'y a pas d'ambivalence ; mais quand on s'accommode de leur présence, quand ils sont tolérés, ou afin qu'ils le soient, la notion de leur pouvoir bénéfique se fait jour, sans pour cela effacer leur pouvoir maléfique (d'où l'ambivalence), ni la crainte qu'ils inspirent. Cette notion du pouvoir bénéfique de l'impur n'est pas inventée *ad hoc*, au bénéfice des jumeaux : nous savons que la valence bénéfique de l'impur est inscrite dans le patrimoine de croyances et de coutumes des peuples tribaux.

La documentation sur les pouvoirs magiques des jumeaux est abondante. Pour beaucoup de peuples, ils sont « des magiciens nés » (comme chez les Kpelle d'Afrique, Frazer, 1938, p. 195). En Guinée française, écrit Camara Laye, « ils sont quasiment sorciers » (1953, p. 96). Divers peuples leur prêtent le don de seconde vue : il en est ainsi des Dogon, par exemple, qui sont d'avis, toutefois, que ces qualités naturelles se perdent à la puberté (Paulme, 1940 *a*, p. 452).

Chez les Ntem du Cameroun, ils sont censés prévoir les raids ennemis et empêcher la maladie d'arriver au village (Jeffreys, 1947, p. 193). Chez les Lele du Kasai, le fait d'être père de jumeaux prouve, dit-on, la vocation de devin d'une manière plus décisive qu'un rêve ou que d'avoir été choisi par les esprits. Des rites concernant la chasse et la fertilité sont propres aux devins jumeaux. La mère acquiert la voyance : avoir engendré des jumeaux est la seule circonstance permettant aux femmes lele d'accéder aux fonctions rituelles (Douglas, 1959, p. 389 ; cf. 1963 *a*, p. 212). Les Ngombe du Congo leur attribuent également la voyance ([Voir la note 15](#)), ainsi que le pouvoir de guérir certaines maladies de la peau simplement en passant la main sur la partie atteinte (Wolfe, 1961, p. 81). Dans la zone de Bougouni (Soudan français), on demande sur les « autels de jumeaux » de bons accouchements et la guérison des malades (Pâques, 1954, pp. 71-72).

Les jumeaux sont souvent mis en relation avec la pluie (Junod, 1936, II, p. 394). Leur naissance (comme des fausses couches ou l'enterrement dans un endroit non humide d'enfants morts avant d'être purifiés) est censée causer la sécheresse et provoquer des vents brûlants (p. 272). Comme les Thonga, les Baronga accomplissent le rite de pluie qui consiste à déterrer le cadavre d'un jumeau s'il a été enterré dans le sable. C'est la mère qui prend la tête de la procession des femmes allant accomplir cette besogne. Parfois on se contente d'arroser la tombe d'un jumeau (p. 274).

À Bougouni on croit qu'il va pleuvoir quand un de ces enfants vient à mourir (ou un père ou une mère de jumeaux) ou encore quand il est circoncis (Pâques, 1954, pp. 71-72). Les Ngombe craindraient une pluie qui ne finirait plus de tomber si les rites prescrits lors de la mort d'un jumeau étaient négligés. (Wolfe, 1961, p. 82). La vieille coutume d'exposer les jumeaux a été relevée par Tauxier chez les Bambara, où le chef du village avait fait exposer des enfants de quatre à cinq ans en plein soleil, jusqu'à ce que la pluie finisse par tomber ; l'auteur a pu observer trois cas d'exposition, suivis par la pluie (1927, pp. 206-207) ([Voir la note 16](#)). Les Kwakiutl prêtent aux enfants jumeaux le don de faire tomber à volonté la neige et la pluie, et à leurs parents celui de faire se lever les vents et « d'absorber » le brouillard (Boas, 1921, p. 631, 635).

D'autres exemples révèlent le rapport qu'on présume exister entre le pouvoir magique des jumeaux et la fertilité des champs. Chez les Basonga, avant de procéder aux semailles, on demande aux jumeaux de bénir les semences et leur mère doit semer avant tous les autres (Roscoe, 1915, p. 235). Chez les Thonga, une jumelle est désignée pour conduire la procession des femmes allant débarrasser les plantes des insectes nuisibles (Junod, 1936, II, p. 394). Ces deux exemples illustrent deux formes diverses de pensée magique. Quelle que soit la raison pour laquelle on demande à la mère de jumeaux de semer avant les autres et à ses enfants de bénir les semences, l'idée que l'on désire voir la terre suivre l'exemple de cette femme et porter des fruits doubles comme elle l'a fait, ne peut être absente ([Voir la note 17](#)). Ce serait donc là un cas de magie imitative, alors que le second exemple relève de la magie impure, violatrice : la jumelle est assimilée à la femme en règles qui détruit la vermine à cause de l'impureté qu'elle représente.

Un autre emploi magique des jumeaux est la tâche de donner la victoire à la guerre. Les Cafres, chez lesquels les jumeaux n'étaient pas considérés avec faveur, avaient l'habitude de faire précéder l'armée par un jeune jumeau, dont la jumelle, restée au logis, accomplissait certains rites. Ces pratiques étaient censées assurer le succès des combattants (Kidd, 1906, p. 60). Les Navaho employaient comme « médecine » contre l'ennemi un fœtus de jumeau, extrait du ventre d'une femme enceinte de jumeaux de sexe différent, tuée dans ce but (Hailé, 1938, pp. 201-205) ([Voir la note 18](#)). Chez le même peuple, « les sorciers s'efforcent de tuer les jumeaux qui sont de sexe différent. Ils leur coupent la tête et en extraient le cerveau. Ensuite, ils parlent à travers ces crânes et cela leur permet d'obtenir tout ce qu'ils veulent... Un sorcier qui possède une telle tête sera toujours riche. À travers ces têtes il peut demander aussi la pluie et de l'argent, du bétail, des chevaux, des moutons, etc. Il les obtiendra toujours » (Bailey, 1950, p. 95, citant un manuscrit de Hill). Nous avons là l'indication que les jumeaux sont censés donner la prospérité, les biens matériels.

Les jumeaux dogon sont liés au commerce et à son signe monétaire, les cauris, qu'ils portent en pendentif sur la poitrine. Ils sont réputés réussir mieux que quiconque les affaires qu'ils entreprennent. « L'on répugne à traiter avec eux, écrit Griaule, dans la certitude où l'on est que tous les avantages leur sont accordés... Il ne faisait aucun doute pour personne que les biens des jumeaux se multiplient beaucoup plus vite que ceux des autres... Cette propension à la réussite gagne leurs proches, en particulier les mères de jumeaux qui font au marché les meilleures affaires... Le jumeau, concernant les affaires commerciales, est considéré comme exerçant une dangereuse attraction sur les richesses... »

Pour l'interlocuteur dogon de Griaule, la « propension à la réussite » des jumeaux et leur relation avec le commerce proviendraient de « cette égalité des jumeaux qui donna naissance à celle de l'échange » (Griaule, 1948, pp. 234-235) ([Voir la note 19](#)) ; mais dans le contexte que nous avons indiqué (et en laissant de côté l'absurdité sociologique d'une telle notion de l'origine de l'échange) il apparaît clairement que la réussite des jumeaux dans les échanges est un effet du pouvoir magique qui leur est attribué, pouvoir qui se manifeste dans l'activité commerciale comme dans n'importe quelle autre forme d'activité. Une croyance générale a pris, chez les Dogon, une forme particulière, donnant lieu à des coutumes spécifiques, comme les rites des jumeaux sur la place du marché.

Le pouvoir magique des jumeaux, dont nous connaissons l'origine, porte donc à leur attribuer la voyance, le don de guérir, le contrôle du temps et de la pluie, la faculté de donner la chance à la chasse, la victoire à la guerre et d'accroître les richesses : ces bienfaits précisément qui répondent aux besoins et aux désirs des membres du groupe et que la violation de tabou est censée procurer.

Porteurs de dons et de bienfaits magiques, les jumeaux sont cependant redoutés comme porteurs de malchance et de mort. Ainsi que le disent les Banen du Cameroun, ils apportent à la fois des bonheurs et des malheurs (Libéré, 1966, pp. 79-80) ([Voir la note 20](#)). Nous avons précisé les origines de l'ambivalence qui s'attache à leur personne et à leurs pouvoirs, ainsi qu'aux croyances dont ils sont l'objet, aux sentiments qu'ils inspirent, aux comportements que l'on observe à leur égard. Rappelons que le caractère de danger qui les marque ne doit pas être confondu, comme on le fait trop souvent, avec le caractère maléfique provenant de l'ambivalence. Car les jumeaux, comme tout être ou objet dans le même rapport avec le tabou du sang, restent dangereux même quand c'est le côté bénéfique de leur nature ambivalente qui vient en évidence.

Une des manifestations les plus communes de cette ambivalence est le fait que certains peuples les accueillent fort mal, alors que chez d'autres ils sont les bienvenus. « Tandis que dans une tribu ils sont mis à mort, dans d'autres leur arrivée est regardée comme un grand bonheur », écrit Junod (1936, II, p. 393). L'étude de Jeffreys sur les jumeaux chez les Bamenda et d'autres peuples

du Cameroun montre que ces deux attitudes opposées se retrouvent chez des groupes fort proches les uns des autres.

Les jumeaux sont considérés comme bienfaisants par les Wum, les Befang, les Nsungli, les Anyang, les Ntem ; chez les Wante la mère reçoit des cadeaux « à cause de la bonne chance venue au village avec la naissance des jumeaux ». Dans d'autres tribus ils sont accueillis avec hostilité ; nous avons vu que chez les Ambele il est « interdit » d'avoir des jumeaux et que l'un d'eux est étouffé. Le plus souvent, toutefois, même quand les jumeaux sont accueillis avec faveur, une note de crainte est toujours perceptible ; souvent, au Cameroun, on les garde enfermés à l'intérieur d'un enclos spécialement aménagé ; presque toujours on procède, avec l'isolement des enfants, à quelque rite de purification ou de rachat, tendant à éloigner le danger inhérent à leur naissance (Jeffreys, 1947, p. 192 sq.).

Chez les Salish du Canada les jumeaux et leurs parents devaient vivre isolés dans la forêt pendant un an ou plus. Cependant, leurs amis leur demandaient quelque faveur surnaturelle, suggérée par la « touche de sacré » (*the touch of sacred*) qui les entourait (Barnett, 1938, p. 134).

Une manifestation de l'ambivalence qu'inspirent les jumeaux se voit par exemple dans l'ensemble des coutumes accompagnant leur naissance chez les Bakitara. La peur qu'ils éveillent est manifeste : l'accouchement doit se dérouler en silence et parents et enfants devront rester à l'écart pendant deux ans. Cette période écoulée, les parents semblent être devenus les détenteurs d'une bénédiction particulière ; quand ils rencontrent un de leurs proches, par exemple, ils lui crachent dans la main, et celui-ci se frotte le front avec cette salive « car cela porte bonheur ». Les grands-parents maternels, après avoir rituellement rasé la tête de leur fille et de ses enfants, vont porter cette bénédiction dans les *kraals* amis.

Ces grands-parents maternels, toutefois, avaient été informés de la naissance des jumeaux par un messenger entré furtivement dans leur hutte pour y placer en silence des emblèmes significatifs : une aiguille pour la fille et un couteau pour le garçon. Sa mission accomplie, toujours en silence, il prenait la fuite, se hâtant de disparaître car s'il avait été attrapé il aurait été malmené et aurait même risqué d'être mis à mort. Les grands-parents en effet s'écrient symboliquement – « Si nous t'avions pris, nous t'aurions tué ! » (Roscoe, 1923 a, p. 252). Un tel traitement du messenger indique qu'il est chargé d'apporter une nouvelle néfaste (*ibid.*) ([Voir la note 21](#)).

La même ambivalence se note chez les Luba. « Les jumeaux sont les bienvenus et en même temps ils sont craints : on les appelle « enfants de malheur » et pourtant on parle d'eux comme d'une bénédiction spéciale (Burton, 1961, p. 32). Chez les Lunda, « les jumeaux et leur mère ont le droit de porter un cercle de craie blanche autour de l'œil droit et un cercle de craie rouge autour de l'œil gauche » (Turner, 1953, p. 48 ; 1969, p. 61) ([Voir la note 22](#)). Les peintures rouges et blanches ont une signification symbolique opposée.

Étant un concept qui réunit des opposés, l'ambivalence tend à se décomposer en deux notions antithétiques. On dira par exemple que les jumeaux sont dangereux pour les gens du village mais portent chance à leurs parents. Ou, comme chez les Indiens Teton, qu'ils sont chanceux, mais que leur mère sera

infortunée (J. O. Dorsey, 1894, p. 482). Ou encore qu'un jumeau est attaché au parent du même sexe et hostile à l'autre (croyance enracinée, par exemple, chez les Moundang. V. Adler, 1973, pp. 167, 176), ou inversement. À Bali, on affirme que la naissance de jumeaux de sexe différent déplaît aux gens de la localité mais rend heureux les parents, qui comparent leur jumeau à un roi emportant son épouse hors du sein maternel et y voient le présage d'une heureuse destinée (Belo, 1935, p. 509).

J. Belo nous offre des exemples particulièrement révélateurs de la polarisation de l'ambivalence des jumeaux sous l'effet de la différenciation de la société en classes ou en castes.

L'hindouisation de Bali, entraînant la division de la population en quatre castes, a eu des répercussions sur la question des jumeaux de sexe différent. L'idée s'est répandue qu'une telle naissance représente un présage favorable si elle se produit au sein d'une famille des trois castes supérieures, alors qu'elle est de mauvais augure chez les Sudra. Dans le premier cas, elle annonce une récolte abondante de riz, la prospérité générale, l'enrichissement du roi et du peuple ; dans le second, elle laisse prévoir un désastre pour les cultivateurs, entraînant la famine et des pestilences.

De même, le mariage de ces jumeaux (désignés d'une expression signifiant « jumeaux-époux-épouse »), considéré comme portant bonheur aux enfants de haute caste, est parfois défendu aux Sudra, comme constituant, dans leur cas, une souillure trop grave. C'est aussi un excellent signe pour les trois castes dominantes si le garçon est né le premier et s'il n'y a qu'un seul placenta, mais ces faits sont dits défavorables pour les membres de la caste inférieure. On va jusqu'à considérer que l'homme qui a engendré ces enfants s'est rendu coupable d'un affront au *raja* ([Voir la note 23](#)).

De telles croyances, évidemment profitables aux classes supérieures, alors qu'elles aggravent encore l'avalissement des Sudra, s'accordent sans doute aux traditions et aux coutumes incestueuses des classes dominantes. Mais s'il est vrai que l'inceste, comme on le verra par la suite, est parfois admise dans les hautes classes et condamné chez les gens du commun, il n'en reste pas moins ambivalent et dangereux chez les uns comme chez les autres, aussi bien quand il est admis que quand il est condamné. Il en irait de même pour les jumeaux « incestueux » si l'ambivalence qui est la leur ne se polarisait pas sous la pression de l'extrême différenciation sociale : les jumeaux, ambivalents parce qu'investis de la force en même temps maléfique et bénéfique conférée par la naissance « impure » et par l'inceste, sont dits porter bonheur chez les riches et porter malheur chez les pauvres ([Voir la note 24](#)).

L'analyse qui a permis de résoudre dans ses divers aspects le problème des jumeaux, permet de répondre à une question souvent posée, celle de savoir pourquoi de nombreux mythes ont des jumeaux pour héros.

Parmi tous les humains, les enfants de naissance impure sont les seuls à recevoir, de naissance, les pouvoirs magiques. Cela suffirait à qualifier les

jumeaux pour le rôle de héros mythiques, mais il y a plus : cette naissance les destine au rôle qui est le sujet privilégié des mythologies, le rôle de l'audacieux qui, méprisant les dangers, violant les interdits, défie les divinités et leur arrache les biens qui feront le bonheur des hommes. C'est le mythe archétypal, vraisemblablement la souche des autres mythes.

Mais l'action qu'il raconte est, par définition, geste individuelle, et les jumeaux, par définition également, sont deux et non un, comme l'exigerait la logique de la violation. On touche là à une contradiction, car le même ensemble d'idées qui prédestine les jumeaux à la violation, exige que celle-ci soit le fait d'un seul individu. À cette difficulté, la pensée mythisante offre deux réponses : soit elle considère les deux jumeaux comme étroitement associés, formant un seul être, soit elle entreprend de les dissocier. Peut-être pour cette raison l'on voit se manifester avec ampleur, sur le plan mythique, le processus de dissociation de l'ambivalence des jumeaux, dont nous avons déjà vu des exemples au niveau de la vie courante.

Dans sa dualité, la gémellité offre à cette dissociation un support privilégié : les jumeaux sont détachés l'un de l'autre et acquièrent des caractéristiques différentes et à la limite antithétiques. Nous voyons la dissociation se manifester à des degrés divers, forgeant des couples de héros violateurs, jumeaux mais non égaux, car l'un apparaîtra comme plus impur que l'autre, donc comme apte à prendre sur lui la part d'impureté s'attachant à l'autre enfant. Dans le « Mythe des Jumeaux » des Winnebago, par exemple, ceux-ci sont nés tous deux du cadavre d'une femme assassinée par son beau-père ; mais alors que l'un est gardé et élevé par le père, l'autre est jeté aux ordures, fait qui surcharge encore son impureté ([Voir la note 25](#)). Il survit et sera rebelle et audacieux, entraînant constamment son jumeau, relativement docile, dans des entreprises défendues et violatrices (Radin, 1948, p. 137 sq.). Ceci montre bien la relation entre la naissance impure et la propension à violer les tabous, puisque l'initiative de désobéir et d'enfreindre les interdits part toujours de l'enfant qui a été jeté aux ordures, circonstance qui vient aggraver le caractère déjà doublement impur de la naissance jumelle et posthume. On constate que les mythes semblent vouloir accentuer le caractère impur de ces héros par d'autres circonstances impures relatives à leur naissance : les jumeaux font partie d'un groupe de triplets ou de quadruplets, ils sont nés du sang répandu de leur mère, du cadavre d'une femme assassinée, d'un placenta jeté aux ordures, ou encore l'un d'eux déchire le sein de sa mère et la tue en venant au monde. La relation qui se manifeste ainsi entre la violation d'interdit et l'impureté explique pourquoi tant de mythes de héros violateurs ont pour protagonistes des jumeaux et confirme que la clé du prétendu « mystère » ethnologique des jumeaux est bien le stigmate d'impureté sanglante qui les marque à cause de leur naissance.

Dans le mythe des jumeaux winnebago, comme dans ceux du même type, nous ne trouvons qu'un début de dissociation, ou une dissociation partielle, de l'ambivalence. D'autres mythes, poussant plus loin le processus de dissociation, opposent à un héros bienfaisant un frère jumeau malicieux, qui en contrarie les bonnes actions : les Indiens Micmac et Malécites, par exemple, opposent à Gluskape un jumeau malfaisant né de l'aisselle de sa mère, appelé « Loup » (Malsum) (Speck, 1915, p 9, n. 2).

Le processus de dissociation reste généralement partiel, parce qu'il se heurte au fait que le mythe représente des héros violateurs (*tricksters*), donc nécessairement ambivalents et tissés de traits contradictoires. Les Iroquois, toutefois, ont le mythe de Yoskeha et Tawiskara, l'un étant l'opposé de l'autre. Tawiskara en venant au monde a déchiré le sein de sa mère. Il crée des monstres et fait le mal, tandis que Yoskeha, héros bienfaisant, crée toutes les choses. Les deux frères se battent en duel, Tawiskara est mortellement blessé et devient roi des morts (Brinton, 1876, p. 183 ; *infra*, pp. 250-251) ([Voir la note 26](#)).

Dans le cas iroquois, on voit les jumeaux mythiques polariser chacun en soi un élément de l'ambivalence, l'un concentrant en sa personne tout le bien, l'autre tout le mal, la gémellité retenant le lien entre deux êtres qui représentent une seule et même personne. Dualisme qui, dans les religions historiques, trouvera son expression dans les figures de jumeaux ennemis, à l'exemple des jumeaux antagonistes iraniens, Ormazd et Ahriman ([Voir la note 27](#)). C'est comme si l'image des jumeaux, — parce qu'ils sont deux et qu'ils sont ambivalents — offrait l'articulation privilégiée à laquelle ajuster les représentations contrastantes quand, sans doute par suite de l'apparition dans la société de deux classes aux intérêts antagonistes, à l'ambivalence succède la séparation tranchée du bien et du mal. À Ormazd la pureté, la justice, la beauté, la santé, le jour, la lumière, la vie ; à Ahriman l'impureté, le vice, l'injustice, la laideur, la maladie, la nuit, les ténèbres, la mort. Les jumeaux deviennent les symboles du Bien et du Mal ([Voir la note 28](#)). La relation d'identité qui était la leur se transformant en relation d'antagonisme absolu, ils seront à la fois les hérauts et les héros du dualisme religieux.

Ainsi un phénomène étrange, hérissé de difficultés, se trouve éclairé d'une lumière qui n'a rien d'artificiel. Une explication générale permet de rendre compte d'un problème vu jusque-là comme particulier, sans toutefois que ses divers aspects problématiques y perdent leur spécificité, cet éclairage mettant, au contraire, leur originalité en relief. Au terme de l'analyse, lorsque les contradictions, ramenées à leur source, s'y dissolvent, lorsque des faits apparemment incompatibles s'expliquent les uns par les autres, quand se constate la solidarité de ce qui passait pour le comble de l'incohérence, là où un problème sautait aux yeux on ne voit plus qu'un des aspects d'une représentation globale. Des coutumes absurdes se révèlent justifiées par des raisons simples et humaines et la situation des jumeaux, au sujet desquels tant de sornettes ont été débitées, prend l'air d'évidence de la nécessité. « Réacclimatées » à leur milieu propre, des mœurs qui semblaient contre nature retrouvent leur naturel.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre II

Les jumeaux

Notes du chapitre II

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) « Tout père de jumeaux avait le droit de remplacer le chef du village dans ses fonctions sacerdotales, quand celui-ci était absent. Les enfants avaient aussi les privilèges de ces chefs (priestly privileges). Il n'y avait pas de viande ou de lait qui leur fussent défendus, personne n'aurait osé les maudire. Quand le chef du village mourait, leur père héritait de sa dignité sacerdotale, associée à la dignité de chef » (DANNERT, p. 104 sq.). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) Chez les Nuer, lors d'une naissance gémellaire, le père et l'oncle maternel des enfants sacrifient un taureau, après avoir frotté son dos avec des cendres et avoir demandé à l'esprit protecteur des jumeaux d'accepter ce sacrifice (SELIGMAN and SELIGMAN, 1932, pp. 227-228). Chez les Ndob, quand les jumeaux ont cinq ans, on sacrifie une chèvre, « afin qu'ils ne se tournent pas contre nous ». C'est le chef du village qui dit cela, en déclarant qu'en revanche, les jumeaux portent la chance à leurs parents (JEFFREYS, 1947, p. 193). Chez les Baganda, le père des jumeaux doit, en plus des sacrifices d'animaux, tuer un ennemi au cours d'une expédition de guerre. Un chef empêché d'aller à la guerre tuait un esclave (ROSCOE, 1911, pp. 72-73). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) En 1963, après que le Tanganyika fut devenu indépendant, une partie des membres du groupe Mbugwe se refusa à obéir à l'interdiction de travailler que les vieillards voulaient imposer pendant trois jours, lors de la préparation de l'application aux champs de la « médecine » traditionnelle mpefo (qui exige le sacrifice d'une chèvre). Dans la discussion qui suivit, les vieillards déclarèrent qu'il n'y a rien de mal dans le fait de bêcher et de labourer le sol pendant les jours où l'on fait la médecine, à condition de travailler lentement et avec précaution ; mais qu'il serait très dangereux si la moindre goutte de sang devait s'écouler sur le sol pendant ces jours, comme cela arrive souvent quand les gens travaillent à la hâte et se blessent. C'est afin d'éviter que ceci arrive que tout travail était interdit pendant les jours où la médecine « travaillait » (MBEE, 1965, p. 206). De même, il était interdit au roi de Sukur de faire n'importe quel travail manuel, parce que s'il lui était arrivé de s'égratigner, le sang aurait coulé et il en serait mort... (MEEK, 1931b, I, p. 314). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) Les Seligman ont noté le danger présenté par les jumeaux pour leurs parents, et aussi pour leurs frères et sœurs aînés, dans la croyance des tribus du Soudan nilotique (1932, pp. 120, 121, 227, 228). Le père cafre devait étouffer son second jumeau ; ce qu'il faisait en lui mettant la main sur la bouche. S'il l'avait épargné, ses forces l'auraient abandonné (KIDD, 1906, p. 45). Il en était de même dans l'ancien Mexique. La naissance de jumeaux faisait présager la mort prochaine d'un des deux parents. C'est pourquoi l'un des deux enfants était immédiatement mis à mort... Si cela n'avait pas été fait, l'un des jumeaux aurait tué ou dévoré son père ou sa mère (NUTTAL, 1897, p. 276). ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Le talisman est composé d'un morceau de poisson « électrique » ou de quelque autre animal considéré comme « porte-malheur », auquel le magicien ajoute quelque chose ayant appartenu à un autre « enfant de malheur », c'est-à-dire à un monstre, un manchot, un borgne, ainsi que d'autres « ingrédients de malheur ». Les jumeaux étant des « enfants de malheur », ils ne peuvent être protégés que par des « ingrédients de malheur ». Le père des jumeaux doit se rendre chez le chef pour payer une amende et annoncer « les malheurs qu'il a provoqués ». Les gens le conspuent au passage (THEEUWS, 1960, pp. 133-134). ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) À Bali, la coutume veut que le père des jumeaux mendie pour réunir la somme nécessaire au sacrifice qu'il doit faire pour racheter la souillure due à la naissance gémellaire, souillure qui s'étend aux villages avoisinants et, selon l'ancienne tradition, au pays entier. Personne ne peut lui refuser son obole pour modeste qu'elle soit. Souvent, il ne se limite pas à mendier dans son propre village, mais, comme le père des jumeaux ovaherero, il se rend également dans les villages voisins (BELO, 1935, p. 532). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) L'expression « quête comminatoire » est empruntée à Servier. ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Cependant, le pillage rituel se confond avec la coutume de voler rituellement ce qui est nécessaire à l'entretien des personnes tabou ou à des actes tabou. Chez les Banyamwezi, par exemple, le père des jumeaux doit aller aux frontières du pays voler une poignée de farine qui sera la première nourriture des enfants et l'eau qui va servir à les laver (BOSCH 1930, p. 465).

De même, chez les Swazi, comme chez d'autres peuples africains, la bête destinée à certains sacrifices doit être rituellement volée (KUPER, 1947, p. 199). Dans le cas luba, nous voyons le vol accompli par la mère des jumeaux s'imbriquer dans l'interdit fait aux personnes impures de cultiver le sol : ne pouvant se procurer la nourriture nécessaire aux enfants par son travail, leur mère est contrainte de la voler. ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) Sera aussi un « pacificateur », un « conciliateur », le second enfant né chez les Banyamwezi après les jumeaux ; cela est expliqué en disant que sa naissance « remet complètement en paix », alors que le premier qui les suit ne fait que dissiper quelque peu « la frayeur » (BOSCH, 1930, p. 119). Une telle interprétation d'une prescription de « non-violence » est suggérée par l'idée que la venue d'un second enfant efface, du moins en partie, la souillure gémellaire. De même il a été vu que le père des jumeaux latouka peut recommencer à aller à la chasse après que sa femme a eu un autre enfant. Cette situation de « non-violence » du second enfant suivant les jumeaux chez les Banyamwezi correspond au sort du dernier des triplets chez les Luba : quand il n'est pas jeté, il est gâté et dorloté. Il est le « *Shukumtuwe* ». « Ses parents ne peuvent pas le commander ; cela chasserait son esprit. Ils ne peuvent que suggérer ce qu'ils aimeraient qu'il fasse... il peut faire ce qui lui plaît » (BURTON, 1961, p. 33). À l'intangibilité entraînée par la « non-violence » s'apparentent la défense de maudire un jumeau et la croyance que le meurtrier d'un jumeau subirait les pires catastrophes (DANNERT, 1880, loc. cit.). Chez les Isu du Cameroun, les parents ne doivent pas se disputer avec leurs jumeaux : le malheur affligerait leur maison et les choses disparaîtraient (JEFFREYS, 1947, p. 194). Noter l'association entre l'interdit de la violence (ne pas se disputer) et la disparition des choses qui évoque le pillage. ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) Chez les Ipili de Nouvelle-Guinée on croit qu'un enfant lié avec une peau sanglante ou contusionnée a « avalé, le sang menstruel, retenu dans le sein de sa mère pendant la grossesse de celle-ci. La mère se coupe un doigt « pour relâcher ce sang et le rendre entièrement masculin » (MEGGITT, 1957, p. 48). Il s'agit, en réalité, d'un rachat sanglant, destiné à neutraliser le danger de sang constitué par ces taches sanglantes ou « envies ». V. chap. IV, II. 26. ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Schiff ajoute qu'à Laguna, la naissance de jumeaux est considérée comme si dangereuse que, lors de l'accouchement, on n'en informe pas la mère, afin qu'elle ne les empêche pas de naître. On donne à boire aux enfants l'urine de la mère, sans quoi « ils connaîtront tout et deviendront eux-mêmes sorciers ». Tant que ces soins ne leur avaient pas été donnés, dit à l'auteur une jeune jumelle, elle et sa sœur blessaient, sans le vouloir, toutes les personnes

qu'elles rencontraient. Il suffisait qu'elles touchent une personne pour qu'une enflure se produise... (*ibid.*). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) Chez les Batanga du Cameroun, la naissance des jumeaux est également mise en rapport avec une force magique ambivalente correspondant au *mahano* et au *jok*, *l'ilemba*. On dit que « là où sont les jumeaux, *l'ilemba* ne passera pas » (M. RICHARD, 1970, p. 422). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Chez les Dogon sont assimilés aux jumeaux les enfants dits *Kunene*, c'est-à-dire nés avant que la mère ait eu à nouveau ses règles, disparues à la suite d'un accouchement précédent. « La naissance d'un enfant *kunene* est accueillie avec la même faveur que la naissance de jumeaux. Il porte le même collier et le même bonnet. On observe à sa naissance un rituel identique à celui des jumeaux », (PAULME, 1940a, p. 457). Une telle naissance comporte une anormalité (qui de plus est en rapport avec le sang) et l'enfant *kuno* est assimilé aux jumeaux. ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Cependant, en Afrique, les jumeaux mixtes semblent parfois être préférés. Alors que chez les Diakhanké les jumeaux sont considérés comme une grande bénédiction s'ils sont mixtes, s'ils sont du même sexe ils sont envisagés avec frayeur : leur naissance représente un danger permanent ; on risque d'en voir mourir un, ou de causer mystiquement la mort du parent du sexe opposé : l'idée est que le jumeau qui n'a pas de sœur risque de se tourner vers sa mère et inversement (P. SMITH, 1965, p. 300). (V. aussi TURNER, 1969, p. 61.) Il en serait également ainsi chez les Bakitara : « Ils sont une joie s'ils sont mâle et femelle, autrement un affront du dieu de l'abondance au parent du sexe opposé » (ROSCOE, 1923a p. 250). Par contre, chez les Ambilobé du Nord-Ouest de Madagascar, on trouve la croyance que les jumeaux de sexe différent seront idiots (communication de D. et S. COVU). ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) Ils sont également considérés comme devins par les Iroquois (MOONEY, 1932, p. 131). Les Teton (Sioux) les croient d'origine surhumaine ; leur *Medicine-men* disent devoir leurs pouvoirs au fait qu'ils auraient été des jumeaux dans une vie antérieure (J. O. DORSEY, 1894, p. 482-483). Pour les Cherokee, ils sont des sorciers potentiels (GILBERT, 1937, p. 301). Chez les Yuchi qui habitaient la Géorgie et l'Alabama, les jumeaux, comme les enfants difformes et anormaux, étaient envoyés par les « Êtres Supérieurs » afin d'être des « guides du peuple » (SPECK, 1909, p. 110). Les jumeaux mythiques navaho, fils de « l'Homme » et de la « Première Femme », se mariaient entre eux et avaient « la connaissance du bien » et « des secrets de la sorcellerie » (KLUCKHORN, 1944, p. 433). ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) La coutume d'exposer au soleil des jumeaux (ou un chef, v. chap. IV, n. 24) pour faire venir la pluie paraît inspirée, plus qu'à l'action positive qu'on leur attribuerait, à la croyance qu'ils sont en mesure de retenir magiquement la pluie. L'exposition au soleil répondrait à l'idée de leur faire éprouver les conséquences de leur malveillance. Chez les Belî du Soudan nilotique, en effet, un individu soupçonné par le *rain-maker* de retenir la pluie

est saisi, ligoté et exposé au soleil (et ensuite jeté dans l'eau), afin de le contraindre à cesser son obstruction. Ce n'est que quand finalement la pluie vient qu'on consent à l'oindre d'huile et à lui donner à manger. Une même médecine, semble-t-il, est créditée du pouvoir de faire la pluie et de l'empêcher, et il en serait de même des pierres de pluie (SELIGMAN and SELIGMAN, 1932, p. 478), croyance qui découle de l'ambivalence attribuée au pouvoir magique. M. J. Tubiana a d'autre part relevé chez les Guruf (Zaghawa) la coutume de faire porter au père des jumeaux, quelque temps avant la saison des pluies, un bandeau en cotonnade blanche (qu'il ne peut ôter que chez lui, pour dormir) afin d'éviter qu'il ait une action contraire à la pluie. Après sa venue, il doit rester deux jours sans boire l'eau nouvelle (1964, p. 139). ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Cette idée apparaît nettement chez les Lele où, dit Douglas, « ils ont pouvoir sur les naissances multiples » et où on leur demande de bénir les portées de chiots (1963 a, p. 212). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Une narration chinoise du XIV^e siècle parle d'un magicien qui s'était procuré un fœtus de jumeau afin de prédire l'avenir. Les Chinois reconnaissent à ces fœtus « des pouvoirs spirituels » particuliers (DE GROOT, 1910, p. 1340).

Les matières fœtales des jumeaux ont aussi une valeur magique. Chez les Luba, leurs cordons ombilicaux « appartiennent au guérisseur qui en fabrique des charmes très puissants et spécialement recherchés par les chasseurs (THEEUWS, 1960, p. 133). Chez les Lango, lors du rite de sacrifice en l'honneur des jumeaux, les hommes placent leurs épées sur la plate-forme au-dessus de laquelle a été posé le pot contenant les placentas et les cordons ombilicaux des nouveau-nés. Quand cette plate-forme sera pourrie, les hommes en passant y plongeront leur épées, dans la croyance que cela leur portera bonheur à la chasse et à la guerre (DRIBERG, 1923, pp. 142-144). Les sorciers banyamwezi se servent également des cordons ombilicaux des jumeaux pour en faire des remèdes magiques (BOSCH, 1930, p. 165). De même aux États-Unis, les Kwakiutl les emploient pour s'assurer le succès dans la chasse à la baleine et dans d'autres entreprises (BOAS, 1921, pp. 697-699). ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) Dans son baragouin structuraliste, P. Smith écrit que les jumeaux (de sexe différent) « offrent un modèle naturel du couple ». Dans ce cas, « l'introduction d'une différence est celle d'un troisième terme, qui permet de passer à la complémentarité et, de là, au niveau symbolique de l'échange » (1965, pp. 299-300). Or, si les jumeaux mixtes offrent bien « le modèle naturel du couple », il s'agit du couple incestueux, qui est précisément le contraire de l'échange. ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Les « malheurs » sont la « maladie des jumeaux », qui attaque surtout les petits enfants, la stérilité des femmes dont les règles ont coïncidé avec leur naissance, ainsi que la stérilité du sol. Les « bonheurs » sont l'intelligence, la sagesse, le don de prophétiser et celui de guérir. La venue des jumeaux, écrit D. Paulme, sera considérée tantôt comme un mauvais présage ou l'indice du courroux des dieux, tantôt comme un présage particulièrement

heureux qui donnera lieu à des réjouissances (1940 a, pp. 451-457). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) Une description détaillée de cet ensemble de coutumes est donnée par Beattie (1962, p. 112). Le *mahano* qui s'attache à la naissance des jumeaux est transporté par le messenger, de la maison des parents à celle des grands-parents, afin d'en libérer les premiers. ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) Turner attribue ces signes contrastants à la superposition de deux cultures différentes, Kalanga et Luba (1953, pp. 32-33). ([Retour à l'appel de note 22](#))

(Note 23) J. Belo a visité une douzaine de villages dans lesquels étaient nés des jumeaux de sexe différent et a complété son étude ethnographique par l'étude des *lontar*, textes traditionnels prescrivant les règles de conduite, qui réservent une large place à cette question. Les *lontar* varient d'un village à l'autre, mais prescrivent toujours le bannissement des parents et des enfants, ainsi que des offrandes et des purifications pour les hommes et pour les dieux. Ils ont développé toute une casuistique sur la naissance de jumeaux de sexe différent, en distinguant quel enfant est venu au monde le premier, s'il y avait un ou deux placentas, lequel des bébés y adhérerait, quel intervalle séparait leur apparition, et le degré d'impureté des enfants est fixé selon l'interprétation, d'ailleurs sujette à controverse, qui est donnée de ces faits. Tout ce qui est impur est considéré comme favorable aux trois castes supérieures, comme néfaste pour les Sudra. Ainsi l'ambivalence des jumeaux se dissocie et on n'aperçoit plus, dans les deux cas, qu'un seul de ses aspects. Cf. entre autres sur l'ambivalence des jumeaux, F. BAILEY, *op. cit.*, p. 96. ([Retour à l'appel de note 23](#))

(Note 24) Nous avons vu un exemple de cette « décomposition » de l'ambivalence chez les Tikerarmiut, (chap. I et n. 26) auprès desquels la force magique ambivalente investissant « les choses de la mort » et « les choses de la femme » s'est décomposée : le groupe s'est scindé en deux classes et à chacune a été attribuée une des deux classes d'objets, considérées comme entièrement favorables à une des classes et entièrement défavorables à l'autre. L'ambivalence qui normalement devrait investir tous ces objets a changé d'aspect : au lieu que tous les objets des deux classes soient ambivalents pour tous les membres du groupe, les objets de chaque classe sont ambivalents en cela qu'ils sont favorables aux gens de la classe qui leur correspond, et défavorables aux gens de l'autre classe. L'ambivalence est toujours là, mais les gens n'ont plus à en souffrir ; ils ont résolu à leur manière la contradiction qu'elle leur présentait. ([Retour à l'appel de note 24](#))

(Note 25) Dans ce récit, comme dans d'autres semblables, le nouveau-né n'a pas été jeté accidentellement, ou par méchanceté, mais dans le but de lui faire prendre sur soi l'impureté frappant les deux enfants, tentant ainsi de l'éliminer de celui qui sera gardé. Les noms de ces jumeaux, Chair et Moignon, indiquent précisément le souci de graduer l'impureté. Chair (*Flesh*) est déjà un terme impur, étant donné les connotations de la viande crue. Moignon (*Stump*)

suggère que cette chair a subi un accident mutilant, qui en renforce l'impureté. ([Retour à l'appel de note 25](#))

(Note 26) Pour les jumeaux opposés dans la mythologie de l'Amérique du Sud, v. MÉTRAUX, 1946, pp. 114-123. V. un exemple dans l'aire océanienne in CODRINGTON, 1891, pp. 168-170. ([Retour à l'appel de note 26](#))

(Note 27) En observant que le *trickster* Kuloscap représente sans doute l'esprit du bien en opposition à son méchant frère jumeau, J.-D. Prince écrit que ce dernier, Malsum, « aurait pu être appelé le Ahriman des Wabanaki, si ce dernier n'avait été trop noble pour pouvoir lui être comparé » (CHAMBERLAIN, 1913, p. 639). Le rapprochement entre jumeaux antithétiques américains et iraniens a également été fait par BIANCHI (1958, p. 30), mais dans une perspective dualiste, l'auteur italien considérant comme distincts et opposés les personnages du *trickster*-demiurge et du Créateur. Ajoutons que le rapprochement entre Ahriman et Malsum est en quelque sorte authentifié par la mention, dans le mythe iranien, qu'Ahriman, en naissant, « perça le sein de sa mère » : « il naquit le premier, ouvrant le sein de sa mère jusqu'au nombril » (ZAEHNER, 1955, p. 66). ([Retour à l'appel de note 27](#))

(Note 28) À propos de Zurvan, Zaehner écrit : « Cette divinité évasive est à la fois le Dieu de la lumière et celui de l'obscurité, car il est le père de Ohrmazd et de Ahriman, qui résident respectivement dans la Lumière sans fin et dans l'Obscurité sans fin... » (1955, p. 56). Après avoir offert des sacrifices pendant mille ans pour avoir un fils, nommé Ohrmazd, qui créerait le monde, Zurvan douta de l'utilité de ce sacrifice. À ce moment Ohrmazd et Ahriman furent conçus dans le sein de leur mère. Le doute donna naissance à Ahriman, alors que sa nature divine, restée inaltérée, donna naissance à Ohrmazd. Ainsi « Zurvan est le père du Bien et du Mal ; étant, physiquement, à la fois la lumière et l'obscurité, il est de même moralement ». Il échappe à l'auteur du « Zoroastrian Dilemma » que le représentant parfait de l'ambivalence qu'est Zurvan, est le père de deux personnages desquels toute trace d'ambivalence a été éliminée. C'est précisément cette transformation de l'ambivalence en dualisme qui s'exprime symboliquement dans le mythe. Du moins dans ses prolongements non-iraniens, le mythe continue : Ayant créé le ciel et la terre, Ohrmazd constata qu'ils étaient toujours dans l'obscurité ; mais il ne savait pas trouver le moyen de leur donner la lumière. Ahriman, cependant, savait que si Ohrmazd s'était uni à sa mère, le soleil serait né, et que la lune serait née s'il s'était uni à sa sœur. Il le fit savoir aux autres démons, et l'un d'eux, nommé Mahmi, en informa Ohrmazd qui suivant son conseil donna naissance au soleil et à la lune de la manière qui lui avait été indiquée » (ZAEHNER, 1955, p. 63). Ce n'est donc pas seulement à la dissociation de l'ambivalence découlant de la violation que le mythe nous fait assister, mais au glissement, du côté où a été rangé tout le mal, de la violation elle-même. C'est Ahriman, principe du mal total, qui détient le secret violateur de l'inceste magique maternel et fraternel. On voit se dessiner cette évolution religieuse générale qui non seulement attribuera au démon la part de mal créée par la violation d'interdit, mais la violation elle-même ; alors que les résultats bénéfiques, créateurs, de celle-ci feront la gloire de Ohrmazd, principe du bien. C'est en effet Ohrmazd qui accomplit l'inceste créateur, donnant le jour à la lumière, avec laquelle il sera

identifié ; mais sur l'instigation du frère démoniaque, qui en portera la responsabilité. Ainsi, par un singulier paradoxe, le secret de la création de la lumière est attribué au représentant de l'obscurité : contradiction qui semble voulue pour attirer l'attention sur le contenu ésotérique du mythe.

Bianchi écrit que ce mythe – dont les spécialistes de l'Iran ont renoncé à donner une explication complète – fait partie d'une série de mythes et de légendes euro-asiatiques, dans lesquels un personnage, qui est parfois le Créateur lui-même, a besoin de recourir à une astuce pour connaître le secret de la création de quelque entité cosmique utile, secret qui est connu par divers êtres, parmi lesquels le Malin. L'A. rattache ces mythes à ceux du *trickster* (1958, p. 27 sq.). C'est bien en effet dans certains mythes de *tricksters* jumeaux que l'on retrace le processus qui, écartant un jumeau de l'autre, en fait l'Être suprême. On en voit un exemple dans la comparaison que fait Fortier entre deux groupes Sara qui ont le même *trickster*, *Su*, les Majingai et les Mbaï. Chez les Mbaï, à la différence des premiers, *Su* a un frère, parfois un jumeau, *Loa*, qui est le bon jumeau, en opposition avec lui. Or, « par une sorte de distorsion latente », frappant le personnage de *Loa*, celui-ci, qui dans le mythe apparaît comme d'origine terrestre, comme jumeau de *Su* (les dictons populaires opposent de façon manichéenne ses œuvres, qui sont bonnes, à celles de *Su*, qui sont mauvaises), est aussi l'objet d'efforts sporadiques tendant à l'associer à *Kada* dans la souveraineté céleste, *Kada* étant un être divin des Majingai (Fortier, 1967, p. 32). Ainsi, de deux jumeaux, l'un est associé à la divinité, l'autre est rabaisé et considéré comme mauvais.

Hultkrantz (1963, pp. 33-46) souligne que les mythes de jumeaux manifestent la scission des deux essences qui coexistent dans le héros-civilisateur : la vocation de produire et celle de détruire (p. 41). Il note que la relation qui lie le dieu suprême au héros-civilisateur rappelle celle entre les jumeaux, dont le mythe pourrait avoir été une variante du précédent, et en avoir « accentué le dualisme » (pp. 41-42). ([Retour à l'appel de note 28](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre III

Le forgeron

[Retour à la table des matières](#)

Le statut du forgeron dans les sociétés tribales présente un des problèmes les plus déconcertants de l'ethnologie. Il semble paradoxal que cet artisan émérite, dont le travail est précieux pour la société, soit relégué en marge de la communauté, traité presque en « intouchable ». Et comme on prête à ce paria de grands pouvoirs magiques, comme on lui témoigne, en même temps que du mépris, des sentiments de respect et de considération, comme on lui assigne des fonctions sans rapport apparent avec son métier, ou avec son état d'infériorité sociale – des fonctions de circonciseur, de guérisseur, d'exorciseur, de pacificateur, d'arbitre, de conseiller, de chef de culte – ce que l'on appelle le « complexe du forgeron » se présente comme un amas de contradictions. Contradictions qui se retrouvent partout, dans les sociétés barbares et dans les civilisations archaïques, là où l'on fond le minerai et l'on forge le fer – même si c'est en Afrique que la figure du forgeron se dessine avec le plus de netteté.

Si ces contradictions sont dramatisées par la position exceptionnelle qu'occupe dans la société ce premier artisan d'élite, elles ne lui sont pas spécifiques. Le réseau de tabous qui l'entoure comprend les mêmes tabous qui frappent les êtres sanglants et impurs, et il en est de même des qualités, des prérogatives et des pouvoirs qui lui sont reconnus, bien qu'ils soient exaltés à la mesure de l'intérêt social du rôle économique et technique qu'il soutient.

On sait que les forgerons sont soumis à l'isolement et à toutes sortes de prohibitions de contact. Les Masaï, par exemple, croient que la proximité de sa hutte apporte au village la maladie, la mort et tous les malheurs. Son habitation est donc à l'écart. Le contact direct est évité : les Masaï s'oignent la main de graisse avant de prendre un objet qu'il a tenu ou forgé (Hollis, 1905, p. 331), d'autres courent le laver (comme les Tatoga et les Iraku de Tanzanie, Cline, 1937, p. 114, citant Merker), d'autres encore se crachent dans la main avant d'y toucher (comme les Nandi, Hollis, 1909, p. 152). On abandonne aux forgerons « tout effet ou vêtement dont ils se sont frottés la peau » (Soleillet, 1887, p. 152) ([Voir la note 1](#)). On ne mange pas avec eux, ou comme eux. La séparation alimentaire prend parfois des formes exacerbées : chez les Luba, par exemple, où il leur est défendu de participer à toute opération en rapport avec la nourriture, ils ne doivent même pas prendre un pot sur le foyer ou toucher aux bâtonnets servant à mélanger la bouillie (Burton, 1961, p. 119). De même, les rapports sexuels avec les forgerons et leurs proches sont généralement évités.

Cet ensemble de prescriptions entourant le forgeron n'est pas dissemblable de celui qui frappe, à titre transitoire ou permanent, une catégorie beaucoup plus large d'individus comprenant, outre les personnes qui saignent, celles qui ont versé le sang, ou sont entachées d'impureté sanglante (comme les incestueux et les jumeaux) et certains artisans que leur travail met en contact avec le sang, comme les corroyeurs, les barbiers, les bouchers ([Voir la note 2](#)). Toutes ces personnes ont cela en commun, qu'elles constituent un danger de contagion sanglante. Le forgeron ne saignant pas, il nous faut présumer, bien qu'il ne se caractérise ni comme homicide ni comme exerçant un métier sanglant, qu'il vienne en contact, de quelque manière que ce soit, avec le sang ; en d'autres mots, qu'il enfreigne, de quelque façon, le tabou du sang.

Cette conclusion vers laquelle nous nous dirigeons, conduite par l'étude des interdits qui frappent le travailleur du fer, rejoint la thèse d'un ethnologue qui explique les réactions contradictoires des peuples africains à l'égard du forgeron – réactions de crainte, de mépris et d'approbation – par le fait que celui-ci aurait violé un interdit divin. Cette thèse, telle que la présente son auteur, ne repose que sur une seule donnée, sur l'ingestion de sang humain et de viande crue que l'on attribue à des forgerons d'Abyssinie, considérés comme des *boudas* (esprits malfaisants) dès lors qu'ils sont nés dans la caste des travailleurs du fer. P. Clément écrit : « À cette violation des interdits alimentaires, condition impérieuse de réussite technique d'ailleurs, la société répond par cette attitude ambiguë de considération et de mépris qu'elle observe généralement envers quiconque ose démesurément violer l'ordre établi en transgressant un de ses impératifs les plus catégoriques » (1948, p. 40) ([Voir la note 3](#)).

L'exemple solitaire des *boudas* n'autorise pas à penser que la violation de tabou que commettent systématiquement les forgerons, en tant que « condition impérieuse de réussite technique », soit une violation des interdits alimentaires ([Voir la note 4](#)). Tout en prenant bonne note qu'il s'agit d'un acte sanglant, nous avons des raisons de croire que la transgression « d'un des impératifs les plus catégoriques » de l'ordre établi, ne se limite pas à une violation alimentaire, mais soit la violation d'un tabou plus général, celui qui défend le contact

avec le sang : que cette transgression consiste, en somme, en quelque manipulation sanglante qu'effectuent les travailleurs du fer afin d'assurer la réussite de leurs opérations.

L'examen du matériel ethnographique concernant les forgerons révèle en effet que ceux-ci procèdent à des rites sanglants, considérés comme nécessaires aux travaux de la fonte et de la forge.

Au siècle passé, selon un observateur des Zoulous, les forgerons du Cap et du Natal croyaient indispensable, pour qu'il livre son contenu, d'arroser le minerai avec de la graisse humaine. La nécessité de se procurer cette graisse entraînait des meurtres, ce qui expliquait les nombreuses disparitions de personnes, attribuées à l'action d'êtres surnaturels ligüés avec le forgeron ; en vérité le suspect était le forgeron lui-même et pour cette raison, écrit l'auteur, son habitation était reléguée au loin dans la brousse. Quant à l'emplacement de la fonte, il était situé à l'écart de la maison et de la forge (Bryant, 1949, p. 389). Ce texte indique clairement que les meurtres étaient exécutés pour assurer le succès de la fonte.

À propos des forgerons ovimbundu, qui ont coutume de placer près de l'enclume des figures de bois, considérées comme essentielles pour leur travail, Hambly dit avoir appris que « le forgeron doit sa maîtrise à l'esprit d'une personne qu'il a tuée, et qui réside dans la figure en bois... Ce meurtre rituel est maintenant impossible, mais les figures en bois sont encore employées de la manière décrite » (1934, pp. 164-165).

Chez les forgerons de l'Ader, en pays haoussa, « on peut, pour s'assurer le succès, s'allier un génie de la brousse qui s'empare de la force vitale de quelque parent du chef du campement, maître de la technique de la fonte, et l'épuise peu à peu. La mort survient dans la journée suivant la première nuit de la fonte » (Echard, 1965, p. 362). Dans ce cas, la violation du tabou du sang prend l'aspect, mieux caractérisé en tant que violation de tabou traditionnelle, d'un meurtre consanguin.

Chez les Achewa du Nyassaland, quand un forgeron veut construire un four, il provoque l'avortement d'une femme, afin de mettre le fœtus dans le trou sur lequel sera édifiée la fournaise (Hodgson, 1933, p. 163). Les Atonga ont l'habitude de mettre dans les fourneaux une partie du placenta, afin d'accélérer la fusion (Cline, 1937, p. 119) ([Voir la note 5](#)). Nous savons que les matières fœtales sont assimilées au sang et interdites par le même tabou.

La croyance que pour assurer la réussite de la fonte il soit nécessaire d'ajouter au minerai du sang ou des matières provenant du corps humain, n'est pas limitée à l'Afrique. Un mythe chinois parle d'un forgeron auquel avaient été commandées deux épées et qui n'avait pu réussir, après trois mois d'efforts, à faire fondre le minerai. Sa femme lui rappela le principe que la transformation de la « matière sainte » exige, pour s'accomplir, le sacrifice d'une personne ; le forgeron lui confia que son propre maître n'était parvenu à réaliser la fusion qu'en se jetant dans la fournaise avec sa femme. Ils y jetèrent alors, comme une partie d'eux-mêmes, leurs cheveux coupés et les rognures de leurs ongles. Dans une autre version, c'est la femme du forgeron qui se jette dans la fournaise après que son mari lui eut dit que son maître, voulant fondre une

épée, s'était servi d'une fille pour la marier aux génies du fourneau : alors la coulée se fit. Un autre texte chinois, décrivant la fabrication de « deux crochets ou coutelas en forme de faucille », indique que l'artisan les avait consacrés avec le sang de ses deux fils (Granet, 1926, pp. 500-502) ([Voir la note 6](#)).

Certains mythes des Birhors, des Munda et des Oraons de l'Inde centrale parlent de forgerons qui meurent brûlés dans leurs fourneaux, dont la fumée était cause d'irritation pour Dieu. Éliade, qui cite ces mythes, souligne « le motif du sacrifice humain associé à la métallurgie » et la croyance des populations voisines que les forgerons auraient trouvé, dans la braise de leurs fourneaux, « une mort bien méritée, parce qu'ils avaient affronté et irrité le Dieu suprême » (Éliade, 1956, pp. 68-70) ([Voir la note 7](#)). D'après Éliade, ces mythes révéleraient « la haine du fer et de la métallurgie », alors qu'en réalité ils révèlent la présence de quelque violation d'interdit, motif d'irritation pour la divinité.

Le plus souvent, de nos jours, lors des rites de la fonte et de la forge, on sacrifie des animaux ; mais parfois certains traits du rituel indiquent qu'il ne s'agit pas de sacrifices ordinaires, ayant pour but le rachat, mais d'épanchements d'un sang qui est considéré comme tout aussi dangereux, ou presque, que le sang humain qu'il vient remplacer.

Dans le rituel des forgerons de l'Oufipa, au Tanganyika, décrit par le père Wyckaert (1914, pp. 371-380), où l'on ne sacrifie qu'un coq ou un poulet, toute une série d'éléments permet de considérer qu'un danger de sang est présent, comme lorsque du sang humain est rituellement répandu en violation de tabou. Notons, parmi ces éléments, la présence de jeunes enfants qui représentent symboliquement la pureté, parce qu'ils n'ont pas de relations sexuelles ([Voir la note 8](#)) et qui, selon l'interprétation donnée par Cline (1937, p. 122), sont chargés d'exécuter des opérations qui seraient trop dangereuses pour les adultes, que leur vie et leurs fonctions sexuelles font considérer comme plus vulnérables au danger de sang. Relevons encore l'interdiction, faite à ces enfants, de se toucher le corps et de se gratter ; l'ordre qui leur est donné de « marcher comme des esprits », c'est-à-dire légèrement et adroitement, pour éviter de tomber et de se blesser ; l'interdiction des rapports sexuels, pour tous ceux qui participent à la fonte ; et enfin le fait que, lors du sacrifice accompli pour le raffinage, le forgeron doit faire les aspersion de sang (de poulet) « les yeux fermés et la bouche close », sans pouvoir jeter un regard sur le creuset ni prononcer une parole – tous ces éléments démontrent qu'un danger de sang est présent. Ce danger provient du sang répandu, considéré comme un substitut du sang humain « dangereux », donc symboliquement aussi dangereux que le sang humain répandu en violation de tabou.

Un autre ordre de faits laisse présumer que quelque rupture de tabou a lieu lors de la fonte ou dans la forge ; ces faits se rapportent à l'incompatibilité existant entre les travaux du fer et les femmes qui saignent, puis par extension les femmes en général et, par une extension successive, les relations sexuelles. Dans de nombreux cas, les femmes en général ou les femmes en règles ou qui viennent d'accoucher, ne doivent pas s'approcher de la forge, ou des lieux où

la fonte est en cours. Chez les Swazi, une femme indisposée doit éviter le forgeron au travail (Kuper, 19/17, p. 143). Chez les Nandi, l'interdit s'étend à toutes les femmes, qui ne doivent pas s'approcher de la forge (Hollis, 1909, p. 37).

Chez les Haoussa, seules les fillettes impubères peuvent venir près de la fournaise et de la forge ; si des femmes adultes s'en approchaient, le fer ne durcirait pas (Tremearne, 1915, p. 44). Chez les Bakitara, les femmes et spécialement les femmes en règles et celles qui viennent d'accoucher ne doivent pas s'approcher de la fournaise, car elles empêcheraient la fusion de se produire (Roscoe, 1923 a, p. 221). Chez les Banyankole, pendant la fonte un forgeron ne doit pas s'approcher d'une femme indisposée (Roscoe, 1923 b, p. 106). Chez les Pangwe du Congo, si la femme d'un des hommes chargés de la fonte a ses règles, son mari grave un dessin en forme de losange sur un des poteaux placés devant la fournaise, l'enduit d'une poudre faite de bois rouge pulvérisé qu'elle lui a donnée, et le recouvre d'une feuille du *Myrianthus arboreus* « pour cacher la honte » (Cline, 1937, p. 125, citant Tessman). C'est là, évidemment, une manière symbolique de tourner le tabou défendant aux hommes, dont la femme est indisposée, de participer à la fonte. L'approche du campement des hommes chargés de la fonte est interdit aux femmes menstruées chez les Baila de Rhodésie (Smith and Dale, 1920, I, p. 207).

Un autre exemple d'incompatibilité entre les femmes et le travail du fer est le suivant. Chez les Oufipa, après élimination des personnes considérées comme impures, les femmes travaillent avec les hommes à la construction de la fournaise, parce que la division du travail attribuée aux femmes la manipulation de l'argile. Mais les tuyères, peut-être parce que considérées comme intimement liées au fer, ne sont pas façonnées par les femmes. Bien qu'elles soient en argile, leur exécution est confiée à des garçons, si honteux de cette besogne féminine qu'ils vont l'accomplir dans un endroit caché de la brousse où personne ne peut les voir (Wyckaert, 1914, p. 372).

Parfois, on défend l'approche de ces lieux même aux hommes ayant eu récemment des relations sexuelles, comme au Fouta Djallon où un drapeau blanc, planté près des hauts fourneaux, avertit les voyageurs qui portent encore cette souillure d'avoir à éviter l'endroit, sous peine de malaises mortels (Seikhou, 1935, pp. 157-158). ([Voir la note 9](#))

Des interdits de ce type se retrouvent aussi hors de l'Afrique. Chez les Dolgan (Sibérie), par exemple, le forgeron travaille à quelque distance des habitations sous une hutte spéciale qui ne doit pas être polluée. Si une femme en règles entrait, ou marchait sur les outils, elle-même et le forgeron se couvriraient de plaies. Il serait alors nécessaire de frotter la femme avec le sang d'un renne blanc ou encore avec la surface d'une enclume, en disant : « Veuillez guérir ces plaies... » (Popov, 1933, p. 259) ([Voir la note 10](#)).

Ces incompatibilités – dont de nombreux exemples ont été cités, toujours associés à la violation de tabou et à la présence de l'impureté – suscitent trois explications solidaires les unes des autres : 1) La présence de femmes sanglantes ou de versements de sang constitue une rupture de tabou venant annuler la rupture délibérée de tabou représentée par le rituel sanglant de la forge ([Voir la note 11](#)). 2) Le caractère sanglant de la forge met en danger les

femmes qui, étant déjà saignantes, sont d'autant plus vulnérables au danger de sang. 3) Le caractère sanglant de la femme représente un danger pour le forgeron, déjà exposé au danger de sang par son état de violateur de tabou, ce qui n'est pas sans entrer en contradiction avec une sorte d'immunité qui, par ailleurs, lui est conférée par son rôle de violateur.

La violation délibérée du tabou du sang accomplie par le forgeron s'inscrit dans la grande tradition exigeant qu'un interdit soit transgressé pour obtenir le pouvoir magique nécessaire à mener à bien une entreprise. C'est la tradition dont nous avons vu de nombreux exemples chez les magiciens, les guérisseurs, les faiseurs de pluie, les chasseurs, les griots, etc. (au sujet des griots, v. L. M. 1969). Dans le cas du forgeron, cependant, la violation qu'il effectue n'est pas un simple expédient rituel, une recette de succès indépendante des opérations auxquelles on l'applique, mais elle tient par de nombreux liens tant aux éléments mis en œuvre par le travail du fer, qu'aux buts que ce travail propose. Elle ne peut être étudiée en dehors du contexte de la fournaise et de la forge. En fait, l'artisan du fer se trouve au centre d'un complexe d'idées qui participent les unes des autres et toutes gravitent autour du sang. L'action de ces idées, inspirées par la magie imitative, aboutit elle aussi à une violation de fait du tabou du sang, alors même qu'une intention violatrice ne serait pas présente. Dans la pratique ces facteurs divers s'ajoutent les uns aux autres, renforçant le caractère violateur du travail du fer.

Une association entre le sang et le fer semble s'établir sur le thème suivant : le fer sert à forger les armes, les armes ont le but de faire couler le sang, donc l'emploi du sang dans la facture des armes rendra celles-ci plus efficaces.

Les Masaï, par exemple, expliquent le tabou du forgeron en disant que ce dernier subit la malédiction de dieu parce qu'il forge des armes, et dieu n'aime pas que l'on verse le sang. Cette malédiction aurait rendu les forgerons impurs pour l'éternité et dangereux de manière surnaturelle pour leurs voisins (Cline, 1937, p. 114 ; Forde, 1949, p. 298). Une telle explication laisse entrevoir la chaîne d'associations « forgeron – armes – sang – opposition aux volontés de dieu – impureté – tabou du forgeron », faisant allusion à un acte de violation.

La nature d'un autre lien entre la fabrication des armes et l'emploi rituel du sang est suggérée par les exemples de chasseurs et de guerriers oignant leurs armes de sang pour en accroître la puissance et la précision. La même association peut présider au mélange de matières sanglantes au fer destiné à la fabrication d'armes.

On trouve ces deux coutumes, en parallèle, chez les chasseurs rongas des montagnes ferreuses du Zoutpansberg qui mélangent un peu de leur sang à une médecine faite avec les os et la chair des ennemis tués au combat, font cuire le mélange et exposent leurs armes à la fumée qui s'en dégage. Ils s'injectent aussi cette même médecine dans des incisions faites aux poignets et aux coudes, convaincus qu'ainsi leurs armes ne manqueront plus la cible. Cette même poudre est employée par les forgerons qui l'achètent aux magiciens pour la mélanger au minerai de fer afin de renforcer le métal fondu dans

leurs fournaies. « Sans cette aide, écrit Junod, ils ne s'attendraient point à obtenir des résultats » (1936, I, p. 441-442). Les chasseurs bantous ont aussi l'habitude d'oindre leurs flèches, leurs fusils et leurs pièges de chasse d'une poudre faite avec le placenta que leurs femmes conservent après un accouchement. Cette préparation est considérée comme si importante qu'une femme qui perd un placenta est tenue d'offrir une bêche en guise d'amende (Junod, 1936, II, p. 56) ([Voir la note 12](#)).

La même association d'idées dicte aussi, parfois, l'usage de tremper les lames dans le sang. Les anciens Germains trempaient leurs épées dans le sang de la première menstruation d'une vierge. En Orient, les épées étaient trempées en les enfonçant dans le corps d'un prisonnier de guerre ([Voir la note 13](#)).

Le sang est couramment associé au feu, le feu et le sang s'évoquant mutuellement. Dans le mythe dogon, un homme passant devant des fibres rougies par le sang menstruel apparut à la suite de l'inceste, s'écrie : « Est-ce le soleil ? Est-ce le feu ? Quelle chose étonnante ! » On lui répond : « Ce n'est pas le soleil, ce n'est pas le feu, c'est une chose fraîche ! » (Griaule, 1938, p. 53). Le sang et le feu sont associés par les Kaguru, observe Beidelman, parce qu'ils sont également rouges, chauds et dangereux (1963 a, p. 328-329).

De la même manière, la coulée du métal en fusion, par sa couleur, sa chaleur et le danger qui s'en dégage, est associée à un écoulement sanglant. Chez les Luba, par exemple, la fournaise est grossièrement modelée à l'image d'une femme – parfois on lui ajoute même des seins d'argile – et l'extraction du métal fondu se fait de manière à représenter une naissance (Burton 1961, p. 119) ([Voir la note 14](#)). Chez les Nyakyusa, dès qu'une jeune fille arrive à la puberté et que les gens commencent à penser à ses maternités, ils disent : « Le fer fondu s'écoule, le sang pour procréer les enfants est venu. » Quand ils brassent la bière en son honneur, ils le font en l'honneur « de son fer », c'est-à-dire du sang menstruel (Wilson, 1957, p. 104). Le même auteur écrit : « Le travail du fer et le coït sont considérés comme des semblables, et le fer fondu qui jaillit de la forge est mis en relation avec le sang menstruel » (1959, p. 153) ([Voir la note 15](#)). Chez les Kotoko du Cameroun du Nord, le mot laguané pour fer signifie littéralement « sang du feu » (Masson-Detourbet, 1953, p. 25, n. 4) ([Voir la note 16](#)).

L'obsession du sang porte à l'évoquer automatiquement en présence de tout ce qui le rappelle par quelque aspect, surtout par la couleur, de sorte que l'assimilation de la coulée de métal à un épanchement sanglant vient s'ajouter aux autres motifs qui font de l'homme du fer un « homme de sang », assujetti à tous les interdits du sang et possédant toutes les prérogatives conférées par cet état.

Le symbolisme du mythe dogon exprime efficacement ce caractère sanglant du forgeron. Toute l'histoire baigne littéralement dans le sang humain. « Le Nommo et le forgeron sont du sang rouge, comme une boule resplendissante... » L'enclume dérive du sang du cœur de la victime jeté par Amma sur la terre et devenu « une boule de feu ardente ». Le sang de la rate se transforme en masse métallique que le forgeron devra exploiter. Le soufflet et la tuyère sont les testicules et le pénis du sacrifié. Le marteau a pour manche le bras de la jumelle de Nommo, dont la main forme la pince. Le feu de la forge

est allumé avec un fragment du placenta du Renard, brillant feu solaire. L'autel du forgeron comporte une borne en argile rouge, « car les organes du Nommo, soit l'argile et le minerai céleste, étaient rouges de sang au moment du sacrifice » (Dieterlen, 1965-1966, pp. 5-28 ; v. aussi Griaule et Dieterlen, 1965, pp. 375-376).

Le mythe ne se borne pas à magnifier la nature de « homme de sang » du forgeron ; il s'emploie à souligner le caractère ambivalent de ce sang et à tenter de l'expliquer à sa manière. « Le forgeron fut créé du cordon ombilical *koni*, resté attaché au placenta du sacrifié (Nommo), et du sang qui avait coulé à la fois du cordon et du sexe tranchés en même temps... Ainsi ces deux êtres (le forgeron et le griot) sont considérés comme vivifiés par le sang et le placenta, mais aussi pourvus d'une partie de sang sacrificiel. Or le sang qui s'écoule d'une plaie, s'il est vigoureux au début, et dit *illi edu*, « sang bon », perd ses forces (*nyama*), et devient à la fin de l'écoulement du sang faible, *illidoda*... Ils sont (donc) de sang mêlé... (Voir la note 17). À cause de leur mélange de sang, on ne contracte pas de mariage avec eux » (Dieterlen, *ibid.*).

Ainsi le mythe confirme, à la manière dogon, que l'ambivalence qui empreint la physionomie du forgeron et s'exprime tant dans le comportement du groupe à son égard que dans le pouvoir magique qu'on lui attribue, ainsi que dans la nature de son produit, le fer – n'est autre que l'ambivalence du sang, dont l'origine nous est connue.

La violation du tabou confère au forgeron des pouvoirs magiques (Voir la note 18). Bien que ceux-ci ne soient pas exempts d'ambivalence, les exemples semblent surtout faire état d'une force offensive, maléfique. Chez les Dinka du Soudan, le travailleur du fer est considéré comme particulièrement apte à donner le mauvais œil (Cummins, 1904, p. 159). En Éthiopie, il est objet de la même croyance. « Il n'y a pas longtemps, écrit Griaule, qu'il venait travailler les chaînes aux pieds, et le particulier qui a besoin de ses services prend, lors de sa venue, toutes sortes de précautions majeures pour conjurer des dangers imaginaires » (1931, p. 11). Ce « mauvais œil » du forgeron doit être comparé au « mauvais œil » de la femme en règles qui « tue d'un regard » (Briffault, 1952, II, p. 375). En Kabylie, le forgeron n'entre pas dans les maisons (Servier, 1962, p. 109).

La force dangereuse qui émane du forgeron rend redoutable sa malédiction, considérée comme « fatale » par les Nandi, comme « particulièrement mordante et adhésive » par les Kikuyu (Cline, 1937, p. 138 ; v. aussi Kenyatta, 1956, p. 76). Chez les Waschagga, il prononce des malédictions solennelles en frappant deux marteaux l'un contre l'autre, et le battement de ces outils suffit à inspirer la crainte (Gutmann, 1912, p. 85). La même force donne du poids aux serments prononcés sur l'enclume, car elle viendra châtier les parjures. Ces serments se retrouvent chez les Khassombé, les Bambara, les Haoussa, les Tiv, etc. Au Fouta Djallon, le forgeron est cru dès qu'il jure sur sa forge, son enclume ou ses ancêtres (Seikhou, 1935, p. 153). Sur la force de la malédiction en général v. Makarius, 1961, pp. 63-64.

Chez les Dogon, c'est sa masse que prend le forgeron, lorsqu'il est chargé de « remettre en ordre » des paroles qui ont troublé l'ordre social. Dans ce rôle de médiateur, il ne parlera pas, mais fera « parler » sa masse, dont le son argentin est plus efficace que n'importe quelle parole humaine... Ainsi, quand on a offensé gravement quelqu'un, on envoie le forgeron qui fait sonner trois fois sa masse devant la porte de l'offensé, en la tenant à l'envers. La seule parole qu'il prononce est le nom de celui qui l'envoie. L'offensé est obligé d'accepter les excuses ainsi présentées, sinon aucun forgeron ne travaillera plus pour lui... (Calame-Griaule, 1965, pp. 275-276, n. 4).

La « force » du forgeron, que nous savons être la force magique du sang dangereux, se communique à ses outils et les imprègne. On prête à ceux-ci, entre autres pouvoirs, celui d'éloigner les voleurs. Les Waschagga, par exemple, demandent à l'artisan des morceaux de vieilles tuyères, pour les placer dans leurs huttes, comme un charme contre le vol (Gutmann, 1912, p. 85) ; les Kikuyu s'en servent pour protéger leurs récoltes (Cline, 1937, p. 117), de même que les Dogon placent dans les champs les effets d'une femme morte en couches pour tenir les maraudeurs à distance. Cline ajoute que les vieilles tuyères sont employées par les Wachuka comme un charme puissant.

Quand cette force est mise en action contre les mauvais esprits, le forgeron se présente dans le rôle de l'exorciste. Baldé raconte comment, au Fouta, on recourt à eux pour chasser les mauvais esprits des terrains de culture. Revêtus pour la circonstance de leurs robes rouges, les forgerons viennent de la part de leur vénérable maître prier les *djinn*s de déguerpir. Le bruit des marteaux, la présence de la forge transportée sur les lieux sont considérés comme les moyens les plus efficaces de conjuration (Seikhou, 1935, p. 152). Cela nous rappelle les cas où l'on a recours aux femmes en règles pour tenir à distance les esprits indésirables.

On prête également au forgeron la faculté d'éloigner la maladie, donc de guérir. Pour les Yakut, il est capable de guérir les malades par des moyens naturels et non, comme les chamanes, grâce à l'assistance des esprits (Jochelson, 1933, p. 172). Au Libéria, il est souvent le médecin, parfois le plus important de la ville. En tant que « *medicine-man* », il est plus puissant que le chef (Schwab, 1947, p. 145). Il est médecin et guérisseur pour de nombreux autres peuples africains, soignant par les remèdes qu'il prépare, par l'attouchement d'objets en fer ou de ses outils, ou encore avec l'eau de la forge, l'air sortant de ses soufflets, les résidus de la combustion du métal ([Voir la note 19](#)).

Dans les cas que nous avons énumérés, les pouvoirs magiques du forgeron sont de caractère offensif et défensif : ils éloignent le mal, l'exorcisent. S'ils agissent favorablement, c'est parce qu'ils sont dirigés contre ce qui est nocif ; ils ne semblent pas, en général, conférer ces biens positifs que sont la chance, le succès, la prospérité, la richesse ([Voir la note 20](#)). On dirait que, dans le cas de l'artisan du fer, l'extension du pouvoir du sang du négatif au positif que nous avons étudiée dans les autres cas, s'épuise, en quelque mesure, dans le succès professionnel qu'il recherche, dans le pouvoir de réussir l'opération de la fonte, de parfaire les produits de son travail, de forger des armes efficaces. C'est peut-être à la production de celles-ci qu'est due la prévalence du caractère négatif de son pouvoir magique. Les armes doivent tenir l'ennemi à

distance, le repousser et le détruire. Par la maîtrise de la force du sang que lui procure la violation, le forgeron met dans les armes qu'il forge les vertus redoutables du sang, la force offensive et défensive, maléfique, destructive, qui lui est propre : cet aspect de la force magique l'emporte sur les autres, sans toutefois dépouiller ni le producteur du fer ni son produit de l'ambivalence propre au sang. Balandier écrit avec bonheur que le forgeron « peut éloigner les menaces insidieuses comme les armes résultant de son industrie éloignent l'ennemi » (1965, pp. 99-100).

L'expression de Hubert et Mauss, écrivant que « tous les forgerons sont au moins virtuellement des magiciens » (1904, p. 24), est donc intuitivement exacte : la « virtualité » d'un déploiement complet des pouvoirs magiques des forgerons, parallèle au déploiement complet des pouvoirs magiques du sang, existe bien en effet, mais se heurte à la tendance à diriger les pouvoirs magiques, obtenus par la violation, vers le but qu'ils se proposent, la réussite technique. Par contre, tenter d'expliquer cette « virtualité » magique des forgerons par le fait qu'« ils manipulent une substance qui est l'objet de superstitions universelles, et que leur métier difficile, environné de secrets, ne va pas sans prestige », c'est non seulement dire des banalités, mais prendre pour des éléments d'explication des facteurs qui ont besoin eux-mêmes d'être expliqués. Hubert et Mauss sont loin de se douter que les pouvoirs magiques des forgerons tiennent, non aux difficultés de leur métier ou aux secrets techniques qu'ils possèdent, mais au fait que ces secrets sont des secrets sanglants.

La même force dangereuse, la force du sang dangereux, qui se dégage du forgeron, des lieux où il travaille et de ses outils, investit le produit de ses œuvres, le fer. Ainsi s'expliquent les caractéristiques contradictoires de ce métal, qui se sont montrées jusqu'ici rebelles à l'explication. On comprend pourquoi le fer était considéré comme « impur » par les anciens Égyptiens qui, d'après Hérodote, pour le désigner se servaient d'une paraphrase ; de même que devient compréhensible la nature de la force « mystérieuse et répulsive » attribuée au fer par certaines peuplades sibériennes (Lot-Falck, 1953, p. 96). C'est que le fer est aussi « impur » et « répulsif » que le sang auquel on l'identifie ; et il suit tout naturellement qu'un élément considéré comme « impur » et « répulsif », soit aussi tenu pour un antidote contre la malchance et le malheur.

Les Magahiya Doms, par exemple, qui sont un des peuples les plus primitifs de l'Inde, ont une telle horreur du fer qu'ils considèrent comme tabou tout objet qui en est fait. Un homme entrant dans la maison avec un outil en fer serait déchu de sa classe et on le croirait destiné à perdre la vue. Cependant les Magahiya prêtent au fer la vertu d'effrayer les démons (Crooke, 1896, II, p. 12). En Inde du Nord, l'eau de la forge dans laquelle le fer a été plongé, sert à exorciser les démons, et la même croyance survivrait en Écosse (Crooke, I, pp. 24-25). À Ceylan, le fer est abhorré par les démons : il éloigne la foudre et les mauvais esprits (Hildburgh, 1908, pp. 151-152).

Il est presque superflu d'indiquer, dans notre contexte, que si le fer est considéré comme impur, et comme doué de pouvoirs magiques, c'est à cause de son assimilation au sang, qui rend également compte de son ambivalence.

L'équivalence du fer et du sang permet d'expliquer un grand nombre de faits concernant le fer qui sont restés incompris jusqu'ici. Elle explique d'abord les interdits frappant les objets de fer, et en général l'usage de ce métal. On comprend, par exemple, que chez les Haoussa, qui s'interdisent de manger un aliment ayant été en contact avec le sang, il soit également défendu de se nourrir d'aliments qui ont été en contact avec le fer (Tremearne, 1913, p. 144).

Il devient également facile de comprendre pourquoi il est parfois interdit de se servir de couteaux de fer pour les circoncisions et pour les sacrifices, pourquoi ces mêmes couteaux sont parfois défendus aux chasseurs et aux pêcheurs, et pourquoi les prêtres romains et sabins avaient la coutume de se raser avec des lames en bronze et non en fer (Cazeneuve, 1958, pp. 63-64) : le fer étant assimilé au sang, son emploi risque de faire couler le sang et est donc proscrit quand un danger d'écoulement sanglant est présent (comme dans les premiers cas) ou quand le sang ne doit pas couler, comme c'est probablement le cas dans le dernier exemple.

Le même contexte explique pourquoi, dans certaines circonstances, il est interdit de porter du fer sur soi. Chez les Waschagga, par exemple, lors des rites de fraternisation par le sang, les parties contractantes ne doivent pas porter sur leurs personnes des objets en fer : cela rendrait nul, dit-on, le lien contracté. On ajoute que cette défense est parfois secrètement violée par ceux qui prononcent le serment sans sincérité... (Gutmann, 1912, p. 93). Quand on fait appel, comme dans ce cas, à la force coercitive du sang, ou encore lorsqu'on commet une rupture délibérée du tabou du sang, la présence d'un équivalent du sang annulerait le pouvoir du sang invoqué ([Voir la note 21](#)).

Un exemple frappant de l'équivalence entre le fer et le sang, ainsi que de l'ambivalence du fer, se trouve dans l'étude de Schwab sur les tribus du Libéria. Les Libériens considèrent certains métaux, surtout le fer et l'or, comme des « *big, big medicines* », de grandes médecines capables de tuer un homme. Ils qualifient également ainsi de lourds anneaux de fer qu'ils portent aux chevilles et qu'ils appellent *nitié*, nom qu'ils donnent également à de petits animaux aquatiques imaginaires, dont l'emprise est tenue pour mortelle. Les *nitié* meurent instantanément s'ils sont touchés par le métal : c'est pourquoi les gens vivant près de l'eau portent ces anneaux aux pieds. Les *nitié* s'affaiblissent et se laissent capturer si on fait tomber sur eux trois gouttes de sang ; pris et mis dans l'eau, ils représentent à leur tour une puissante médecine (Schwab, 1947, pp. 362-363).

Un même mot, *nitié*, désigne donc le danger (l'animalcule) et ce qui annule le danger (l'anneau), et le sang peut se substituer au fer pour neutraliser le *nitié* : la participation entre fer, sang, danger et médecine se manifeste symboliquement et de manière totalisante, exprimant à la fois l'assimilation fer-sang et le pouvoir magique ambivalent des deux éléments.

« Comme tout objet sacré, le métal est à la fois dangereux et bénéfique. L'attitude ambivalente à l'égard des métaux et du forgeron est attestée à peu près universellement », écrit Éliade (1956, p. 99), en se livrant à une généralisation aussi imprécise qu'expéditive. D'abord, comme nous l'avons souvent indiqué, le caractère dangereux n'est pas une composante vraie de l'ambivalence, et ensuite ce n'est pas « comme tout objet sacré », formule commode mais dépourvue de signification, que le fer est ambivalent, mais exactement comme le sang.

Reflétant le caractère du pouvoir magique du forgeron, le fer semble avoir retenu de la force magique du sang surtout l'aspect défensif. Le pouvoir du fer de chasser et tenir à distance les mauvais esprits et les êtres surnaturels de toute sorte est pratiquement universel (Funck and Wagnall, 1949-1950, II, article « *Iron* »). Il effraie les démons, éloigne la malchance, protège contre la maladie. En Sibérie, il est « le préservatif par excellence contre les forces hostiles » (Lot-Falck, 1953, p. 96). C'est pour tenir loin le mal que le paysan européen cloue un fer à cheval sur la porte de sa maison ou de sa grange (Lawrence, 1896, p. 290) ; c'est cette puissance protectrice du fer qu'invoque le Bédouin quand, surpris par le *simoun* dans le désert, il chasse, dit-on, les esprits du mal en nommant le fer à grands cris ; c'est elle encore qui porte ceux qui se croient en présence d'un *jettatore* à crispier la main sur leur troussseau de clefs.

Un mythe des Dakka, peuple nigérien, dit que le forgeron apprit aux humains à surmonter la crainte des menstruations, à pratiquer le coït et à mettre les enfants au monde. Jusque-là, les gens, croyant que le vagin, parce qu'il saignait à l'époque des menstrues, était une chose malsaine, un organe malade, avaient pratiqué l'acte sexuel sous l'aisselle ; si par hasard un enfant était conçu, ils ouvraient le ventre de la femme de sorte que la mère et l'enfant mouraient. Le forgeron leur enseigna comment s'accoupler et comment accoucher ; de plus, il leur apprit à faire du feu, des poteries et à ouvrir des portes dans les parois de leurs maisons (Frobenius, 1949, p. 62).

En fait, les forgerons, ou leurs femmes, s'occupent traditionnellement des accouchements : chez les Mafa du Cameroun du Nord, par exemple, deux tiers des enfants sont de nos jours mis au monde par eux. La forgeronne reçoit l'enfant entre ses mains et coupe le cordon. Elle prépare médecines et talismans et soigne la stérilité. Les forgerons produisent également les abortifs et les contraceptifs (Podlewski, 1966, pp. 32-34).

Chez les Mafa, cependant, la fonction principale du forgeron, en dehors du travail du fer, est l'inhumation des morts qui s'accompagne du sacrifice d'une chèvre, dont la peau servira à envelopper le cadavre. Le forgeron tue l'animal, recouvre le corps de sa dépouille et porte le mort, à cheval sur ses épaules, de la maison à la fosse qu'il a creusée. L'enterrement terminé, la viande de la bête dont la peau a servi à recouvrir le corps lui est donnée ; il la partagera avec ses aides. En quelque sorte, il prend sur lui la souillure de la mort, ce qui est suggéré par le fait que ses aliments sont placés près du lit mortuaire (Podlewski, p. 16-19, n. 2). Son aptitude à effectuer les besognes impures, qui provient de sa propre impureté, se manifeste aussi en cela qu'il assume la tâche d'arracher les dents en surnombre, ce qui est dit être signe de sorcellerie, et parfois de raser la tête d'un lépreux (p. 34), deux actes doublement impurs

et dangereux. Enfin, une activité essentielle du forgeron mafa est la divination. L'auteur attribue l'impureté du forgeron et son endogamie à ses fonctions de fossoyeur (pp. 12, 13). Cependant le forgeron est impur même quand il n'est pas chargé des enterrements.

La fonction d'accoucheur et celle de fossoyeur se rejoignent dans la charge qui est dévolue au forgeron chez les Bambara : lors de l'enterrement d'une femme enceinte, il doit extraire le fœtus du cadavre (Henry, 1910, pp. 225-226).

Une autre tâche qu'assument généralement les forgerons est la circoncision. « Bien qu'ils passent pour impurs, ce sont eux (les forgerons) qui circonci- sent les garçons, et leurs femmes les filles », écrit Soleillet, au sujet des Bambara du Ségou ([Voir la note 22](#)) (1887, p. 448 et 488). Le paradoxe, plus profond, est que le forgeron soit souvent le circonciseur sans être toujours lui-même circoncis. C'est que son caractère d'« homme de sang », qui le rend apte à pratiquer cette intervention sanglante, lui permet aussi de s'exonérer de pratiques qui représentent des mesures de précaution rituelle contre le danger de sang : chez les Dogon, par exemple, leurs filles ne sont pas excisées, leurs fils ne sont pas circoncis (Paulme, 1940 a, p. 192).

Le contexte que nous avons retracé, dans lequel s'inscrit la situation du forgeron, indique pourquoi les fonctions de circonciseur et d'exciseur lui reviennent. Ce n'est pas que, en lui déléguant cette fonction importante, la communauté tienne à marquer, comme l'écrit Clément, « sa révérence tant envers la puissance magico-religieuse qu'envers l'acuité d'esprit et la dextérité mécanique du forgeron » (1948, p. 41). Plus éloigné encore de la réalité apparaît ce passage d'Éliade : « Il (le forgeron initiateur) a été chargé par Dieu de parfaire la création, d'organiser le monde et, en outre, d'éduquer les hommes, c'est-à-dire de leur révéler la culture. Il importe de souligner surtout – continue l'auteur – le rôle du forgeron africain dans les initiations de puberté et les sociétés secrètes : dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de la révélation de mystères, en d'autres termes de la connaissance des réalités ultimes. On pressent même, dans ce rôle religieux du forgeron, une réplique de la mission de Héros-Civilisateur du Forgeron Céleste : il collabore à la « formation » spirituelle des jeunes gens, il est une sorte de moniteur, le pendant terrestre du Premier Moniteur descendu du ciel *in illo tempore* » (1956, p. 105).

La vérité est beaucoup plus simple : la circoncision est une opération sanglante et le forgeron étant un « homme de sang », et adroit pardessus le marché, les opérations sanglantes lui sont naturellement dévolues. Dieu ne l'a pas chargé de faciliter les avortements, et pourtant, au Ruanda par exemple, il est habile à les procurer (Cline, 1937, p. 138) ; ni d'être croque-mort ou bourreau, et pourtant le « révélateur des réalités ultimes » cumule ces fonctions peu reluisantes avec celles de chirurgien, de dentiste, de marieur (Clément, 1948, p. 41) et de sacrificateur ([Voir la note 23](#)). Ce que toutes ces fonctions ont en commun, c'est qu'elles impliquent une violation du tabou du sang.

Quant à la relation entre le Forgeron mythique et le héros-culturel, qui est certaine et qui ne repose pas uniquement sur l'apport du travailleur du fer à la civilisation matérielle, elle se nourrit, comme on le verra dans la suite de cet

ouvrage, d'une substance qui n'a rien de commun avec le verbiage mystique de Mircea Eliade.

Aux violations du tabou du sang que le forgeron commet professionnellement, si l'on peut ainsi dire, nous trouvons associée la violation de l'interdit de l'inceste. Commentant un mythe dogon, Paulme écrit que, aujourd'hui encore, « le cordonnier, s'il n'épouse pas la fille de son père, peut, à l'exemple du forgeron, prendre pour femme la fille du frère de son père, ou celle de la sœur de sa mère, interdites à l'homme non-casté » (1940 *a*, p. 192, 357).

Une légende des Basongué dit que les premiers occupants du pays, les Batwa, furent organisés socialement et politiquement par un forgeron, dont le fils « voulant suivre les coutumes ancestrales » et « affirmer son autorité », eut des rapports incestueux avec sa sœur. Celle-ci se rebella, alla fonder un autre village et épousa un chasseur. De l'union avec son frère, elle eut un fils, le *tshite*, qui fut le juge des différends, l'arbitre et le contrôleur du pouvoir, le médiateur entre le chef et le peuple (Moeller, 1936, p. 451). Les Bakusu ont une légende parallèle, racontant que le premier forgeron, toujours « pour perpétuer les coutumes ancestrales », commit l'inceste avec sa propre fille, qui resta enceinte. Il en eut honte et la maria à un roi. L'enfant né des relations du père avec la fille joua le même rôle que le *tshite* des Basongué (Moeller, 1936, p. 456) ([Voir la note 24](#)).

Dans les cas relatés par ces mythes, le mariage exogame était possible, mais la tradition ancestrale exigeait l'inceste, et l'exigeait en tant que violation de tabou. À la lumière de ces récits, l'endogamie des forgerons apparaît, en principe, non comme une endogamie de contrainte, imposée par le fait que les autres membres de la communauté refusent le mariage avec eux (ce qui en pratique la détermine sans doute le plus souvent) – mais plutôt comme une endogamie traditionnelle, rituelle, s'apparentant à l'inceste des chefs. Elle se serait accommodée des mariages entre proches imposés par les conditions d'isolement social des forgerons, contribuant peut-être à les perpétuer.

Au Fezzan, le forgeron assiste aux mariages endogames. Ce fait pourrait être rapproché de la coutume, qui n'a été abandonnée que tout récemment, de célébrer les mariages irréguliers dans la forge de Gretna Green, en Écosse. Il ne s'agissait pas, bien sûr, d'unions incestueuses, mais de mariages contractés soit entre mineurs, soit entre personnes dont la situation administrative n'était pas en règle. Le mariage endogame étant le mariage irrégulier par définition, il est probable que Gretna Green représente une survivance de la coutume de célébrer dans la forge les mariages trop proches, et par conséquent interdits. Coutume répondant soit à la volonté de créer un fait accompli, ne pouvant être « défait » à cause de la force coercitive qui s'attache à la forge, de même qu'elle s'attache aux malédictions et aux serments prononcés sur l'enclume ; soit au désir d'atténuer les dangers inhérents à ces unions, suivant la notion qu'une violation se trouvant neutralisée par une autre, l'union interdite serait en quelque sorte allégée de son impureté par l'impureté du lieu où elle est célébrée ; soit encore à l'idée que le forgeron, lui-même endogame, violateur

et impur, serait le seul individu pouvant ou voulant se charger de la célébration de tels mariages.

Il reste à étudier un autre groupe de coutumes concernant le forgeron : ses fonctions d'arbitre des querelles, d'intermédiaire dans les conflits, de conciliateur et de pacificateur.

Les ethnologues, de même que les tribaux, sont portés à voir la raison de ces fonctions dans l'alliance qui lie les forgerons aux tribus qui les accueillent. « Les forgerons manding, écrit par exemple Labouret, jouissent d'une place privilégiée dans la société, car on a souvent besoin de leurs services, ce sont les *sananku u* de tous les groupements et pour cette raison les intermédiaires obligés de bien de transactions et de nombreux conflits » (1934, p. 106) ([Voir la note 25](#)).

En réalité, ce n'est pas en tant que *sananku u* (allié) que le forgeron exerce ces fonctions, mais en vertu des interdits *d'intangibilité* et de « non-violence » qui l'investissent. La relation ressort clairement d'un autre texte de Labouret : « Autrefois le forgeron servait de messenger pour déclarer la guerre, car il pouvait visiter les centres ennemis *sans craindre de violences*. Il était aussi qualifié pour engager des pourparlers de paix et les sceller par un traité public et solennel, encadré de cérémonies symboliques qu'il présidait » (1941 a, p. 1321 souligné par nous).

On se trouve ainsi conduit à étudier les comportements que nous avons appelés de « intangibilité » et de « non-violence » qui, en relation au forgeron, se manifestent avec une ampleur particulière et qui signent, pour ainsi dire, la condition des êtres placés sous le tabou du sang.

Les forgerons ne se battent pas. Ceux qui vivent auprès des bédouins Rwala ne font jamais la guerre et ne participent jamais à une razzia. Même si le campement est attaqué, ils continuent leur travail, indifférents à la bataille, ne faisant rien pour se défendre ni pour défendre leurs voisins (Musil, 1928, p. 281-282). Les Waschagga interdisent au forgeron d'aller à la guerre avec eux, car la présence du fabricant d'armes causerait de lourdes pertes à l'armée (Gutmann, 1912, pp. 90-91) ([Voir la note 26](#)). Pour les Teda du Sahara frapper ou tuer un forgeron est un grand crime, ou encore un acte de couardise (Sumner and Keller, 1927, citant Rohlfs, IV, p. 41). Au Kaarta, ils jouissent de l'impunité de la peine de mort (Tautain, 1884, p. 345). Alors que Samory faisait fusiller tous les prisonniers qu'il capturait, il se contentait de couper la main aux griots et relâchait les forgerons, qui n'étaient jamais mutilés (Archinard, 1884, p. 255) ([Voir la note 27](#)).

Commentant le cas d'un jeune garçon de la caste des forgerons, enlevé et remis en liberté après qu'il eût fait connaître son appartenance, Labouret attribue ce privilège au fait que ces personnages étaient « les intermédiaires obligés, en cas de guerre pour conclure la paix, en cas de rixe pour établir l'harmonie entre les adversaires ». « Ils font figure de bienfaiteurs de la collectivité ; on ne saurait les insulter, les molester sans péril, et à plus forte

raison les mettre à mort » (1941 b, p. 196). Cette fois encore, il ne faut pas hésiter à inverser le propos. Le forgeron n'est pas intangible à cause du rôle qu'il remplit dans la société, mais joue ce rôle de pacificateur parce qu'il est intangible. Quand le forgeron est là et que pèse sur l'assistance le danger de sang inhérent à sa personne, une rixe, une passe d'arme, n'importe quel acte de violence comportent un danger accru d'effusion de sang. Devant lui les armes tombent, les combats et les bagarres s'arrêtent. Celui qui, par sa seule présence, rend impossible le recours à la violence devient, par la force des choses, le pacificateur, et assume par la suite les fonctions d'intermédiaire, d'arbitre, de conciliateur et de pacificateur.

Chez les Dogon, à son approche, le combat cesse. Il écoute les deux parties et pose son petit marteau à côté de celui auquel il donne raison. Sa décision est sans appel... Il apaise également les conflits entre mari et femme et implore d'un père, qui ne peut le lui refuser, le pardon de son fils... (Paulme, 1940 a, p. 186) ([Voir la note 28](#)).

Chez les Bobo, « ... en cas de rixe dans un village eux seuls ont le pouvoir de s'interposer ; ils frappent sur deux petites tiges de fer et invitent les combattants au calme ; celui ou ceux qui ne les écoutent pas sont amarrés par eux. Les forgerons ont le droit de prendre tout ce que renferme la case des récalcitrants » (Paulme, 1940 a, p. 188, n. 1, citant Guebhard et Cremer).

Ce « droit de prendre » rituel se manifeste aussi dans l'exemple suivant. Chez les Ewe d'Afrique occidentale, les forgerons avaient le droit de se saisir de tous les poulets appartenant aux habitants et de les manger. Les propriétaires des volailles ne s'y opposaient pas, car ils craignaient de mécontenter ces artisans et de les empêcher ainsi d'exercer leur profession (Thurnwald, 1937, p. 182) ([Voir la note 29](#)). Les Masaï, par contre, peuvent prendre aux forgerons le maigre butin qu'ils rapportent de leurs *raids* (Cline, 1937, pp. 114-115). Le fait que chez les bédouins Rwala les forgerons aient un « frère » dans chaque tribu, auquel incombe la tâche de récupérer pour eux les biens qui leur ont été volés (Musil, 1928, pp. 281-282), semble montrer que, ne pouvant exercer la violence, les forgerons sont sujets à être pillés. Ils contractent donc des liens de fraternité artificielle avec un membre de chaque tribu, qui se charge d'exercer la violence à leur place. Et c'est par le fait d'avoir un frère dans les diverses tribus que les forgerons justifient leur non-participation aux combats.

Il est intéressant de constater que, dans d'autres cas, l'opération des mêmes idées aboutit au résultat contraire : les propriétés du forgeron sont inviolables. Personne n'oserait voler quoi que ce soit à l'intérieur de la forge, si bien que l'artisan a parfois en consigne les biens d'autrui. « Nul ne volera un forgeron étant donné sa force magique » (Gutmann, 1912, p. 85). Chez les Waschagga, comme chez les Akamba (Lindblom, 1920, p. 529), personne n'oserait voler un forgeron. Il peut, sans risque, laisser ses affaires et ses outils non gardés. En Kabylie, voler un forgeron est un sacrilège (Servier, 1962, p. 109).

L'inviolabilité de la forge paraît d'ailleurs bien établie. Pour les Lango « la forge est un lieu inviolable ; nul ne peut y pénétrer de force et y voler » (Cline, 1937, p. 117). Au Fouta Djallon, « la forge est un lieu sacré, non seulement

pour les usagers, mais aussi pour le public. On peut y faire salam. Les affaires du village s'y traitent » (Seikhou, 1935, p. 156) ([Voir la note 30](#)).

Au Libéria, elle est un lieu de refuge : « Une personne poursuivie en une palabre, ou même impliquée dans un meurtre, peut courir à la forge et s'y réfugier. À Mano, une fois que le réfugié se trouve à l'intérieur, la palabre est « morte ». Il est défendu d'y combattre, sous peine d'avoir à payer un mouton... Dans le Sud-Est, on ne peut tenir une palabre dans la forge. Les contestants doivent aller dans un autre lieu de la ville et s'y arranger pacifiquement » (Schwab, 1947, pp. 141-142).

Il ne serait pas difficile d'apercevoir la raison qui interdit d'exercer la violence dans la forge, mais l'auteur se charge de l'exposer. Il affirme que si, chez les Loma, le sang d'une personne... pour une coupure accidentelle ou une cause quelconque, « court » dans la forge, celui qui l'a épanché doit apporter une volaille, dont le sang sera versé pour libérer la forge du maléfice (Schwab, *ibid.*). En d'autres mots, le sang qui s'écoule dans la forge constitue un danger contre lequel on se prémunit par un « rachat sanglant », le sang de la volaille préfigurant l'épanchement sanglant plus grave qui est à redouter et se substituant à lui. À Mano, lors de l'initiation d'un apprenti, le forgeron, avant d'immoler un poulet, prend deux noix de coco, une blanche et une rouge, et dit à la rouge : « Si n'importe quel sang « court » dans la forge, le sang de la volaille est pour lui » (Schwab, p. 144).

Pourquoi craint-on que le sang ne « coure » dans la forge ? Parce que la forge est considérée comme un lieu où le danger de sang est immanent, à cause des violations du forgeron, et donc où un écoulement de sang peut entraîner des conséquences désastreuses. C'est pour cette raison que l'on croit, au Fouta Djallon, que « quiconque y commet un adultère devient fou par la suite, et la forge s'incendie dans le plus bref délai » (Seikhou, 1935, p. 156). L'adultère est un cas aggravé de l'union sexuelle qui en elle-même implique un danger de sang et donc, comme nous l'avons vu, est bannie de la forge, théâtre de quelque opération sanglante. Les Kikuyu considèrent qu'ils sont *thahu* (tabou), aussi bien s'ils ont touché une femme ayant ses menstrues ou cohabité avec elle, que s'ils ont eu des relations sexuelles dans la hutte du forgeron, ou s'ils ont mangé dans la forge (Hobley, 1910, p. 432) ([Voir la note 31](#)). Ils considèrent en somme que l'acte sexuel ou alimentaire commis sur les lieux du travail du fer entraîne un danger comparable à celui du contact ou de la cohabitation avec une femme en règles.

Un autre aspect du système de tabous entourant le forgeron doit être relevé. Si celui-ci, avec tout ce qui touche à sa personne, à son entourage et à son métier, représente indubitablement un danger pour les autres, il est loin d'être invulnérable aux dangers inhérents à son activité. Le souci d'empêcher que le sang ne « coure » dans la forge, ainsi que l'interdiction faite aux femmes « impures » de s'approcher des lieux, suggèrent que le travailleur du fer (de même que les autres personnes placées sous le tabou du sang, ainsi que nous l'avons vu pour les jumeaux) est considéré comme étant lui-même en péril.

Chez les Waschagga, par exemple, où un sacrifice de rachat est nécessaire si le forgeron a menacé ou blessé un client avec ses outils ou avec le fer qu'il

vient de fondre – le sacrifice est également nécessaire si c'est le forgeron qui est visé et si quelqu'un, même en plaisantant, a pointé les tenailles contre sa personne (Gutmann, 1912, p. 83) ([Voir la note 32](#)). L'auteur indique expressément que le forgeron est aussi en danger.

D'autres indications aussi sont significatives. Chez les Baïla le maître-forgeron, qui est le seul à connaître les médecines secrètes nécessaires à la réussite de la fonte, se choisit un homme qui cuisinera pour lui et qu'il appelle « sa femme ». Il ne doit ni se raser ni se couper les cheveux (Smith and Dale, 1920, I, pp. 202-207).

Nous avons constaté que la défense de se raser et de se couper les cheveux (actes qui risquent de faire couler le sang du sujet) font partie de l'ensemble de précautions prises par les hommes se trouvant sous le tabou du sang. Il en est de même de l'usage de faire préparer la nourriture par une personne du sexe masculin, engagée dans ce but (ou encore par une vieille femme ou par un enfant impubère), mesure qui exprime le désir d'éviter les rapports alimentaires avec les femmes qui représentent toujours, entre la puberté et la ménopause, le danger sanglant. Chez les Baïla, d'ailleurs, non seulement le maître d'œuvres, mais tous les hommes participant à la fonte, sont soumis au tabou de continence sexuelle, qui prend des formes extrêmes. Les femmes restées au village non seulement sont tenues d'observer la chasteté, mais ne doivent ni se laver ni porter leurs ornements, afin de ne pas induire les hommes en tentation.

Dans le cas du forgeron, comme dans la plupart des cas de tabou du sang, le danger principal émane de la personne tabou, mais celle-ci est considérée comme également mise en danger d'abord par les personnes impures qui pourraient se trouver dans la communauté, en second lieu par ce qui la rend tabou elle-même (s'agissant du forgeron, la forge et tout ce qui s'y rapporte) et enfin par le caractère dangereux de sa propre personne. Mais l'imbroglie du tabou est tel, que le danger qui menace la personne tabou représente aussi une grave menace supplémentaire pour les autres, puisqu'un épanchement de sang de celle-là est ce que l'on craint par-dessus tout.

Il s'agit bien de la crainte de voir couler le sang du forgeron. Chez les Waschagga on n'épouse pas ses filles, qui apporteraient une mort précoce à leur époux, parce que « le sang du forgeron fait mal » (Gutmann, 1912, p. 90, nos guillemets). En d'autres termes, on craint le sang des forgeronnes, qui s'épancherait lors de la défloration, des menstruations, des accouchements, encore plus que celui, déjà redoutable, des autres femmes. « On craint que dans un moment de colère le mari ne frappe son épouse jusqu'au sang et que cela n'entraîne des dangers et ne contraigne, si l'homme veut rester en vie, à faire des sacrifices expiatoires » (*ibid.*). Le danger de sang réapparaît, lié à un acte de violence, ainsi que la nécessité du rachat. C'est de toute évidence le sang des forgeronnes que l'on craint, puisque tout mariage comporte le danger que l'époux ne se fâche et passe aux voies de fait contre son épouse ([Voir la note 33](#)). Il est dit : « Si tu fais saigner un forgeron, tu dois mourir. » *Le sang du forgeron*, ajoute l'auteur, *est dangereux comme celui du clan des chefs et*

ainsi qu'est dangereux pour chacun, quel que soit son clan, le sang de l'oncle pour le neveu » (Gutmann, 1912, p. 90, souligné par nous ([Voir la note 34](#))).

Nous savons déjà pourquoi le sang du forgeron est craint au point qu'on redoute de mourir si on le fait saigner. Mais pourquoi les Waschagga comparent-ils le danger représenté par le sang du forgeron au danger que représente le sang de l'oncle pour le neveu ? Parce qu'il arrive parfois que la crainte ressentie en présence d'un individu porteur de danger de sang recrée la même crainte que l'on éprouve en présence des individus auxquels on est uni par des liens d'interdépendance organique, liens porteurs du danger de sang, chaque consanguin étant affecté par les maux et les dangers qui frappent ses consanguins.

Entre le forgeron et les autres, il n'existe pas de liens d'interdépendance proprement dits, puisque le forgeron n'est pas un consanguin ; le danger provient de sa qualité d'individu chargé de danger de sang, en tant que violateur de tabou. Gutmann écrit, en effet : « On voit que cette peur du sang place le forgeron dans une plus grande *zusammenhang* (relation d'interdépendance) » (*ibid.*) ([Voir la note 35](#)). Entre oncle et neveu, par contre, cette qualité particulièrement dangereuse n'existe pas, puisque ni l'un ni l'autre ne sont, en principe, porteurs de danger de sang. Le danger provient du lien d'interdépendance organique qui les unit, dû à la consanguinité, symboliquement porté à sa plus haute puissance, et qui fait craindre à chacun les éventuels écoulements sanguins de l'autre. Cette crainte donne lieu à la situation de « non-violence », qui se manifeste symboliquement par les appropriations de biens entre oncles et neveux utérins, forme de pillage rituel bien connue, mais jamais expliquée (cf. Makarius, 1961, pp. 62-63). Nous avons vu que la même situation de non-violence (plus fortement marquée), les mêmes manifestations d'appropriation de biens (moins fortement marquées) se rencontrent chez le forgeron.

Ces deux situations – celle existant entre le forgeron et le reste de la communauté, et celle entre oncle et neveu – ont des causes différentes mais se confondent par la crainte semblable qu'elles engendrent. En quelque sorte, des effets pareils évoquent une même cause. Cela est d'autant plus compréhensible que tous les interdits sur le contact, sur la contiguïté, les rapports alimentaires et sexuels auxquels sont soumises les personnes placées sous le tabou du sang, tendent précisément à éviter que des liens d'interdépendance ne s'établissent d'elles aux autres. Ainsi, comme une infection fait monter la fièvre dans un organisme ([Voir la note 36](#)), de même l'imminence de danger de sang fait naître, chez ceux qu'elle menace, non seulement une crainte semblable à celle qu'inspire l'interdépendance organique, mais l'impression d'être en rapports d'interdépendance organique avec la personne qui est la source du danger.

Une telle crainte n'empêche pas les membres du groupe d'établir avec le forgeron des rapports de fraternité artificielle, donc d'interdépendance organique délibérément créée. Car le forgeron produit armes et outils pour les chasseurs, les éleveurs et les cultivateurs qui l'entourent et doit recevoir d'eux les aliments dont il a besoin. Une légende basongué dit que le Premier Forgeron vint auprès des chasseurs batwa qui se groupèrent autour de lui,

attirés par le désir de se procurer des flèches, des couteaux, des haches, lui donnant en échange du gibier (Moeller, 1936, p. 451) ([Voir la note 37](#)). L'indication qu'il avait installé sa forge sur un rocher émergeant de la rivière est peut-être une allusion à son relatif isolement ([Voir la note 38](#)).

Ces rapports d'échange, qui créent l'interdépendance économique, ainsi que la communauté alimentaire qui s'instaure dans une certaine mesure, du moment que le forgeron consomme les aliments qui lui sont donnés par les membres du groupe – établissent, en fait, une situation qui est celle de l'interdépendance organique subjectivement ressentie, doublée d'une interdépendance économique objective. Situation qui est souvent sanctionnée par l'établissement de liens de fraternité artificielle, au moyen de quelque pacte de sang.

« Les forgerons – écrit D. Paulme, en citant Labouret – sont les *sananku u* de tous les groupements. » La *sananku-ya* est une alliance qui en même temps unit et oppose les représentants de groupes déterminés (1940 a, p. 188).

La contradiction entre la peur de l'interdépendance avec les forgerons et l'alliance établie effectivement avec eux se manifeste dans la situation des forgerons chez les Rwala. Auprès de ces bédouins, une famille de forgerons, même si, comme cela arrive souvent, elle a campé avec le même clan depuis des temps immémoriaux, ne peut être adoptée par le clan, car les *sunna* restent étrangers à jamais. Mais quelques lignes plus bas l'auteur ajoute que les forgerons ont un « frère » dans chaque tribu (Musil, 1928, pp. 281-282). Il s'agit évidemment d'une forme de fraternité artificielle.

Un document qui démontre à la fois la crainte qu'inspire l'alliance avec le forgeron et la nécessité de l'établir, est le mythe suivant. Un Peul vit un jour « un singe qui forgeait » et prit soin de sa vache qui donna un troupeau entier, de sorte que sa famille et celle du singe-forgeron se nourrissent du même lait. En échange, le forgeron lui donna des outils. L'interdépendance économique existait donc déjà entre eux quand ils s'allièrent par le sang, alliance que le mythe présente comme non-intentionnelle : leur sang se mélangea quand le Peul rasa le forgeron, qui à son tour le circoncit. Ils jurèrent sur ce mélange de ne plus jamais se blesser, ni eux ni leurs descendants, pour quelque raison que ce soit. Jamais plus Peul ne devra verser une goutte de sang de forgeron, ni forgeron une goutte de sang d'un Peul. Désormais Peul et forgeron doivent vivre ensemble en *seniankou* (alliance de sang) et se supporter mutuellement sans se nuire. Par la suite, un double rite de sang et de communauté alimentaire vint sanctionner cet état de choses (Doumbia, 1936, p. 362) ([Voir la note 39](#)).

Ce récit nous mène au cœur d'une de ces contradictions dans lesquelles s'enferme la pensée sous l'emprise de ses conceptions magiques. On craint le forgeron, porteur de danger sanglant et par conséquent on craint aussi le lien d'interdépendance avec lui. Mais quelque forme d'interdépendance devant nécessairement s'instaurer du moment qu'il y a échange entre le forgeron et la communauté, on s'avise qu'en fin de compte l'alliance de sang, sous la forme la plus complète et contraignante possible, tout en créant la redoutable interdépendance, offre une protection, un refuge, contre le danger que l'on craint, puisque ceux qui sont interdépendants ne doivent pas verser le sang les uns

des autres. Ainsi le mythe souligne l'irrévocabilité de l'engagement pris par les deux parties : éviter à tout prix que le sang des uns ou des autres ne coule, pour quelque raison que ce soit. Le danger qui menace le contrevenant, comme le mythe le souligne, est bien de saigner incoerciblement jusqu'à ce que la mort s'ensuive. Paradoxalement, l'alliance, qui crée artificiellement le lien d'interdépendance, apparaît comme la sauvegarde contre le danger qui fait précisément craindre l'interdépendance.

On parvient ainsi à dégager la très curieuse dialectique des rapports entre le forgeron et les membres du groupe dont il est l'hôte. La crainte qu'il inspire donne aux autres l'impression d'être en rapports d'interdépendance avec lui. Cette interdépendance supposée joue à l'intérieur d'une interdépendance économique réelle, puisque le forgeron vit nécessairement en symbiose avec les cultivateurs et les éleveurs. L'interdépendance économique se constitue en alliance de sang, malgré les obstacles interposés par la pensée magique à l'établissement de ce lien. Nous constatons ainsi que les exigences du réel « font un tri » entre les diverses motivations magiques, ne prenant pour base de coutumes stables que ces motivations qui « font leur jeu », alors que les autres motivations (dans ce cas, la crainte de l'interdépendance) ne disparaissent pas mais survivent en contradiction avec les premières.

La mythologie dogon représente le Premier Forgeron comme un héros qui défie les dieux pour servir les hommes. Il vole le feu à la forge céleste et le cache dans un soufflet de la forge pour en faire don à la terre. Le vol du feu, comme on le verra plus loin, est l'exploit typique des violateurs de tabou, dont le type classique est Prométhée. Le forgeron dogon vole aussi les semences végétales que détenait le dieu Amma et les donne aux humains.

Ces actes sacrilèges font de lui l'antagoniste des êtres divins. Il perd son caractère céleste et multiplie les vols et les actes favorables aux hommes, finissant par provoquer un conflit entre la terre et le ciel. Le dieu Amma menace de retirer à la terre le bienfait le plus nécessaire, la pluie, mais le forgeron, en frappant son marteau, et le cordonnier, battant son tambour modelé sur le soufflet de la forge, s'entremettent, apaisent le conflit et obtiennent que la pluie revienne vivifier les champs (Griaule, 1938, p. 799 ; 1948, pp. 222-223).

Le forgeron mi-humain mi-divin, qui devient l'adversaire des dieux afin d'assurer aux humains les biens essentiels, est donc présenté par le mythe à la fois comme violateur de tabou et comme héros-culturel. Il en est de même chez les Gourounsi du Cameroun du Nord, où le forgeron est décrit comme le fauteur des premiers désordres, comme celui qui désobéit aux dieux et bouleverse les rapports normaux entre terre et ciel, en introduisant la mort dans le monde. Les Gourounsi lui attribuent les inventions et les découvertes fondant la culture humaine : toutes les choses servant à travailler la terre et à procurer la nourriture viennent de lui, le couteau, la houe, la flèche, la lance, etc. (Masson-Detourbet, 1953, pp. 12-13). L'introduction de la mort est constamment attribuée au héros culturel. Or, il apparaîtra plus loin que héros-culturel et violateur de tabou sont un seul et même personnage ; notre

interprétation du forgeron en tant que violateur de tabou cadre donc avec sa présentation dans ces mythes.

Les traditions orientales, d'ailleurs, situent les forgerons dans la lignée des grands violateurs mythiques. Dans la mythologie sumérienne, le patron des artisans, lui-même forgeron, est le héros Tagtug, auquel il avait été permis de manger de toutes les plantes, excepté une. En conséquence d'un péché, ou par la jalousie de sa mère Ea, il perdit l'immortalité et fut condamné à la maladie, à la souffrance et au labeur. Les hommes ont hérité de lui le péché (Jobes, 1962, II, p. 1524, article « Tagtug »). Tagtug serait un prototype d'Adam, et c'est d'Adam que selon certains auteurs arabes les forgerons auraient reçu le don de forger, ainsi que leurs instruments. Ibn Abbas écrit : « ... Avec Adam sont descendus le maillet, l'enclume et les tenailles. » Dans un autre récit Adam aurait « fait descendre avec lui » tous les outils du métier. Dans une troisième version, il est descendu du paradis avec le soc de la charrue. J. Chelhod, qui cite ces textes, ajoute que ces croyances préislamiques ont été reprises et confirmées par l'Islam (1954, p. 53). Doumbia, de son côté, affirme : « Tous les forgerons descendent d'Adam. À l'origine guerriers, forgerons ensuite, ils sont les hommes les plus anciens, les premiers dominateurs du monde (1936, p. 380) ([Voir la note 40](#)). Au Fouta Djallon on trouve la croyance que le fer a été révélé à Adam par l'archange Gabriel, qui lui remit le soufflet, l'enclume et le marteau. L'ange, accompagné d'un « esprit de l'Enfer », forgea devant Adam pour lui donner la première leçon. L'esprit infernal apporta le feu. Resté seul, Adam n'aboutit à rien et il lui fut suggéré de demander l'aide des *ginnas*, génies chargés par Dieu de surveiller les métaux. Dieu fournit lui-même le matériel nécessaire au premier sacrifice (Appia, 1965, p. 319). Notons que la collaboration d'un ange et d'un génie infernal reflète l'ambivalence investissant le travail du fer. Dans l'Orient sémitique les forgerons sont mis en rapport avec Caïn. Caïn (ou Quain) signifie « forgeron » ; il serait l'ancêtre des travailleurs du fer de la péninsule du Sinaï (Krappe, 1930, p. 343).

Selon une tradition hébraïque, David (dont les connotations de violateur sont nombreuses) aurait reçu de Dieu l'art de travailler les métaux ; il est considéré comme le patron des forgerons dans les régions islamisées de l'Afrique, de l'Inde et du Pamir (Dieterlen, 1965, p. 31 ; Jochelson, 1933, p. 172 ; Seikhou, 1935, p. 153 ; Soleillet, 1887, p. 448). D'après le Coran, David aurait enseigné l'art de faire les cottes de mailles pour les guerriers. Les forgerons du village de Tadrat, au Fezzan, où ils vivent avec les corroyeurs (autre groupe de travailleurs considérés comme impurs), quand ils forgent un objet qui leur donne de la peine, frappent leur masse en scandant les mots répétés de « Daoud, Daoud... » (Pâques, 1956, p. 230). D'après Appia, les forgerons du Fouta Djallon, en récitant les généalogies des forgerons illustres, évoquent le nom de Anabi Daoud, qu'ils reconnaissent comme leur patron à tous. David, selon la légende, forgeait de ses mains nues, sans se brûler et sans en garder des traces ; jadis, les forgerons auraient été également capables de tenir un fer rouge entre les mains mais, pour punir l'un d'eux, Dieu leur retira le privilège de l'insensibilité (Appia, 1965, p. 319 ; v. aussi Seikhou, 1935, p. 153). D'après Griaule, les forgerons dogon tiendraient encore le fer rouge dans la main, lors des funérailles (1948, p. 102). Ces notes sur la mythologie du forgeron en Orient et en Afrique, bien que rapides, permettent de constater

que la mythologie de l'artisan du fer est en harmonie avec les données de l'ethnographie ainsi qu'avec la thèse ici exposée.

L'analyse tentée dans ces pages porte sur le « travestissement » sous lequel se présente le phénomène économique et social du travailleur du fer. C'est à travers un prisme de notions irréelles que le groupe tribal appréhende la réalité constituée par l'activité du forgeron et envisage ses relations avec lui.

Nous avons vu la raison magique se mettre au service de l'exigence sociale et jouer en faveur du travailleur du fer, pionnier du progrès technique, en lui taillant un rôle social à la mesure de son rôle économique : le forgeron est l'allié de certains groupements, il est intangible, sa forge est un lieu inviolable, il n'est pas exposé aux dangers de la guerre ; il a acquis le statut du pacificateur, de l'intermédiaire des conflits et de l'arbitre ; il assume des tâches rituelles importantes ; on lui reconnaît un pouvoir magique qui inspire la crainte et le respect, il est souvent le conseiller des chefs et parfois, dans les mythes et dans le rituel, il apparaît comme supérieur à eux. Les motivations magiques que nous avons examinées offrent donc le biais nécessaire à faire reconnaître au forgeron, sur le plan à la fois magique et social, le prestige qui lui est dû pour sa valeur de producteur ; d'autre part, comme le montrent les faits cités, le mécanisme de la « non-violence » assure la sauvegarde d'un spécialiste dont les capacités sont précieuses et souvent irremplaçables.

Cependant l'artisan du fer ne s'intègre pas au groupe. Les interdits qui le frappent en tant que violeur l'isolent des autres membres de la communauté qui, eux, observent le tabou sur lequel repose l'ordre social. Il reste en dehors de la société, faisant figure d'être asocial et antisocial, puisqu'il n'en respecte pas la règle fondamentale. Il apparaît dans le mythe en tant que héros-civilisateur mais en même temps comme un agent de subversion, fauteur de désordre et de troubles.

Certains auteurs considèrent que les résistances rencontrées par le forgeron traduisent sur le plan des relations humaines la difficulté d'affirmer une technique nouvelle ; à notre avis elles exprimeraient plutôt les difficultés entraînées par l'apparition des premières formes de spécialisation du travail dans des sociétés où la division du travail était – jusqu'à l'affirmation d'un artisanat dont le forgeron est le principal représentant – organisée surtout sur la base du sexe et de l'âge. Mais ces difficultés elles-mêmes sont l'expression d'une contradiction plus profonde, dont les nouvelles formes de division du travail ne sont qu'un aspect : l'émergence, hors de la société tribale, de la société de classe.

La société tribale, passée de l'égalitarisme primitif fondé sur la chasse, à des formes de production fondées sur l'agriculture et l'élevage, qui assurent déjà un surplus de richesse – voit se produire en son sein des phénomènes de différenciation sociale, de rang, de concentration de la propriété et du pouvoir qui, inséparables d'une division plus poussée du travail, porteront finalement à l'instauration de nouveaux rapports de production et d'appropriation des biens. Au cours de cette gestation, rompant avec le caractère homogène de l'ancienne

société, apparaissent des personnages dont la singularité est accentuée par l'ensemble d'interdits et de prérogatives qui les entourent. Leur œuvre va accélérer et en même temps symboliser l'évolution en cours, due, fondamentalement, au travail du groupe entier. Les forgerons, qui fournissent les armes pour des conquêtes territoriales, les instruments d'une agriculture plus avancée, des outils facilitant les activités quotidiennes, représentent, sur le plan de la production, des figures prestigieuses et hautement individualisées. La même individualisation, pour ainsi dire historique, investit, comme nous le verrons, certains chefs qui concentrent entre leurs mains le pouvoir magique, le pouvoir réel et des quantités considérables de biens.

Ces personnages sont bien, objectivement, des négateurs de l'ordre social existant, puisqu'ils sont les porteurs d'un ordre économique nouveau ; mais la négation qu'ils représentent ne peut être ressentie et entendue par la collectivité, aussi bien que par eux-mêmes, que sous la forme de la négation déjà installée dans la mentalité, la négation, donc la violation, du tabou. De sorte qu'à ce point de l'évolution la violation de tabou constitue le terme essentiel, le passage obligé de la dialectique entre la réalité objective échappant aux consciences et les représentations subjectives motivant les comportements qui répondent aux exigences des conditions matérielles.

Dans l'ancienne société fondée sur la chasse et la cueillette, la violation de tabou restait le plus souvent un acte privé, dont l'effet social ne dépassait pas le présumé résultat magique, approprié individuellement ; mais quand elle couvre l'action des porteurs d'un ordre nouveau (cf. Illuminati, 1961, pp. 73-74) elle est reconnue, devient systématique (dans le cas des chefs publique et officielle) et investit tout le champ des rapports sociaux, servant d'instrument à l'organisation du travail et au pouvoir réel.

On connaît le nombre d'explications qui ont été proposées pour rendre compte du complexe du forgeron. Le forgeron serait impur parce qu'il est en contact avec le fer, élément détesté et répulsif, ou avec le feu, dont naissent les démons, ou parce qu'il forge des armes meurtrières ; ou encore parce qu'il est endogame, parce qu'il n'est pas indépendant, parce que les forgerons seraient le résidu de populations conquises, parce qu'il ne produit pas sa propre nourriture, parce qu'il ne va pas à la guerre, parce qu'il a brisé on ne sait quel interdit divin. Il serait honoré parce qu'il a osé briser un interdit divin, parce qu'il fabrique des instruments utiles, parce qu'il est riche, parce qu'il est un initiateur, un éducateur, un chef religieux, un pacificateur, un sacrificateur, un héros-civilisateur et même, selon la théorie embryologique de M. Éliade, parce qu'il aide la terre à accoucher des minéraux et ce faisant se substitue au temps... (1956, p. 8). Ses pouvoirs proviendraient de ses outils, des esprits cachés dans les soufflets de la forge, du feu, de la force « numineuse » du fer, des ornements qu'il forge pour les chamanes ; ou de l'origine céleste de sa technique, de la nouveauté de celle-ci, du fait que ses secrets techniques sont héréditaires, ou simplement de la possession de ceux-ci ; ou encore de la « magie ambivalente des armes de pierre » qui, parce qu'elles font des étincelles quand elles cognent, sont assimilées à la foudre, magie qui se serait transmise au métal (Éliade, 1956, p. 29 ; pour les diverses interprétations du

pouvoir du fer, cf. Cazeneuve, 1958, pp. 64 et 199) ; ou du fait qu'il forge la foudre et les éclairs pour les dieux, etc.

On voit que toutes ces explications, même quand elles renferment des éléments de vérité, sont partielles et ont souvent besoin d'être expliquées à leur tour. Seule peut être valable l'explication apte à montrer la raison interne des aspects divers du « complexe du forgeron » en retraçant la structure cachée qui les détermine et les rend solidaires les uns des autres.

L'interprétation qui rend compte des conduites du groupe envers le forgeron, rend compte aussi des pouvoirs magiques qui lui sont attribués et des fonctions qu'il exerce, nous disant pourquoi il est circonciseur, guérisseur, accoucheur, fossoyeur, sacrificateur, pacificateur et juge. Elle rend intelligible le rituel de la forge, les diverses coutumes qui l'entourent, ainsi que le caractère impur, dangereux, magique et ambivalent du fer. Elle donne un sens aux apparentements mythiques du forgeron et à leurs résonances légendaires. Elle permet d'orienter la recherche sur la question des artisans « castés » ([Voir la note 41](#)). Enfin elle nous dévoile, sous les curieux travestis dont ils s'affublent, les processus d'individuation et de spécialisation qui accompagnent, dans la vieille société égalitaire, l'apparition de conditions nouvelles. Explication totalisante et qui apparaît d'autant plus solide, qu'elle vient s'emboîter dans l'interprétation d'un contexte social dont le « complexe du forgeron » ne constitue qu'un aspect.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre III

Le forgeron

Notes du chapitre III

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) Chez les Mandingues, écrit Tautain, « lorsqu'un vêtement a été mis une fois par un Noummo (forgeron), personne ne peut plus le remettre sans danger de maladie grave, de je ne sais quelle nature » (1884 p. 344). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) Au sujet des bouchers, v. PÂQUES, 1959, pp. 217-219. Tremearne écrit : « le boucher et le barbier sont aussi des personnes dangereuses, car ils sont tout aussi en contact avec le sang que le forgeron l'est avec le fer. Les uns et les autres sont haram, ce qui signifie presque tabou. Toutes ces classes sont méprisées et ne peuvent se marier qu'entre elles ». L'auteur ajoute : « Il n'y a pas longtemps que le chirurgien de l'armée anglaise était considéré comme peu propre à être fréquenté par les officiers du régiment » (1915, p. 441). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) Clément ajoute : « Nous savons que l'audace inouïe d'une flagrante et volontaire infraction à une règle stricte les place hors de portée de toute sanction humaine (cf. la transgression de la prohibition de l'inceste chez certains peuples, les Eskimos par exemple). Il semble que ce soit cette infraction qui les signale à ce violent mais craintif respect dont la coexistence avec le mépris rend le sentiment collectif si complexe » (1948, p. 41, n.). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) Il est curieux que l'auteur ait considéré comme une « violation du tabou alimentaire » ce qui est clairement le résultat d'un crime, puisque son texte dit « qu'on suppose qu'ils (les boudas) boivent le sang de leurs victimes ou leur font boire invisiblement celui des autres et consomment la chair crue » (p. 40).

L'ingestion de sang est souvent effectuée par les chamanes et les sorciers en tant que violation rituelle, en vue de l'obtention du pouvoir magique, comme cela a été vu au sujet des chamanes sibériens décrits par Dioszegi. Elle constitue certes une « violation du tabou alimentaire », mais est surtout une violation du tabou du sang. De même que, sur la base de quelques cas, on ne peut réduire à l'ingestion de sang les violations rituelles accomplies par les sorciers, on ne peut réduire au cas très intéressant et significatif des boudas celles accomplies par les forgerons. Nous ne pensons d'ailleurs pas que le texte de Clément doive être interprété de cette manière restrictive.

Nous possédons sur les boudas des renseignements indiquant que la crainte qu'ils inspirent provient du danger du sang. « En Abyssinie, écrit Griaule, tous les membres de la caste des forgerons sont des Boudas. Cette qualité est acquise par la naissance à l'intérieur de la caste et ne peut être perdue, même si on ne travaille pas le fer. Les enfants des forgerons sont les souffre-douleur habituels de leurs camarades, qui ne leur épargnent ni les coups, ni les brimades, et dont la méfiance ne désarme jamais. Ainsi ces derniers prennent soin de cacher leur sang quand ils se blessent ou quand ils saignent du nez, de peur que les Boudas ne portent leurs regards dessus et ne pénètrent en eux par cette voie. Ils soupçonnent, aussi leurs malheureux camarades de se transformer en pierres du chemin pour tendre des pièges aux gens qui passent. » Un enfant qui a heurté une pierre, surtout si le sang coule, brise aussitôt l'obstacle avec des cailloux pour conjurer le danger. Il porte sur lui une tige de *tenaddam*, plante qui est censée conjurer le danger – mais dont les enfants bourrent souvent les narines d'un enfant de forgeron (en manière de représailles ou préventivement), brutalement, afin de provoquer un saignement de nez ; ils disent alors que la victime commence à rendre le sang qu'elle a volé » (GRIAULE, 1930, pp. 139-140).

Ce dernier passage est curieusement contradictoire. L'herbe employée étant « censée conjurer le danger », donc prévenir les saignements, il est contraire à la logique d'en bourrer le nez des petits *boudas* afin de les faire saigner. Cela s'expliquerait plutôt par la crainte de leurs saignements et par le désir de les empêcher, comme semble d'ailleurs l'indiquer le mot « préventivement » qui apparaît à contresens dans le texte de Griaule. Il est probable que le tour de leur bourrer les narines de *tenaddam* ait visé en un premier temps à empêcher ces enfants de saigner du nez, que l'opération, brutalement effectuée, ait provoqué les saignements qu'on voulait éviter, et que le résultat ait été attribué à l'exigence de les faire « rendre le sang volé » par les forgerons. Le sentiment du « danger de sang » lié aux forgerons et à leurs proches se maintient dans la crainte qu'ils « volent le sang », mais la peur de leurs saignements s'est inversée dans la volonté de les provoquer. ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Des textes assyriens, publiés en 1925 par R. Campbell Thomson, font état d'embryons ou de fœtus déposés dans les fournaies. Ces textes sont

obscur et les orientalistes ont discuté le terme *ku-bu* interprété par cet auteur comme signifiant embryons, et que certains traduisent par « embryons divins », d'autres par « sortes de démons », d'autres encore par « avortons » « fétiches », ou par « protecteurs du travail de la fonte » (ÉLIADE, 1956, p. 192). De son côté, Gordon Childe écrit : « Toute la science pratique des anciens mineurs et forgerons était certainement entourée, comme d'une matrice, d'un rituel magique. Les textes assyriens du premier millénaire avant J.-C. contiennent des suggestions sur ce que ces rituels pouvaient comporter : des fœtus et du sang des vierges. Il en est de même pour les restes d'un campement de travailleurs du bronze à Heathery Burn Cave (Durham) en Angleterre » (1964, p. 78). ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) Gutmann cite un récit qui, dit-il, tend à faire reconnaître comme justifié le sacrifice de la vie humaine. Il s'agit d'un homme qui, ayant emprunté une hache, la laissa tomber dans un étang ; en raison de la rareté de l'outil, il se jeta à sa suite et fut alors conduit par les esprits dans un monde supérieur (1912, p. 91). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) « Dans l'Inde, comme ailleurs, toute une mythologie solidarise les travailleurs du fer avec les diverses catégories de géants et de démons ; tous sont des ennemis des dieux qui, eux, représentent d'autres âges et d'autres traditions), (ÉLIADE, 1956, p. 70). Ennemis des dieux, certes, mais pour une autre raison : parce qu'ils violent des interdits dont l'institution finit par être attribuée aux dieux.

Dans la mythologie géorgienne, les forgerons sont les Khadzi, démons et adversaires des dieux. v. la discussion du sujet par Charachidzé (1968, p. 529 sq.). ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Chez les Kahama du Tanganyka, pendant la préparation de la médecine secrète pour la fonte et le déroulement de celle-ci, les relations sexuelles étaient interdites et on employait, pour ce travail, un garçon impubère. S'il devait être remplacé par un adulte, une purification était nécessaire pour éloigner toute impureté (ROSEMOND, 1943, p. 79 sq.). ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) Les forgerons, s'ils sont prévenus à temps, guérissent ces maux en faisant absorber au patient une eau dans laquelle a été plongée la bande de coton de la perche, qui servait de drapeau (*ibid*). ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) Il est intéressant de mettre ces exemples d'incompatibilité entre le travail du fer et les femmes sanglantes, en parallèle avec l'incompatibilité que démontre l'information suivante. A Kadamaian (Bornéo) un forgeron ne doit pas effectuer son travail s'il y a de la viande dans le voisinage. Un indigène raconte qu'une fois qu'un forgeron, ignorant cet interdit, était au travail pendant que de la viande de buffle séchait à l'extérieur de sa maison, et que dans les environs se déroulait une cérémonie au cours de laquelle un porc était sacrifié, un orage se déclencha immédiatement (EVANS, 1953, p. 148).

Dans ce cas, l'écoulement du sang du sacrifice, ainsi que la viande (pour son caractère saignant), sont considérés comme incompatibles avec le travail du forgeron. Cf. aussi avec l'interdiction de faire griller de la viande au feu de la forge chez les Bambara (DIETERLEN, 1955, p. 123). On constate donc une homologie entre fer et viandes crues. Dans un mythe des Indiens Dénés, une femme qui leur avait offert du métal en fusion, outragée par eux, s'enfonce dans la terre. Elle leur dit : « Je fournirai du bon métal à ceux qui m'apportent en présent de la bonne viande. S'ils m'apportent du poumon de renne, ou du cœur ou du foie, je leur donnerai, en retour, du fer qui a la couleur et la forme de ces viscères » (PETITOT, 1888, p. 9). Seikhou, de son côté, note : « Au Fouta Djallon, le minerai est une pierre couleur de foie de bœuf. Des filets violacés la sillonnent... le terrain, où ou la rencontre, est généralement rouge... » (1935, p. 156). Cf. chez les Dogon, *infra*, n. 28. ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Le rituel de la forge est sanglant. Chez les forgerons du Fouta, le creuset des hauts-fourneaux est tapissé de terre trempée du sang des chèvres sacrifiées au génie Lolo, qui facilite la séparation du fer et de sa gangue (APPIA, 1965, p. 321). Le forgeron procède à des sacrifices pendant la fonte. À l'initiation d'un jeune forgeron, on sacrifie d'abord un bouc noir au contre de la future forge. Le tracé de la forge commence par le sacrifice d'une chèvre, d'un mouton, ou d'un poulet. Le vieux maître étend l'animal, puis l'immole. Les premières gouttes de sang marquent le centre de la forge, l'emplacement de l'enclume. La peau est donnée à l'apprenti qui s'en servira pour s'asseoir. Les ossements de la bête sacrifiée sont disposés sur le sol le long des limites tracées. On égorge un coq rouge sur l'enclume, la tête est déposée sur elle. L'apprenti s'assied sur l'enclume recouverte de sang sacrificiel. Les assistants se retirent, le baptême commence avec l'eau contenue dans les mortiers... (APPIA, 1965, p. 321--348). Chez les Badyaranké, on dit que « le sang est la nourriture de l'enclume » (SIMMONS, 1967, p. 67). Chez les Yakut, lors de la « consécration » d'un jeune forgeron, un taureau, noir semble-t-il, est sacrifié, et tous les outils sont oints de son sang, duquel on fait aussi sept boudins. Sept hommes représentant les assistants de Kdaii Maqsi, dieu maléfique, chef des forgerons dans le monde souterrain, se les passeront autour du cou, alors qu'ils tiennent entre les dents des morceaux des poumons du taureau sacrifié. La tête de l'animal, le foie et le cœur avec les artères, sont jetés dans le feu, où les rejoindront plus tard les boudins (Popov, 1933, pp. 262-271). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) Junod décrit la coutume, en vigueur surtout chez les Pedis d'Afrique du Sud, d'éventrer les cadavres ennemis pour en faire des « médecines ». Lors de la bataille du 6 novembre 1901 où quarante ennemis furent tués, leurs corps disparurent, coupés en morceaux par des médecins du clan victorieux. Les magiciens du Zoutpansberg vinrent acheter des parties des cadavres pour en préparer de puissantes médecines. « Ils croyaient en effet que la chair et le sang d'un ennemi tué au combat est le plus efficace de tous les charmes, et procure une médecine de grande valeur... » (1936, II, p. 70). La coutume d'oindre les armes de sang ou de matières associées au sang se retrouve partout. Les Ovimbundu – chez lesquels le motif du sacrifice humain est associé à la forge – à la veille de la première chasse entreprise par de jeunes gens, arrosent leurs armes du sang d'un sacrifice (HAMBLY, 1934, p.

159). Chez les Sorko du Soudan français, les harpons des pêcheurs d'hippopotames sont rituellement inondés du sang d'un mouton sacrifié. Les Sorko les reprennent encore tout gluants (ROUCH, 1948, p. 309). En Australie, les chasseurs laissent sur l'épée le sang des animaux tués précédemment, ou les frottent d'ocre rouge symbolisant le sang. Ils y font aussi des trous, symboles des trous qu'ils feront dans le corps de l'animal (BERNDT and BERNDT, 1942, p. 165). D'autres sont convaincus que la graisse humaine donne le succès à la chasse et permet aux lances de ne pas manquer leur but et aux massues de frapper des coups irrésistibles (HOWITT, 1904, p. 411 ; ELKIN, 1956, p. 204). À Maryborough, les indigènes fixent des reins humains à la pointe de leurs lances pour les rendre mortelles (THOMAS, 1906, p. 110). Tous les *boomerangs* de l'Australie Centrale sont couverts d'une couche épaisse d'ocre rouge (SPENCER and GILLEN, 1927, II, p. 558). L'ocre rouge y est employé comme substitut du sang.

Les Papous Kiwai plongent leurs armes dans une tombe, afin qu'elles viennent en contact avec un cadavre en décomposition. Ainsi préparées, elles infligeront des blessures mortelles (LANDTMAN, 1927, p. 150). Ce même peuple a la croyance que des armes arrosées du sang d'un porc sacrifié rituellement ne manqueront jamais leur but et étendront à terre les ennemis (*Ibid.*, p. 337). Les Oraons de l'Inde arrosent de sang les armes qu'emploieront pour leur première chasse les jeunes initiés (Roy, 1915, p. 235). Ils sont convaincus qu'une arme ayant goûté au sang humain ne trouve pas de repos tant qu'elle ne s'en rassasie pas à nouveau (*ibid.*, p. 185). Les chamanes des Îles Aléoutiennes mettaient de la cervelle humaine sur les harpons des baleiniers, et le même usage se retrouvait chez les Kodiak (LANTIS 1938, p. 453). Dans certains fjords norvégiens, en des temps récents, on chassait encore les baleines avec des flèches métalliques couvertes du sang des victimes précédentes. Ce moyen magique obtenait des résultats pratiques appréciables, car les baleines attrapaient ainsi des septicémies mortelles et contagieuses (BUDKER, 1957, pp. 103-104). Chez les Navaho, les chasseurs qui venaient de tuer un cerf frottaient leurs armes sur le sang coulant de la bouche de l'animal, en invoquant les faveurs de la chance (HILL, 1938, P. 110).

Dans les cas énumérés ici, magie sympathique et magie violatrice sont inextricablement mêlées. Il est conforme à la magie sympathique que des armes destinées à faire couler le sang soient ointes de sang ; d'autre part, des rites sanglants effectués en vue d'un succès s'identifient facilement à des rites violateurs. L'exemple suivant paraît être inspiré par la violation. Dans certaines occasions, les Kiwai de Nouvelle-Guinée, avant de partir pour une expédition, répandent des feuilles de sage sur le sentier de la guerre. Quatre vieilles femmes s'y couchent, nues, la tête dans la direction de l'ennemi. Deux vieillards, qui dirigent le rite, crachent une médecine sur leurs vulves, puis tous les guerriers, à tour de rôle, s'approchent d'elles et, de la main droite, enduisent le bord de leurs armes avec la sécrétion prise aux vulves de ces femmes. Chaque blessure infligée par une arme ainsi préparée tue immédiatement un ennemi, même si celui-ci est touché dans une partie non vitale. Après l'accomplissement du rite, chaque participant doit s'éloigner sans se retourner ; s'il le faisait, il perdrait sa chance. Chacun doit garder le silence et s'abstenir de cracher ou d'uriner, sous peine d'être tué par ses camarades. Ces femmes ne peuvent retourner au village, car cela nuirait à ses habitants ; elles accompagnent les guerriers et leur font la cuisine (LANDTMAN, 1927, p. 154 ; v.

aussi du même, 1916, p. 325 sq.). On voit ici comment la violation de tabou que l'on désire accomplir est modifiée, sous l'emprise du respect du tabou, de façon à être rendue moins dangereuse : les femmes sont vieilles ; la sécrétion prise à leur vulve ne leur est pas propre, mais est une médecine crachée par les hommes. La valeur symbolique de l'acte est toutefois la même, puisque le rite rendra les armes absolument meurtrières, et le danger de sang est présent aussi. Les guerriers ne doivent pas se retourner, ils doivent respecter les prescriptions qui leur sont imposées, sous peine de mort. Les femmes elles-mêmes sont considérées comme un danger pour les gens du village. Mais le fait qu'elles suivent les guerriers au combat et préparent leur nourriture peut être vu soit comme une continuation de la rupture de tabou (si on continue de les considérer comme symboliquement dangereuses), soit, au contraire (si l'attention ne se porte que sur le fait qu'elles sont âgées), comme une démonstration de l'état de danger dans lequel se trouvent les guerriers, la présence de vieilles femmes, et surtout de vieilles cuisinières, étant, comme nous le savons, le signe de l'abstention de rapports sexuels et alimentaires avec des femmes n'ayant pas dépassé la ménopause.

Une vieille femme joue un rôle semblable dans la médecine de guerre des Nkounas d'Afrique du Sud. Pendant la nuit, tous les guerriers s'assemblent et s'assoient en inclinant la tête sur les genoux, dans un silence parfait. Alors une des reines, une vieille femme qui n'a plus de relations sexuelles, entre dans le cercle, absolument nue. Elle trempe une branche feuillue dans l'infusion magique et marche tout autour, à l'intérieur du cercle, en aspergeant tous les guerriers et en murmurant les paroles suivantes : « Tuez-les, brisez leurs marmites, tuez leurs chiens, prenez leur chef, amenez-le ici, amenez tel et tel... » Les guerriers tremblent d'émotion. Ils prient leurs dieux à voix basse. « Sauvez-moi. Aidez-moi. » Mais personne n'ose lever les yeux. Il sait bien qu'il en mourrait.

Il est très important que la femme soit vieille et n'ait eu aucune relation sexuelle pendant longtemps, sinon les assagaies deviendraient aveugles et seules les armes féminines verraient... La femme aurait dénoué le nœud de l'assagaie ; elle aurait coupé le chemin de la grande médecine. « Elle doit être une femme paisible », (JUNOD, 1936, I, p. 432). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Les Yakut attribuaient au forgeron divin, K'dai Maqsïn, la fabrication d'un fer très dur qu'il obtenait en le trempant dans un liquide spécial fait avec le sang d'un lion, les larmes d'un phoque, du sang tiré des lèvres d'un jeune homme et des joues d'une jeune fille (Popov, 1933, p. 260). ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Chez les Bakitara, le bloc de pierre qui sert d'enclume était traité par le forgeron comme une jeune mariée. Il était voilé comme une épouse, transporté à la maison au cours d'une procession nuptiale, au milieu des chants et des danses ; le forgeron disait à sa femme qu'il avait amené une seconde femme à la maison, pour l'aider dans son travail, et le bloc était arrosé d'eau pour qu'il puisse avoir des enfants (ROSCOE, 1923a, p. 224). Baumann écrit que chez les Tschokwés du cercle zambésien, le haut fourneau est en forme de femme, le soufflet c'est l'homme, la fonte un accouplement (1948, p. 166 ; v. aussi fig. 61, p. 143). Bullock parle de la fournaise en forme de torse féminin

des Mashona, avec les seins et les cicatrices abdominales. Les soufflets, faits autrefois avec la peau d'une chèvre écorchée vivante, halètent à travers le tuyau d'argile (1950, p. 110). Pour la description de l'écorchement de chèvres vivantes par les forgerons, chez les Makalange et les Abenyub de Rhodésie, v. HATTON, 1967, pp. 40-41. Plus les chèvres bêlent et halètent, mieux travailleront les soufflets. L'auteur d'un poème vengeur publié à la suite de l'article de Hatton dans la même publication rhodésienne, suggère l'image de troupeaux de chèvres écorchées et lâchées vivantes dans la nature pour accroître l'efficacité de la forge, vision évidemment imaginaire. Notons cependant que Beidelman parle de « la magie maligne irradiant d'un chacal écorché vivant » (1963 b, p. 147, Ukaguru). ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) L'association entre fer et sang se retrouve dans l'épopée finnoise du Kalevala. Le héros Wainamoinen étant blessé au genou par une hache et son sang s'écaulant à flots, il va demander le secours du « vieillard habitant dans le fourneau » qui ne peut le guérir s'il ne lui révèle pas l'origine du fer. Wainamoinen répond que quatre vierges, dont trois fiancées aux mammelles gonflées et souffrantes, ont répandu leur lait sur la terre, l'une un lait noir, l'autre un lait blanc, la troisième un lait rouge, donnant respectivement origine au fer flexible, au fer fragile et à l'acier. (Étant évident que des vierges n'ont pas de lait, il faut se demander de quel autre liquide d'origine féminine ces laits sont substitutifs, et aussi quelle est la fonction de la quatrième vierge, sinon de créer une incertitude apte à suggérer le caractère ésotérique de l'énoncé.) Le fer étant placé au foyer de la forge de Ilmarinen, le forgeron éternel, celui-ci l'apostrophe : « ... tu deviendras arrogant, tu grandiras, tu répandras l'épouvante, tu tueras ton frère, tu égorgeras le fils de ta mère. » Le fer fit serment de ne point tuer, mais l'oiseau envoyé par Ilmarinen ayant rapporté, au lieu du miel demandé pour tremper l'acier, « du venin du sang, les noirs sucs d'un ver que ses yeux de lézard avaient vu ramper, le poison caché du crapaud », Ilmarinen fut trompé... « Le fer frémit de rage, il gronde, il s'agite, il mange comme un chien la foi qu'il a jurée et il tue son frère, il égorge le fils de sa mère, se plonge dans la chair, mord le genou, sévit avec tant de fureur que le sang coule et déborde en vastes torrents. » Le forgeron l'invective : « Malheur à toi, fer misérable, malheur à toi, scorie impure ! Te crois-tu si grand, si superbe, parce que tu as outragé ta nature, parce que tu as déchiré ta race ?... Qui t'a poussé à ce crime ?... C'est toi seul qui as fait le mal, toi seul qui as fait le crime de Kalma » (Kalma signifie : « odeur de cadavre »). Suit une extraordinaire invocation du forgeron aux dieux qui arrêtent l'hémorragie : « Lempo (qui) a de grosses mains, des doigts épais... pourra fermer la bouche de sang, arrêter le torrent qui roule. Approche ton gros doigt de la plaie, ô Lempo, presse-la de ton pouce épais, afin de fermer le vaste trou, de mettre une cloison à la porte fatale ! Arrête, ô sang, suspends ta course, enchaîne ton rapide torrent, ô sang, fixe-toi comme un mur, élève ton fleuve, comme une haie, dresse-toi comme un glaive dans la mer, comme le carex dans la mousse, comme une pierre aux limites du chemin, comme le pin dans la forêt. Mais si la rage te précipite, élance-toi dans les chairs, parcours les os, il est meilleur pour toi pour toi il est plus beau de courir dans les chairs, d'inonder les veines, de bouillonner dans les os que de couler sur la terre et d'être souillé par la poussière. Ta place est dans le cœur, ton siège sur le poumon. Retourne-y ô sang, retourne-y sans tarder. Cependant, ô bien-aimé, cesse de couler et de répandre ta pourpre... Mais si ce n'est pas assez pour te

persuader, je connais encore un moyen. Je prends un vase... une chaudière... où l'on réchauffe le sang, où on le fait cuire, afin qu'il ne puisse plus couler sur la terre, ni s'enfuir en torrents. Alors le vieillard saisit l'extrémité des veines, il les compte et il dit : « Elle est belle, la déesse des veines Suonetar, la déesse bienfaisante. Elle file merveilleusement les veines avec son beau fuseau, sa quenouille d'airain, son rouet de fer. Viens à moi, j'invoque ton secours ; viens à moi, je t'appelle. Approche de ton sein un faisceau de chairs, un peloton de veines, afin de lier l'extérieur des veines... » (trad. par Léouzun Le Duc, 1845, Rune 4). Ce texte met l'accent sur un aspect rarement envisagé : sur le danger sanglant que présente le fer même quand il n'est pas employé à forger des armes mais des objets utiles, dangereux par leur tranchant. L'association entre fer et sang est très fortement soulignée. ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) L'hypothèse a été formulée d'une autre relation possible, une relation matérielle entre fer et sang. Le fer aurait pu avoir été découvert accidentellement, lors de manipulations rituelles de l'ocre rouge qui, brûlée, aurait révélé des résidus ferreux ; ou encore de la calcination de l'ocre jaune, pour la transformer en ocre rouge. Ainsi, par exemple, les Andamanais brûlent de l'ocre jaune, pour la faire virer au rouge et ils en font une poudre qui, soit mêlée à de la graisse, comme peinture, s'applique sur diverses parties du corps pour guérir des maladies, soit mêlée à de l'eau, sera prise comme médecine interne (RADCLIFFE-BROWN, 1933, p. 179). Ce procédé remonte à un passé reculé. Théophraste affirme expressément que l'usage de brûler l'ocre jaune pour produire de l'ocre rouge est extrêmement ancien. De grands amas d'ocre calciné, paraissant remonter à une époque ancienne, ont été découverts au cours de fouilles aux environs de Toucy (cf. CI. MARLY, 1958).

Or, l'ocre rouge représente un substitut du sang, en particulier du sang menstruel : « Les dépôts d'ocre rouge se trouvant dans diverses parties du pays sont associés au sang des femmes », écrivent Spencer et Gillen, à propos de l'Australie. La tradition attribue ces dépôts à des femmes mythiques qui auraient répandu en ces lieux leur sang menstruel (SPENCER and GILLEN, 1899 ; 1927, II, p. 484, 463). La relation fer-sang aurait pu passer par le substitut du sang qu'est l'ocre rouge et découler des circonstances matérielles de la découverte de ce métal, si les premiers écoulements ferreux avaient été entremêlés à l'ocre rouge, équivalent du sang. Toutefois H. H. Coghlan, en s'appuyant sur ses propres expériences, affirme que le fer ne peut avoir été découvert par la combustion d'ocre rouge ou jaune sur des feux de camp. Il pense que la découverte pourrait avoir eu lieu à la suite de la cuisson, dans des fournaies à haute température, de pots en terre ornés de dessins d'ocre rouge, rappelant qu'au début du troisième millénaire, les peuples d'Asie Mineure employèrent de grands dépôts d'ocre rouge pour en recouvrir des poteries avant de les faire cuire (1941, p. 74). Une légende des Mafa associe le forgeron à la terre rouge et à la cuisson des poteries (PODLEWSKI, 1966, p. 10). Les Mafa disent aussi que dans un lieu où a été enterré un forgeron on trouve, sinon du fer, de l'ocre (p. 20). Pour l'importance archéologique de l'ocre rouge, qui a probablement représenté depuis le moustérien la première *recherche minière*, v. DART, 1968, pp. 15-27. L'auteur rappelle que l'ocre rouge provient de l'hématite, dont le nom conserve le symbolisme du sang. ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Les Dogon s'efforcent à leur manière d'expliquer l'ambivalence du sang du forgeron, que nous savons être due, comme dans tous les cas de magie violatrice, à la surdétermination que subit le pouvoir maléfique du sang et qui lui ajoute un pouvoir bénéfique. L'ambivalence des forgerons est souvent expliquée par des improvisations sociologiques qui ne tiennent pas compte des idées magiques. Par exemple : « Leur production technique engendre le respect, leur pouvoir sur le feu inspire la crainte, l'attitude méprisante si souvent notée à leur égard n'étant que l'expression négative du rapport de forces établi entre la société et les forgerons » (ECHARD, 1965, p. 365). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Il est souvent considéré comme un magicien. Un dicton sibérien bien connu affirme : « Le forgeron et le chamane sont d'un même nid » (SIEROSZEWSKI, 1902, p. 319). En Mongolie, un même mot désigne le chamane et le forgeron (BRIFFAULT, 1952, II, p. 536). Pour les Yacoutes, ses pouvoirs sont plus grands que ceux du chamane : il est son frère aîné et plus puissant que lui. Les Bouriates ont les mêmes convictions (JOHELSON, 1933, p. 106 ; cf. Popov, 1933, p. 257). Dans les contes russes, le forgeron est l'aide des sorcières (BRIFFAULT, *ibid.*, citant RALSTON).

Le terme latin *faber*, forgeron, signifiait aussi magicien (BRIFFAULT, *ibid.*, v. aussi cet auteur sur la nature commune des forgerons, des magiciens et des femmes). Ils fabriquent souvent amulettes et charmes. Chez les Songhay, par exemple, ils ont la réputation d'être de très grands faiseurs de *korté*, charmes essentiels de la magie (ROUCH, 1960, p. 277).

Les rapports des forgerons avec la magie et avec les activités culturelles sont parfois expliqués par les tribaux comme découlant de leur collaboration avec les prêtres ou les chamanes dans la préparation des objets rituels. Pour les Yacoutes, par exemple, c'est en forgeant les ornements pour les vêtements des femmes chamanes que les forgerons auraient acquis leurs pouvoirs de magiciens (CZAPLIKA, 1914, p. 199).

Au Libéria, le forgeron est membre du culte secret du *Poro* parce qu'on a besoin de lui pour fabriquer certains objets rituels. Il a d'ailleurs la garde de toutes les propriétés du «diable» du *Poro* (SCHWAB, 1947, pp. 145-271). Au Soudan, seuls les forgerons, parmi les non-initiés, peuvent voir le fétiche *Koman*, parce qu'ils en ont forgé quelques pièces (TRAORÉ, 1947, p. 25, n. 1).

Dieterlen et Cissé soulignent l'importance des « Maîtres de la Forge » dans la société d'initiation *Komo* des Bambara, dont la création est attribuée par la tradition à dix-sept forgerons, dits les « dix-sept hommes du Komo initial », qui sont encore honorés lors des cérémonies (1972, p. 15). Le premier autel du *Komo* fut l'enclume, et le premier prêtre un forgeron (1972, pp. 15, 27). Actuellement, lors du décès d'un chef du culte, un chef forgeron a la possibilité d'imposer sa volonté au sujet du successeur : « Sa décision sera irrévocable car, s'il est dit que le forgeron ne sait pas retenir sa langue, il n'est pas dit que ce qu'il dit est mensonge : la vérité seule sort de sa bouche ; rien n'est (trop) grand pour sa bouche » (p. 289). À l'intérieur du *Komo*, forgerons,

sacrificateurs, chasseurs et « hommes du secret » ou « du mystère », appartiennent à une même classe initiatique. Plus curieuse est l'association, dans le culte, des forgerons aux esclaves de case ; les auteurs observent que le rôle social de certaines classes à cet égard devrait être étudié de plus près (p. 60-61). De plus, la « caste internationale des forgerons » détiendrait, en même temps que les ordres initiatiques les plus profonds, l'une ou l'autre des clés des systèmes des signes (ou idéogrammes) des sociétés d'initiation d'Afrique occidentale. En effet, chez les Bambara, tous ces signes sont dits « signes de l'enclume » (p. 12). V. également ici pour les représentations matérielles de « l'enclume mythique », dont la plus importante serait un bloc naturel de grande dimension dans le massif de Yougou où a été aménagée l'excavation qu'elle aurait creusée en tombant du ciel, et sur laquelle ont lieu des rites de pluie et de protection des récoltes (pp. 309-312). ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) Chez les Waschagga, les femmes s'assurent santé et fertilité en portant des anneaux de fer qu'il a forgés, et que les hommes emploient pour faire prospérer leurs vaches laitières et les essaims d'abeilles. L'homme, qui va chez le forgeron chercher un de ces anneaux pour sa femme, est en quelque sorte tabou, car il est dit que « personne ne doit le saluer » (GUTMANN, 1912, p. 85 sq.). Chez les Badiaranke de Guinée, le forgeron soigne les femmes avec l'eau dans laquelle il a trempé ses outils et soigne les enfants avec les granules de l'impureté du fer. L'enclume, dit l'auteur, est employée comme un vaccin pour les protéger en cas d'épidémies (SIMMONS, 1967, p. 67). Le forgeron wolof conserve jalousement les déchets de combustion (solvite) qu'il vendra à des prix exorbitants pour en faire des grigris. La décoction de cette matière est employée en bain de siège pour arrêter les hémorragies des excisées (THIAM, 1966, p. 100). Au Congo, les forgerons soignaient les malades en leur soufflant dessus avec les soufflets de la forge. « Quand on leur demande pourquoi ils font cela, ils répondent que le vent qui sort du soufflet chasse le mal du corps et conserve longuement la santé. » La même vertu est attribuée à l'eau de la forge (BALANDIER, 1965, pp. 99-100, citant une relation de Laurent de Lucques).

Les forgerons itinérants Ba-hungana, qui travaillent pour les Pende et les groupes avoisinants, se servaient des ingrédients mis dans la coulée pour guérir les brûlures et pour neutraliser les profanations commises dans la forge (de SOUSBERGHE, 1955 c, pp. 30-31). En Kabylie, le forgeron soigne la méningite en plaçant sur la tête du malade une tourterelle coupée en deux, encore palpitante. Il guérit les femmes qui ont des enfants mort-nés en leur forgeant sept talismans qui reproduisent les outils des champs et de la forge (SERVIER, 1962, p. 246). Ces croyances sont loin de se limiter à l'Afrique. Chez les Ozark de l'Arkansas, par exemple, l'eau sale du baquet du forgeron, dans laquelle avaient trempé des fers à cheval, est considérée comme une excellente potion pour soigner un teint brouillé ou taché (RANDOLF, 1933, p. 2). ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Cependant, chez les Wolof, et généralement en Afrique Noire, d'après Thiam, les pratiques du forgeron, qui varient d'une localité à l'autre, consistent en un certain nombre d'actes symboliques destinés à favoriser le retour d'événements heureux tels qu'une abondante récolte, une bonne chasse, une pêche fructueuse, le succès d'une expédition, ou à assurer la protection de

l'être ou du groupe humain contre les malheurs tels que la mort, la stérilité, la maladie, la mauvaise chance... (1966, p. 97). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) Ceci explique qu'un chamane yakoute du district de la Kolima ait refusé de « chamaniser » en présence de la trousse d'instruments de Sieroszewski : ses esprits protecteurs refusaient de venir dans un endroit où il y avait des objets de fer (LOT-FALCK, 1953, p. 95). ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) Pour les Bakusi, comme pour les Peul, la circoncision aurait été instituée par un forgeron mythique (MOELLER, 1936, p. 456). Au Libéria, quand le forgeron n'est pas le circonciseur, il a la garde des objets rituels employés pour la cérémonie (SCHWAB, 1947, p. 271). ([Retour à l'appel de note 22](#))

(Note 23) Chez les Matakam du Cameroun du Nord, par exemple, le forgeron apprend aux enfants à faire les sacrifices (de LAWE, 1937, p. 51. Cf. TAUTAIN, 1884, p. 390). ([Retour à l'appel de note 23](#))

(Note 24) La condition de *Tshité* se réfère à la « non-violence », connexe à la violation du tabou de l'inceste.

On adresse souvent au forgeron dogon l'insulte de « mari de ta sœur » (PAULME, 1940 a, p. 357). Cela pourrait expliquer pourquoi chez les Teda, où les forgerons forment également une caste endogame, l'appellation de forgeron adressée à un non-forgeron est une injure qui ne peut être lavée que dans le sang (SUMNER and KELLER, 1927, IV, p. 40, citant Rholf). C'est qu'elle implique l'accusation d'inceste, qui doit être rachetée par une effusion de sang (cf. R. MAKARIUS, 1966, p. 148-152). Au Soudan, être appelé forgeron est une injure pour qui ne l'est pas (ARCHINARD, 1884, p. 254). Dans l'ancienne société arabe, être traité de forgeron était le comble du déshonneur. (CHELHOD, 1954, p. 59). Les forgerons sont également mal considérés par les traditionalistes juifs.

L'association entre forgeron et inceste se retrouve en dehors de l'Afrique. À Kadamian (Bornéo) par exemple, le rite sacrificiel exécuté lorsqu'un inceste a été commis, afin d'éviter au riz la « maladie rouge », a lieu sur une colline autrefois habitée par un forgeron (EVANS, 1953, pp. 107-108, n. 1). ([Retour à l'appel de note 24](#))

(Note 25) L'homme *Sananku*, explique Paulme, sert souvent d'intermédiaire à son allié dans les circonstances délicates, pour négocier un mariage, revendiquer un terrain, affirmer certains droits, réclamer le paiement d'une créance (1940 a, p. 188). Chez les Bobo, ajoute-t-elle, les forgerons peuvent également jouer ce même office de pacificateurs (citant CREMER et GUEBHARD). ([Retour à l'appel de note 25](#))

(**Note 26**) V. chez Gutmann la contradiction entre le comportement des Waschagga et celui des Moshi à ce sujet. ([Retour à l'appel de note 26](#))

(**Note 27**) Souvent, la coutume s'oppose à la capture d'un forgeron. Au Koulon, et chez les Bambara du Ségou, les forgerons ne peuvent être faits prisonniers (SOLEILLET, 1887, p. 152). Au Libéria du Nord, un prisonnier de guerre était relâché s'il parvenait à prouver, en forgeant quelque objet, qu'il était bien un forgeron (SCHWAB, 1947, p. 145) Il en était de même chez les Kabyles (SUMNER and KELLER, IV, p. 40, citant Bastian). D'après Soleillet, au Ségou, les forgerons, les griots et les autres artisans ne pouvaient jamais être vendus comme esclaves (1881, p. 168). ([Retour à l'appel de note 27](#))

(**Note 28**) Paulme ajoute « qu'il partage ainsi avec le grand chef religieux, *Hogon*, ce rôle de « païssier » du village, son marteau jouant un rôle comparable à celui que remplit le bâton du *Hogon*, *Ogo Baga*, à la vue duquel toute dispute doit cesser. « En cas de rixe, si le forgeron s'interpose entre les combattants, ceux-ci doivent se séparer » (Arnaud, montagnards Habé). La caste des forgerons a le privilège de faire cesser les rixes et les disputes » (Delafosse, Tombo). Quand un forgeron entend une discussion sur le point de dégénérer en rixe, il apporte son petit marteau qu'il présente aux parties en cause en disant ; « J'ai apporté mon marteau, cessez votre dispute » (Labouret, Manding et Sara, cité par Paulme, comme les précédents). « Parfois l'artisan dépose son instrument à terre et s'en va sans rien dire, car la discussion s'arrête dès que l'objet est aperçu » (de GANAY, 1941, p. 106, n. 3).

Tegnaeus écrit que le forgeron, grand maître dans le *Poro* de Gbandés, joue bien souvent le rôle de pacificateur. « Il a même le pouvoir de faire cesser des guerres entre les tribus. » Il conclut : « Nous avons pu constater, du point de vue de la différenciation sociale, que le forgeron, très souvent, a une fonction spéciale dans la société. Il joue le rôle d'arbitre ; on lui demande d'intervenir entre les parties à l'occasion de tous les différends... » (1950, p. 53, p. 180). Au Libéria, le forgeron est également appelé pour apaiser les litiges (SCHWAB, 1947, p. 145).

Avant qu'un combat ne devienne grave – écrit G. Calame-Griaule – et qu'il y ait des blessés, le forgeron peut venir frapper quelques coups de masse et les combattants doivent s'arrêter. Mais s'il arrive trop tard pour empêcher l'effusion de sang, c'est le masque *adagay* qui se place au milieu de la mêlée avec son sabre dont il fait des moulinets pour séparer les deux camps (1965, p. 377). On comprendra au chapitre VI pourquoi c'est le masque qui prend le relais quand l'affaire devient sanglante (nous savons d'ailleurs déjà que le sang ne doit pas couler devant le forgeron) ; mais il faut observer que le forgeron n'est pas le seul pacificateur, il partage ce rôle avec d'autres individus castés. « Le griot peut comme le forgeron mettre la paix parmi les gens qui se disputent et qui se battent. Il vient jouer de son tambour et tous se retirent... » « Le cordonnier étend les bras au milieu des combattants ; il représente dans cette position 'la limite entre les gens' ... » (CALAME-GRIAULE, p. 491, n. 3,

p. 381, n. 2). La raison de ce rôle est la même pour tous les trois (cf. L. M. 1969 pour les griots). ([Retour à l'appel de note 28](#))

(Note 29) Au sujet des Baïla, Smith et Dale font peut-être allusion à une forme de pillage rituel pendant la fonte, quand ils disent qu'à ce moment tout est tabou aux forgerons, excepté le langage obscène et le vol (1920, p. 207). Archinard écrit que les forgerons du Soudan, qui s'attachaient à quelque chef puissant, étaient chargés de l'exécution des pillages et des mauvais coups que voulait faire leur maître, ce qui contribuait à la mauvaise réputation de leur caste (1884, p. 255). Rappelons que les Dogon placent le forgeron à l'origine du vol rituel qui a lieu lorsque meurt un des vieillards ayant qualité de « voleur rituel ». Une expédition est organisée pour piller du petit bétail, et une chèvre est sacrifiée près de la chambre où repose le cadavre, la « crosse du voleur rituel », recevant, grâce au sang du sacrifice, une partie de la force vitale du mort. Le forgeron est identifié à cette crosse, car l'institution du vol rituel proviendrait du geste du Premier Forgeron volant le feu au risque de sa vie pour le donner aux hommes. « Au lieu du feu, on dérobe des moutons et des volailles. » À cette rationalisation qui leur est propre d'une institution générale, les Dogon ajoutent l'association entre le fer, le sang et le feu. « Le bâton-de-voleur est comme une hyène qui mange de la chair fraîche et rouge. Cette viande rappelle la braise volée dans le Soleil » (GRIAULE, 1948, p. 231). Ainsi les Dogon conservent le lien entre l'impureté (la viande fraîche, saignante) et le pillage rituel.

On trouve une autre manifestation de « pillage rituel » en rapport avec les forgerons chez les Haoussa du Niger. Un homme né de l'alliance d'une fille de forgeron avec un non forgeron est dit être un « griot des forgerons ». Ceux-ci lui donnent un instrument musical qui lui est propre... Il chante leurs louanges et demande des cadeaux. Il circule dans les villages en chantant des chansons érotiques, et les gens lui font des cadeaux afin qu'il s'écarte au plus vite, car « c'est une grande honte de l'écouter ». Les femmes disent de lui « qu'il ne connaît pas la honte et peut dire n'importe quoi ». Ce serait à cause de ce caractère particulier que nulle femme, même pas celle du griot, ne peut toucher l'instrument sans courir le risque de voir s'interrompre sa grossesse, perturber ses menstruations ou cesser son allaitement. À ces griots revient un certain droit de contrôle social. Ils s'attachent à punir ceux qui refusent de régler leur dette à l'égard du forgeron ou de le payer... ceux qui lui font injure en violant sa propriété... et surtout ceux qui transgressent en violant les règles de la morale sexuelle, qu'ils courtisent une femme mariée ou qu'ils soient adultères ou incestueux. Ils font aussi des rites d'envoûtement, avec une effigie qu'ils enterrent et qui provoque la folie de l'individu visé, rite considéré par les forgerons comme moyen de coercition à l'égard des cultivateurs (ECHARD, 1965, p. 368-372). Dans ce cas, le droit au pillage est transféré des forgerons au fils de leurs filles, qui devraient cependant être moins impurs qu'eux, étant fils de non-forgerons, soit que l'ambiguïté paraisse comme une source d'impureté supplémentaire, soit qu'on veuille rappeler ainsi que l'impureté, comme cela est bien attesté quand il s'agit du pouvoir magique, se transmet par la mère. ([Retour à l'appel de note 29](#))

(Note 30) Chez les Bambara « toute discussion ou mésentente trouble la forge, l'émeut, nuit au travail. Les injures, surtout sexuelles, sont interdites »

(DIETERLEN, 1951, p. 123). Au Congo, chez les Ngombe, « la forge... est un sanctuaire temporaire, à l'intérieur duquel personne ne peut subir de mal, quels que soient ses crimes ou ses inimitiés. Si les villageois attaquaient quelqu'un qui s'y serait réfugié, le village entier serait ruiné par la maladie, la mort, le manque de naissances ou le manque de gibier » (WOLFE, 1961, p. 89).

Chez les Yakut, la forge est vénérée comme lieu de culte et quand il n'y a pas un édifice pour les prières et les réunions on emploie la forge (JOHELSON, 1933, p. 172). On jure sur la forge et sur les outils du forgeron. Les Dinka et les Bongo du Soudan prêtent serment sur son marteau (SELIGMAN and SELIGMAN, 1932, pp. 194, 473). ([Retour à l'appel de note 30](#))

(Note 31) Ils se décontaminent alors avec de l'ocre rouge « parce qu'elle a la même couleur que le sang » (*ibid.*). ([Retour à l'appel de note 31](#))

(Note 32) L'autour ajoute que, à cause de la crainte qu'inspire le sang du forgeron, aucun Waschagga n'accepterait de saigner un de ces artisans, de sorte que si une saignée s'avère nécessaire, ceux-ci sont obligés de s'adresser à un de leurs confrères (cf. avec le fait que certains Australiens se refusent à saigner les femmes). ([Retour à l'appel de note 32](#))

(Note 33) Cline, en commentant ce passage de Gutmann, dit que le mariage avec la fille du forgeron est interdit, car il exige une double effusion de sang, à la défloration et à l'accouchement (1937, p. 115). Cf. avec, la thèse de la prohibition de l'inceste, motivée par la crainte des effusions du sang féminin (MAKARIUS, 1961, p. 94, 104-105, 188, 190, 200). ([Retour à l'appel de note 33](#))

(Note 34) Le même rapprochement entre le sang des oncles (ou des neveux) et le sang des nobles, est fait par les Batanga du Cameroun « L'oncle maternel considère les enfants de sa sœur comme des nobles, le proverbe lui dicte son attitude... ' l'enfant de ta sœur est un noble pour toi ', c'est le sang de la mère qui conditionne ces rapports. Il est interdit de frapper le neveu, de le blesser, le sang venant à couler entraîne le *mkaki* au même titre que la malédiction découlant de l'inceste » (M. RICHARD, 1965, p. 407). V. au chapitre suivant la raison du danger inhérent au sang des nobles et des chefs. ([Retour à l'appel de note 34](#))

(Note 35) C'est peut-être à cause de cette relation imaginaire d'interdépendance avec les autres que le forgeron « sans être sur le même plan que le commun des mortels... est cependant ' cousin ' de tout le monde » (LABOURET, 1941 a, p. 132). Toutefois, comme l'observe Gutmann (1912, p. 90), la relation d'interdépendance avec le forgeron et la peur qu'il inspire ne le réduisent pas en une situation telle que ses intérêts vitaux en seraient lésés. ([Retour à l'appel de note 35](#))

(Note 36) La fièvre est à peine une métaphore. Chez les Swazi, le mot « chaleur » (*hotness*) est surtout associé à la sexualité féminine telle qu'elle se manifeste dans la menstruation, et d'autre part la « chaleur » est aussi associée à la parenté, puisque les Swazi distinguent entre parents, consanguins et « gens froids ». L'intérêt de ce fait est souligné par Beidelman (1966, p. 384, citant KUPER, 1950, p. 91, 102). ([Retour à l'appel de note 36](#))

(Note 37) Griaule écrit, au sujet du forgeron chez les Dogon : « Les houes qu'il façonne sont pour les hommes des sept autres familles et il les leur donne, à charge pour eux de le nourrir. Aussi voit-on chaque année, au moment des récoltes, le forgeron quitter son feu et courir le pays pour prélever les graines sur les parcelles défoncées par son fer. Il connaît tous les champs qui lui doivent tribut ; il n'ignore rien de leur croissance, il flaire les maturités.

Et lorsque le paysan couvert de sueur, ouvrant à la lumière le sol assombri par les tiges, coupe son dernier épi, il aperçoit au bout du champ, assis, outres béantes, le forgeron qui le regarde en silence » (1948 p. 106).

L'expression « le forgeron est le maître des Dogon » traduit l'impuissance à laquelle est réduit le cultivateur abandonné par les forgerons, incapable de réparer ses houes (CALAME-GRIAULE, 1965, pp. 64, 276). En Kabylie, le forgeron est souvent chargé de l'inauguration des labours. C'est lui qui fabrique l'araire de bois (SERNIER, 1962, p. 109). On dit « sans forgeron, pas de laboureur » ; mais bien qu'il soit le maître de la culture, qu'il forge les instruments destinés à la cultivation et au tissage, il ne peut cultiver la terre lui-même sous peine de la brûler (*ibid.*, pp. 247-248).

Faisant prévaloir leur primauté dans les diverses catégories du *Komo* bambara, les forgerons affirment que le monde n'existe que par eux : « Nous assistons, disent-ils, les femmes qui accouchent ; nous célébrons les baptêmes, nous pratiquons la circoncision, l'excision et les initiations ; nous enterrons les morts ; tout ce dont l'homme se sert ; couteaux, haches, houes, marmites, métiers à tisser, etc. est de notre œuvre. Le monde existe bel et bien par nous » (DIETERLEN et CISSÉ, 1972, p. 242). ([Retour à l'appel de note 37](#))

(Note 38) « La tortue... enseigna... au forgeron à construire une butte de paille et de bois qui devait être sa maison et celle de tous ses semblables, sur un emplacement indiqué par le crapaud et situé à l'Est du village à distance des autres habitations, pour bien lui marquer qu'il n'appartenait pas à la société *fali* » (LEBEUF, 1961, p. 385). ([Retour à l'appel de note 38](#))

(Note 39) L'importance du serment est soulignée par le commentaire de l'informateur « Ces choses ne doivent pas être racontées à tout bout de champ. Quand on les connaît, on les garde au fond du cœur » (pour l'interdépendance créée par la communauté alimentaire, V. MAKARIUS, 1961, p. 91 sq.). Le texte dit : « Le Peul prit le couteau qui pendait à la sacoche du forgeron, tendit son bras et en déchira la face antérieure : du sang en jaillit. Il le tendit au

forgeron en disant : « Bois ce sang de Peul. » Alors, prenant la parole, le Peul lui jura en ces termes : « Tu viens de boire ce sang peul. Ce sang coulera dans tes veines. Que tout Peul qui, pour n'importe quel motif et de n'importe quelle manière que ce soit, fera sortir du sang d'un forgeron, à la guerre ou en paix, exprès ou par mégarde, par hymen ou par trahison, qu'il soit anéanti, que le sang qui sera versé soit, non le sang du forgeron, mais bien le propre sang du Peul, sang que tu viens de boire et qui coulera désormais dans ton corps, que sa saignée ne s'arrête pas et qu'il en meure » (DOUMBIA, 1936, p. 371). Le serment est évidemment réciproque (noter la crainte de verser le sang par *hymen*, qui vient confirmer le cas Waschagga, v. ci-dessus, n. 33). ([Retour à l'appel de note 39](#))

(Note 40) D'après une autre légende, l'ancêtre de tous les forgerons serait Abraham et ils auraient été chasseurs (DOUMBIA, 1936, pp. 335-337). Cet auteur parle du forgeron mythique Fakoli. Chacune de ses flèches magiques revenait dans son carquois, après avoir tué neuf ennemis à l'allée et neuf au retour ; il avait une lame qui revenait à celui qui l'avait lancée : elle faisait une seule blessure, et le sang sortait par neuf autres trous qui s'ouvraient tous seuls (1936, p. 380). Un esclave la lui vola. Fakoli la reprit et triompha de tous ses ennemis (*ibid.*). Fakoli est certainement le même personnage que Foukoula, forgeron mythique des Kotoko ; il est l'auteur des premiers désordres, parce qu'il retourna l'enclume primordiale et la planta dans le sol sans attendre l'ordre de Maloua (MASSON-DETOURBET, 1953, pp. 12-13). ([Retour à l'appel de note 40](#))

(Note 41) La mise en lumière de la fonction déterminante de l'impureté dans la situation du forgeron – principal représentant des « hommes castés » – fournit le principe décisif pour l'analyse de cette catégorie. Comme le boucher, le barbier, le fossoyeur, le cordonnier et le griot, le forgeron est en rapport avec le sang et d'autres matières impures et c'est là ce qui détermine son appartenance au groupe des individus castés (dont, chez les Dogon, font partie aussi les *Innepuru* chargés de besognes impures qu'ils assument traditionnellement). C'est donc de cet état d'impureté qu'il faut partir pour comprendre le phénomène des « gens de caste » là où il se présente. P. Smith l'a décrit chez les Diakhanké du département de Kédougou, au Sénégal oriental, où il concerne surtout les cordonniers et les griots. L'impureté des cordonniers, qui manipulent les bêtes mortes et les peaux sanglantes, à demi putréfiées et malodorantes, est telle, qu'ils sont assimilés à l'hyène. « L'identification à l'hyène est le modèle, auquel souscrivent les cordonniers eux-mêmes, de tous les préjugés qui les concernent » (1965 p. 268). Comme on le verra plus loin, notamment à propos du coyote, les charognards sont symboliques de l'impureté.

Chez les Diakhanké, les gens de caste sont appelés *nyamakalaw*, c'est-à-dire « déchets » ou encore, traduisent certains, « ramasseurs de balayures ». En fait, dit P. Smith (pp. 290-292), « *kalaw* signifie tige, paille, et par extension « déchets », ordures, tandis que *nyama* recouvre quelque chose de plus complexe ; chez les Bambara et les Malinké animistes, le *nyama* est une sorte de force le plus souvent dangereuse, qui n'est pas fixée dans la personne ou

dans les objets mais qui est mobile, et c'est essentiellement la force dégagée, libérée, contagieuse... Les ordures sont un minerai particulièrement riche en *nyama* et les marabouts traduisent *nyama* par « ordures ».

Mais pour les Dogon et les Bambara, la source essentielle du *nyama*, le *nyama* lui-même dans l'homme est le sang. « Le sang est le contenant du *nyama* » (*Griaule*)... Ce mélange de force et d'ordures qu'exprime le mot *nyamakalaw* est bien fait pour rendre compte de ce mélange de crainte et de mépris dont les gens de caste sont si typiquement l'objet ». L'auteur se trouvant sur le terrain d'une réalité, sa description coïncide avec notre thèse, laquelle explique aussi ses autres observations, par exemple le fait que « le *nyamakalaw* est celui qui peut demander et qui ne cesse de demander, qui mange partout, qui demande et mange trop, etc. »... propos dans lequel se trouvent réunis les caractères d'excès, de pétulance, d'indiscrétion propres aux violateurs et la coutume du « pillage rituel » qui souligne cet état. Il en est de même pour la caractérisation des gens de caste comme « bavards, impudents, indiscrets, excessifs, menteurs, gourmands et dangereux... » Mais l'auteur s'égare dès qu'il quitte la description pour d'interprétation, l'ethnographie pour l'ethnologie, par exemple en attribuant ces défauts des *nyamakalaw* « aux pouvoirs particuliers que leur confèrent leurs techniques » et leur spécialisation, leur assurant une liberté et une position qui les désignent pour certaines tâches. Or ces caractéristiques sont loin de faire mieux comprendre, comme le voudrait l'auteur, qu'ils soient bavards, indiscrets et excessifs, etc., au lieu d'être discrets, prudents et mesurés comme il sied à des personnes chargées de missions délicates. Ensuite, en disant (avec Zahan) que « plus on se singularise, se spécialise, s'isole, se coupe, se distingue, plus on a de *nyama* », il prend les effets pour des causes, car c'est ce qui est désigné par le terme de *nyama* (l'impureté dont ils sont entachés) qui détermine l'attitude envers eux les contraignant à l'isolement. Smith est également dans l'erreur quand il imagine que les *nyamakalaw* sont « comme les ordures, des captateurs de *Nyama* »... « Issus en quelque sorte du surplus des agriculteurs, les gens de caste continuent à capter, si les premiers ne tiennent pas leurs distances, tout ce qui peut se dégager d'eux. » Il n'est pas dit, mais est suggéré, que la nécessité de tenir à distance ces vampires serait ce qui fait d'eux des êtres castés. Cette fois encore, la réalité est à l'inverse : on ne les craint pas en tant que « captateurs » mais en tant que « émetteurs » du *nyama* et de là viennent les périls magiques émanant d'eux, qui font qu'on les évite. Cependant d'autres observations de Smith sont intéressantes, comme la distinction entre pratique du tissage et autres métiers, la coexistence dans les lignages nobles de lignages castés, le mythe d'anthropophagie sur l'origine de ces artisans, et la croyance diakhanké qu'autrefois c'étaient des nobles qui se sont mis à faire le cordonnier, le griot ou le forgeron, et sont devenus gens de caste. « Encore aujourd'hui pour devenir griot un noble, pense-t-on, n'a qu'à se mettre à chanter les louanges des gens... » Au sujet du rapport entre nobles et griots, cf. Albenque, 1967, p. 166. Nous verrons au chapitre suivant les raisons de l'apparemment des « nobles » aux classes méprisées. ([Retour à l'appel de note 41](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre IV

Le roi “ divin ”

[Retour à la table des matières](#)

Depuis que Frazer a rapproché les premiers rois de Rome des potentats barbares d'Afrique et d'Asie, le problème posé par la nature du roi « divin » ([Voir la note 1](#)) n'a guère avancé vers sa solution, en dépit de l'afflux de données ethnologiques nouvelles. En étudiant l'ensemble des tabous qui réglementent le comportement des chefs, des rois et des prêtres des sociétés tribales, ainsi que celui des sujets à leur égard, l'auteur du *Rameau d'Or* avait envisagé le phénomène sous un angle permettant d'en apercevoir les aspects les mieux définis, et donc les plus susceptibles d'en livrer l'explication. Paradoxalement, toutefois, une telle approche, féconde en elle-même, a contribué à bloquer le problème. Des êtres dont on n'ose pas s'approcher, qu'on n'ose pas regarder, parce que leur contact et leur regard auraient des effets foudroyants, contraints à manger en solitude, parce que le moindre rapport alimentaire avec eux entraînerait automatiquement la mort, des êtres qui vivent reclus ou voilés de la tête aux pieds parce que de leur personne émane un inexprimable (langer, ne peuvent appartenir, selon les conceptions ethnologiques courantes, qu'à la sphère distante et séparée du « sacré ». Or il est évident que si ce sont les tabous qui font considérer les rois comme « sacrés », leur caractère « sacré » ne peut être invoqué pour expliquer les tabous (Irstam, 1944, p. 78). On s'enferme ainsi dans un cercle vicieux, le tabou en vient à participer du caractère mystérieux du « sacré » et le problème demeure entier.

Une conception réaliste, non mystifiante, des tabous permet par contre d'éclairer le problème de la royauté divine, en offrant un point (le départ extérieur à celle-ci et plus général. Ces tabous, qui investissent les rois, en effet, ne leur sont pas particuliers ; ils s'appliquent également à des individus qui n'appartiennent pas à la catégorie des souverains et qui n'ont rien de « divin » ni de « sacré ». Bien que « redimensionnés » à la mesure de la royauté, les interdits frappant les rois sont, comme Frazer l'a bien mis en évidence, de même nature que ceux qui frappent les jeunes filles pubères ([Voir la note 2](#)) et plus généralement les personnes qui saignent ou qui sont souillées de sang. De plus, nous savons, pour l'avoir vu par exemple au sujet du forgeron, que des individus ne saignant pas et ne présentant pas de souillure sanglante sont placés dans la même catégorie que les précédentes en tant que violateurs de tabou. À la question de savoir quelle est la violation que commettent les rois, la réponse se présente immédiatement, car elle fait partie des données du problème de la royauté primitive: c'est la violation du tabou de l'inceste. Il est notoire, en effet, que les chefs et les rois des sociétés tribales ou des civilisations archaïques, que Frazer a appelés « rois divins », descendent de familles incestueuses et commettent délibérément l'inceste.

L'inceste fait partie des coutumes royales. Il est souvent pratiqué, ouvertement ou sous quelque forme déguisée, lors des cérémonies d'investiture, et trouve des références dans les mythes d'origine des dynasties. Chefs et rois commettent l'inceste non pas occasionnellement et à la dérobée, à la manière des sorciers, mais comme poussés par une obligation institutionnelle, en tant qu'acte nécessaire à établir leur qualité et à exercer leur fonction de souverains, sans toutefois que l'union interdite perde le caractère d'une de très grave violation.

La définition donnée par Durkheim du statut du violateur de l'inceste adhère exactement à la condition du roi dit « divin ». « Il est entré en contact avec le sang et les vertus redoutables du sang sont passées sur lui. » Il est devenu apte à obtenir les résultats magiques qui répondent à la tâche essentielle d'un souverain : maintenir et accroître la fertilité des champs, la fécondité du bétail et tout ce qui est propre à assurer la prospérité des sujets. L'inceste royal est relié à ces résultats magiques par la même finalité qui relie l'inceste du chasseur bantou à son succès dans la chasse à l'hippopotame, l'acte de sang du forgeron à la réussite de la fonte ou l'intervention rituelle d'une femme indisposée à la capture des aigles ou à la venue de la pluie.

« Il est devenu un danger et pour lui-même et pour les autres. Il a violé un tabou. » Par ces deux petites phrases, qui auraient gagné à être interverties, Durkheim a suggéré la solution d'un problème qu'il ne songeait pas à aborder, celui des tabous entourant la royauté dite « divine ».

Nous allons passer rapidement en revue les faits concernant l'inceste royal en Afrique, non sans noter au passage les références mythiques de cette violation.

Nous devons à Lue de Heusch (1958) l'étude des expédients et des accommodements qui permettent à la tradition de l'inceste royal de trouver son expression sans heurter de front la prohibition de l'inceste en vigueur dans ces sociétés. L'aménagement le plus courant pour atténuer le scandale et le danger que représente l'inceste du roi consiste dans la substitution d'une demi-sœur du même père à la sœur de même père et de même mère avec laquelle il devrait s'unir. Il s'agit en effet le plus souvent d'inceste fraternel, mais l'inceste le plus grave, l'inceste avec la mère, est loin d'être exclu ; et de Heusch est parvenu à déceler un symbolisme incestueux dans les cas où l'inceste, sous l'une ou l'autre de ses formes, n'est pas évident.

Chez les Shilluk du Soudan nilotique, le roi est « prié » d'épouser une de ses demi-sœurs non utérines. Le *reth* est considéré comme l'incarnation du héros mythique Nyikang et de son fils Dak ; d'après le mythe, Dak aurait épousé sa demi-sœur, Nyikang ayant imposé cette règle à ses successeurs (de Heusch, 1958, citant Hofmayer). Selon Irstam, la coutume de l'inceste royal serait également en vigueur au Darfour, au Wadaï et au Baguirmi (de Heusch, 1958, p. 174).

Chez les Jukun du Nigeria, trois femmes royales sont en rapport avec le souverain : la *Angwu-tsi*, dite « épouse du roi », mais qui n'a pas de relations conjugales avec lui, ne doit pas en avoir avec personne sous peine de « dévaster les récoltes » et est considérée comme le double du roi (Meek, 1931 a, pp. 340-341) ; la *Angwu-kaku*, sœur officielle du roi, qui doit avoir passé la ménopause et à laquelle sont attribués des devoirs qui suggèrent des rapports intimes avec le roi, comme celui de fournir du sable frais pour sa chambre à coucher ; enfin la *Wakuku*, l'épouse principale, avec laquelle le roi a des relations sexuelles le soir du couronnement et jamais plus par la suite. Au cours d'un rite qui a lieu dans une hutte retirée, le roi « lui exhibe sa nudité » (p. 341).

Il s'agit là de trois personnages symboliques. La première de ces femmes est identifiée au souverain et dite « épouse du roi » bien qu'elle n'aie pas de relations avec lui ; l'auteur se demande si elle ne représenterait pas la mère du roi, dont la fonction essentielle serait de réaliser une hiérogamie incestueuse au moment de l'intronisation (de Heusch, 1958, p. 129). La seconde, la sœur officielle, dont il est dit qu'elle doit avoir passé la ménopause, a également un rôle ambigu. Irstam semble supposer une relation incestueuse entre le roi et la *Angwu-kaku* (p. 174). La troisième est dite l'épouse principale, mais son union avec le roi a un caractère furtif et ne se répétera pas : elle doit donc équivaloir à une union interdite. Sans que l'inceste royal soit jamais mentionné, le caractère symbolique et la situation contradictoire des trois femmes royales fait pressentir qu'elles ont le rôle de rappeler et en même temps de dissimuler quelque chose, qui ne peut être que l'inceste du roi avec sa mère, avec sa sœur ou avec toutes les deux.

Chez les Yoruba, le roi (*Alafin*) est le descendant du dieu Shango, fils de l'union incestueuse de l'ancêtre mythique Ourangan avec sa mère Jemaja, elle-même issue d'une union incestueuse. Frobenius déclare que « la série des épouses [du roi] s'ouvrait par une 'première femme' reconnue comme telle par le protocole, qui partageait probablement la couche du souverain et qui était toujours sa sœur issue du même père et de la même mère » (1949, p. 174 ; 1936, p. 32).

La sœur du roi, la *Iya Kere*, détient le plus grand pouvoir au palais c'est elle qui couronne le roi devant le sanctuaire de Shango. Elle a la garde des trésors et des attributs de la royauté, elle est considérée comme la mère de tous les *Pari* (serviteurs rituels du roi) et peut même arrêter et faire mettre dans les fers le représentant du souverain (Johnson, 1956, pp. 63-64).

Le roi a une mère officielle, la *Iya Oba*, sa mère naturelle étant tuée au moment de l'intronisation. La *Iya Oba* participe, avec le roi et son conseiller principal, à un rite annuel secret qui a lieu dans son appartement. L'emblème de la vénération est un cercueil d'argile dans lequel le roi sera enseveli et le rite serait « un rappel périodique de son apothéose future » (pp. 63, 48). De Heusch observe que, la mise à mort de la vraie mère représente la forme la plus dramatique de l'éloignement souvent imposé à la mère du souverain en Afrique, éloignement qui s'expliquerait précisément par la crainte de l'inceste que le roi devrait commettre avec elle. Il formule l'hypothèse que la présence de la *Iya Oba*, personnage substitutif de la mère réelle, auprès du roi et de son conseiller lors du rite annuel, soit un rappel du double inceste mythique. Il ajoute, citant Forde, qu'à Oyo, le *Alafin* est censé descendre directement de la déesse incestueuse Odudua (pp. 125-126). Le Hérissé affirme, de son côté, que les unions des frères avec leurs demisœurs étaient autorisées dans la famille royale yoruba, mais ne donnaient pas le jour à un héritier du trône, qui devait naître obligatoirement d'une femme de sang non royal (1911, pp. 214-215).

Chez les Kotoko (bassin du Tchad) on trouve également la tradition de la mise à mort de la mère : les princes ne pouvaient régner qu'à la condition de procéder au sacrifice de leur mère le jour de l'intronisation (A. Lebeuf, 1969, p. 130). Plus tard, les rois islamisés refusèrent de perpétrer ce matricide, mais acceptèrent néanmoins en montant sur le trône de ne plus jamais la revoir. Aujourd'hui, il ne reste de cet interdit que l'obligation pour la mère du prince de quitter le palais dès la nomination de son fils, ce qui témoigne en faveur de l'affirmation de de Heusch que la mise à mort de la reine est la forme la plus dramatique de l'éloignement rituel imposé à la mère du souverain (1958, p. 125). Le meurtre de la reine-mère chez les Kotoko semble confirmé par le fait que, parmi les *regalia* des Princes, on trouve un coran relié à chaque intronisation de la peau de la mère du *Me* (terme par lequel on désigne le souverain) et de celle d'un bœuf sacrifié en même temps qu'elle : placé dans un étui de cuir multicolore, il est caché aux regards (A. Lebeuf, 1969, p. 274, citant Griaule et J. P. Lebeuf).

Dans la réalité contemporaine, la *Magira*, mère du roi, est tenue de quitter la résidence princière dès la nomination de son fils ; la *Gumsu*, la première épouse, est toujours à la disposition du roi mais elle ne doit pas engendrer. Il est interdit à la *Gumsu* de mettre au monde nu enfant et si besoin est des plantes abortives sont mêlées à sa nourriture. Les trois autres épouses officielles du roi ne sont pas sujettes à cet interdit, mais leurs enfants seront également éliminés de la succession. On trouve donc chez les Kotoko la même règle que chez les Yoruba et chez les Jukun (Meek, 1931, p. 72). La *Gumsu* devant être toujours, du moins dans la capitale, la fille d'un fonctionnaire qui est l'oncle paternel du roi, ce mariage n'est pas incestueux, les Kotoko ne considérant comme tels que les mariages avec un membre de la lignée maternelle (A. Lebeuf, 1969, pp. 127-128 et n. 25). Cependant, l'auteur écrit que « la *Gumsu* est, dans sa relation avec le *Myarre*, sa soeur-épouse ou sa fille-épouse ». D'autre part, les Sao, ancêtres des Kotoko, descendraient d'un ancêtre incestueux, Iwetché (p. 43). Sur le plan symbolique du moins, l'inceste semble être présent aussi dans le rituel royal de ce peuple.

Le premier roi du Dahomey, Te Agbanlin (1688-1729), commettait l'inceste avec sa soeur (Akindélé et Aguessy, 1953, p. 26). Chez les Ashanti, d'après Eva Meyerowitz, « la Reine-Mère, considérée comme divine pour son association avec le pouvoir lunaire, choisissait son frère ou son fils comme roi pour personnifier le dieu de l'état. Au cours d'un rite le roi exécutait un mariage Sacré, S'il était le fils de la Reine on substituait à celle-ci une autre femme qui la remplaçait; si par contre il était son frère, originairement le mariage pouvait être consommé ». De tout ceci, ajoute l'auteur, il ne reste de nos jours d'autre trace que l'usage de frotter le squelette du roi défunt avec le jus d'une plante appelée *bedewonua*, ce qui signifie 'désire ta soeur', phrase dite sans doute en référence au roi. Le roi était vu comme l'incarnation de Bosommuru, personnage mythique qui épousa la déesse du même nom, sa jumelle. Ce mariage « sacré » est consommé chaque année le second jour de l'an nouveau, après que le roi est apparu dans toute sa gloire. L'auteur (1960, p. 30 n. 3, 196 n. 1, p. 185) ajoute plus loin que cette hiérogamie avait lieu avec la plus âgée des épouses

royales, qui représentait la Reine-Mère ; mais que plus tard, quand Ntoa et Tano devinrent dieux de l'état, les rois bono et les reines-mères continuèrent à incarner la divinité dans les rites de la Nouvelle Année, c'est-à-dire à S'unir rituellement, le roi représentant le divin taureau blanc, la reine la divine vache noire (p. 63).

Chez les Dogon du Niger, qui n'ont pas de monarchie, le chef religieux, le *Hogon*, représentant le peuple entier, est censé s'unir à sa mère, à l'instar du héros mythique Yourougou. « Aussi, écrit Griaule, est-il, dès son intronisation, séparé d'elle. Il reste en relation avec elle, la nourrit, mais par l'intermédiaire de ses sœurs à lui, lesquelles sont à la fois ses filles, puisque il est le pseudo-mari de leur mère, et ses épouses, car elles sont comme des jumelles auxquelles il devrait être uni selon le mythe. Le même interdit pèse sur l'aîné des fils du *Hogon* : réplique du père, il est aussi le pseudo-mari de sa mère, c'est-à-dire de l'épouse du *Hogon*. » (1954, pp. 44-45).

Chez les Mossi de la Haute-Volta, le fondateur de la dynastie de Ouagadougou, Naba-Oubri, eut d'après les traditions des rapports sexuels avec une de ses filles. De ces rapports naquit Gning'mendo (« Chair de la Chair ») qui monta plus tard sur le trône comme Mogho-Naba. Ce précédent illustre sert à excuser les actes des jeunes nobles et fils de Naha qui sont amants de leurs soeurs (Delobson, 1934, pp. 88-89, n. 2).

De la naissance de Gning'mendo, Pageard donne une autre version qui en accentue encore le caractère impur. Gning'mendo serait issu des rapports d'un lépreux avec sa soeur, qui se rendait chez elle en grand secret. Pour ne faire aucun bruit, il ramassait les feuilles mortes qui jonchaient son chemin à l'aide d'une aiguille de bois qu'il serrait entre les dents, car la maladie l'avait privé de ses doigts. Gning'mendo serait le plus ancien successeur d'Oubri Naha dont on se souvient (Pageard, 1965, pp. 22-23).

Le fondateur du clan Vungara, au sein duquel est choisi le roi des Azandé, aurait été incestueux. Le clan aristocratique des Vungara a le privilège d'autoriser les mariages entre parents proches et même avec les demi-sœurs. Les épouses-sœurs sont traitées comme des maîtresses et doivent éviter d'être enceintes. Le mariage des pères avec leurs filles est admis (Seligman and Seligman, 1932, p. 515). Calonne-Beaufaict écrivait que « seule la famille des Avungura... n'admet pas la règle exogamique, et l'endogamie y est pratiquée fréquemment, sans qu'aucun degré de consanguinité semble entraîner la notion de l'inceste. Il est rare qu'un Avungura n'ait pas comme femme quelqu'une de ses propres filles... » (1921, pp. 185-186).

Dans la zone du Cercle des Lacs, les exemples d'inceste royal sont nombreux. Au Nyoro, la reine ne pouvait être qu'une demi-sœur du roi. « Quand un prince devenait roi, un de ses premiers devoirs était de nommer une de ses demi-sœurs à l'office de reine, et la cérémonie de sa désignation était aussi une cérémonie de mariage, après laquelle elle était reconnue comme la femme du roi. Il n'y avait pas de cérémonie lors des autres mariages du roi. Le mariage est normalement consommé. Les princes peuvent également s'unir à leurs demi-sœurs d'un même père » (Roscoe, 1923 a, p. 136).

Quant à sa mère, le roi de Nyoro ne la reverra jamais plus après l'intronisation et elle est censée demeurer chaste. Deux femmes, choisies dans le clan maternel du roi, sont nommées ses « petites mères » et chargées de prendre soin de sa couronne, et de garder son cordon ombilical et ses déchets organiques, rognures d'ongles et cheveux coupés (p. 131). Ce qui revient à dire qu'elles sont avec lui en rapports d'interdépendance organique, donc que le lien de consanguinité entre mère et fils est symboliquement étendu à ces femmes ; et comme elles ont accès à la couche du souverain, elles sont, en quelque sorte, les doublures de la mère incestueuse. « Elles réalisent manifestement au nom de la mère éloignée, un inceste maternel substitutif » (de Heusch, 1958, p. 74).

Au royaume de Ghanda, immédiatement après son élection, le roi doit épouser une demi-sœur du même père. Il est défendu à cette princesse, sous peine de mort, de donner le jour à un enfant. La *Lubuga*, c'est le nom qu'on lui donne, est tout de suite envoyée dans la maison du roi, elle revêt les mêmes vêtements d'écorcé que lui et prononce avec lui le serment de fidélité à la nation en répandant des graines de café. Elle ne peut le quitter « un seul instant » (Roscoe, 1911, p. 84).

Dès que prend fin le deuil du roi précédent, on voit s'établir entre le nouveau roi et la *Lubuga* ce que de Heusch appelle « une relation contradictoire caractérisée... par la dialectique séparation-rapprochement » (p. 82) ([Voir la note 3](#)) : la coutume oblige la *Lubuga* à résider sur une colline, toute proche de celle où réside le roi, mais séparée d'elle par une rivière. Elle doit rendre visite au roi tous les jours, se faisant excuser si elle en est empêchée. Il semble que jusqu'à une disposition récente du souverain elle était contrainte à la chasteté (Mutesa, 1967, p. 140).

Lors de l'intronisation du dernier roi du Buganda en 1942, sa sœur aînée, fille d'une autre mère, fut désignée pour être *Nalynia*, « une épouse spéciale du *Kabaka* (roi) ». Quand elle mourut en 1953, en apprenant que le roi avait été exilé par les Anglais, une autre sœur fut nommée *Nalynia* (Mutesa, 1967, p. 86, 145) ([Voir la note 4](#)).

Chez les Banyankole, la sœur « officielle » du roi, qui doit toujours se tenir auprès de lui et qui est magiquement responsable de son bien-être, peut se marier à un autre homme et avoir des enfants et le roi s'unit à d'autres femmes, qui restent toujours ses concubines. Au Nyoro, la reine ne pouvait être qu'une demi-sœur du roi ; ce mariage, qui était consommé, était le seul mariage du roi à comporter une cérémonie (Roscoe, 1923 *b*, pp. 56, 58, 60 ; Oberg, 1948, p. 138).

Au Ruanda, où les membres du clan dynastique des Basindi ont l'autorisation de se marier à l'intérieur du clan (Kagame, 1954, pp. 96, 115), nous trouvons un grand mythe sur l'origine de l'inceste royal. Leur mère ayant manqué à une promesse faite au dieu Imana, deux garçons, Kigwa et Lututsi et leur sœur Nyinabatutsi, sont chassés du ciel et tombent sur la terre. Imana pardonne la faute maternelle et leur donne les techniques nécessaires à la vie. Les deux frères réclament aussi des animaux et des fiancées. Un envoyé de Imana, le *Mutabazi*, apporte un couple de chaque espèce d'animaux vivant au Paradis et, leur présentant chaque couple leur nomme et leur ordonne de se multiplier par l'inceste : « Taureau et sa sœur, multipliez-vous... », etc.

Après leur avoir donné ainsi tous les animaux, il commande : « Frère et sœur, multipliez-vous ! Kigwa et sa sœur, multipliez-vous ! » Kigwa se récrie et dit qu'il n'en fera rien, mais le *Mulabazi* les exhorte à obéir au commandement de Imana. Kigwa épouse donc Nyinabatutsi et Lututsi reste sans femme. Kigwa a trois garçons et trois filles ; Lututsi lui demande une fille en mariage mais Kigwa refuse, car il veut marier ses enfants entre eux. Lututsi s'adresse alors au *Mutabazi*, qui l'emmène dans une autre partie du pays, le Karagwe, et lui dit de s'y bâtir une maison, puis le conduit sous un déguisement chez son frère qui, sans le reconnaître, lui promet une de ses filles en mariage. Depuis cette époque, les descendants de Kigwa donnent leurs filles aux descendants de Lututsi. Humains et animaux se sont multipliés, et les deux frères ont pu donner du bétail aux habitants du pays. Kigwa est devenu roi du Ruanda » (Loupias, 1908, pp. 1-13).

Une curieuse manifestation rituelle accompagne l'investiture du *Mugwe*, chef de petites tribus meru du Kenya central. Bernardi appelle ce rite « une épreuve plutôt étrange et brutale ». Le *Mugwe* doit prendre par la main une très vieille femme et l'entraîner dans une course aussi rapide que possible, au cours de laquelle elle doit mourir. La nomination du *Mugwe* est conditionnée par sa mort : si celle-ci n'a pas lieu, sa nomination sera retardée.

Un compte rendu décrivant l'investiture du *Mugwe* à une époque antérieure dit qu'une vieille femme couronnait le chef et l'installait dans ses fonctions. Après cela,

elle se retirait et mourait, avec l'adjuvant, si cela était nécessaire, d'une dose de poison. Elle devait mourir, disait-on, parce que ses mains avaient touché le corps du *Mugwe*.

Il est donc vraisemblable que le rite actuel représente la transformation de ce rite précédent : c'est la même vieille femme qui est aujourd'hui obligée de courir jusqu'à la mort et on aperçoit le même lien unissant les deux rites, le contact des mains. Dans l'ancien rite, le contact des mains devait exprimer, ou représenter symboliquement, un autre contact qui, comme la course qui le représente aujourd'hui, rendait nécessaire la mort de la vieille femme et était considéré indispensable à l'investiture du roi. Le rite actuel de la course avec la vieille femme, loin d'être, comme le pense Bernardi en rappelant le caractère pur et sacré des vieillards, le lest du « caractère absolument pur et sacré du *mugwe* », est probablement un simulacre de l'inceste rituel, ayant le but d'imprégner le nouveau chef de l'extrême impureté qui est la source, de son pouvoir. Ceci est d'autant plus vraisemblable qu'il existe, pour le *mugwe* des Igembe, une tradition affirmant qu'il était fils d'un frère et d'une sœur (Bernardi, 1959, pp. 120-123 et 93 n. 1, 94, 139, 79).

Le Congo semble être la terre d'élection de l'inceste royal et, en général, des comportements violateurs. Chez les Bushong du Kasai, « le roi doit commettre un inceste. Peu après son couronnement, il doit avoir des relations sexuelles avec sa sœur ou sa demi-sœur et, par la suite, il se mariera à une des petites-filles de ses sœurs, dont il pourra même avoir des enfants. Le roi vit en inceste avec sa cousine parallèle... » (Vansina, 1964, p. 110).

Le roi bushong représente Woot, le premier ancêtre dispensateur de la fertilité (*ibid.*, p. 99), qui commit l'inceste avec sa sœur, et dont les neuf fils, nés de l'inceste, ont créé les plaines, les collines, les rivières, les forêts et les rochers. Woot est le héros civilisateur, ayant donné aux hommes les techniques et les métiers (Vansina, 1955, pp. 144-145). À la suite d'une dispute entre deux de ses fils, qui provoqua un écoulement de sang parce que l'un blessa l'autre avec une épée en fer bien affilée, la mort fut introduite dans le monde (1955, p. 145).

Les Lele, autre peuple du Kasai, se réclament également d'un ancêtre incestueux, Woto, probablement une autre version de Woot. À son investiture, le chef commet un inceste qui serait une répétition rituelle de l'acte mythique ancestral (Douglas, 1963 a, p. 199).

Chez les Luba, le chef est investi de pouvoir surnaturel dans une hutte que ses sujets élèvent autour de lui, de sa sœur, de son frère et de deux dignitaires attitrés. Dans cette hutte, dite « case des malheurs », qui n'a ni portes ni fenêtres, le chef accomplit l'union sexuelle avec sa nièce, la *Mfinga*. Cet acte, incestueux d'après les coutumes luba, est justifié par le fait que le roi est considéré comme faisant exception aux règles pendant les jours du couronnement. Le roi et sa compagne demeurent de un à quatre jours dans la hutte ; il ne mange ni ne boit, mais dort sur sa couche d'herbes, entouré des crânes de ses ancêtres, recevant de cette communion la sagesse et l'inspiration nécessaires pour régner. Puis il sort de la hutte en prophétisant et dansant frénétiquement. À la fin de la cérémonie, la *Mfinga* lui murmure à l'oreille les malédictions qui le frapperont s'il fuit devant ses ennemis ou s'il fait preuve de partialité. Elle ne couchera jamais plus avec le chef (Burton, 1961, pp. 21-23).

D'après Theeuws, si la nièce est impubère, le chef simule des rapports sexuels avec elle mais, par la suite, à chacune de ses visites, elle aura accès à la hutte avant toutes les autres femmes. Si par contre elle est adulte, le candidat à la chefferie aura des rapports complets avec elle et par la suite elle lui sera interdite (1960, p. 168).

De son côté, Verhulpen affirme qu'au cours des cérémonies accompagnant le couronnement d'un nouveau *Mulowhe* (terme indiquant le grand chef des Baluba) chez les descendants d'Ilunga Mbili, le *Mulowhe* avait des relations avec sa mère et avec ses sœurs. Les femmes et les filles de ses frères devenaient ses épouses. Il suivait ainsi la tradition de Kongolo, qui avait des rapports sexuels avec ses sœurs.

L'auteur se demande si le *Mulowhe* ne veut pas démontrer ainsi qu'il est au-dessus de toutes les lois, y compris celle qui prohibe l'inceste (Verhulpen 1936, pp. 183-184)

« Le rituel d'investiture du chef lunda, écrit de Sousberghe, comporte essentiellement, comme condition *sine qua non*, un rapport incestueux avec sa propre sœur (de même père et de même mère) avant que l'anneau cheffal lui soit passé au bras » (1955 *b*, pp. 937-938). Ceci est confirmé par McCulloch qui, en parlant de la tribu Chokwe (Lunda), affirme que le titre de *Lukonkesha* était donné à la sœur du *Gangonga* (roi) et qu'elle était sa femme favorite (1951, p. 46).

En parlant des Ndembu (Lunda) qui ont une horreur très marquée de l'inceste, Turner remarque que, toutefois, le candidat à la chefferie est enfermé, la nuit précédant l'intronisation, avec sa sœur, si la plus âgée de ses femmes est empêchée par la grossesse ou la menstruation de rester auprès de, lui (Turner, 1957, p. 252).

De Heusch écrit, d'après de Sousberghe, que dans le territoire de Tshikapa (province du Kasai) le chef lunda, dit *Mwata Kombana*, devait, au moment de son intronisation, commettre un inceste rituel avec sa sœur de même père et de même mère ou, à défaut, avec une demi-sœur du même père. Chez certains chefs lunda et particulièrement parmi les chrétiens, le rite aurait été remplacé, depuis quelque temps, par un geste impudique rapide, qui consiste à soulever le vêtement de la sœur et à regarder son sexe. Un informateur confirme que le chef cesse dès lors de considérer cette femme comme une sœur. La sœur du chef régnait avec lui (de Heusch, 1958, pp. 121-122).

De Sousberghe a par contre constaté, auprès de certaines chefferies Pende, des règles qui sont à l'opposé de celles que nous venons de mentionner, mais qui s'expliquent également dans le contexte contradictoire de la tradition d'inceste royal. Le motif central de ces prescriptions semble être que le chef ne doit pas engendrer, qu'il s'agisse du chef lui-même ou de son épouse, celle-ci étant considérée comme étant le chef par excellence, au-dessus de son mari.

Il découle de cette règle un nombre de variantes, révélant toute une gamme d'interdits sexuels. Chez les Moshinga, par exemple, ce but est atteint en donnant au chef une femme qui a passé l'âge d'enfanter. Le roi ne doit pas avoir de rapports avec elle et de son côté elle ne doit en avoir avec aucun homme, sous peine de faire avorter toutes les femmes. Il est dit d'ailleurs que sa vieillesse garantit l'observation de ces interdits.

Les Nioka imposent au chef la continence pour le reste de ses jours. Il doit renvoyer sa femme ou ses femmes, on lui fait revêtir un étui pénien qu'il ne devra plus quitter et on l'oblige à absorber des drogues déprimantes. Chez les Njumba du Kasai, on trouve encore une autre solution : c'est la « femme chef », ou la première femme du chef, qui doit absorber ces mêmes drogues, si efficaces qu'elles provoquent non seulement une stérilité radicale, mais la suppression complète des règles (de Sousberghe, 1955 *a*, pp. 13-14 ; 1954, pp. 216-218).

Le caractère excessif de ces coutumes s'explique à la lumière du conflit entre la tradition de l'inceste royal et la volonté de respecter la prohibition de l'inceste. Les exigences de chasteté poussées à l'extrême qu'imposent à leur chef les Nioka sont suggérées par la crainte de lui voir commettre l'inceste que la tradition royale lui propose. Les Njumba trouvent une autre solution : l'arrêt des règles de la première femme du chef : en supprimant le caractère sanglant

de la femme, avec laquelle l'inceste devrait être réellement ou symboliquement commis, on supprime le danger qui s'attache à l'inceste. Les Moshinga donnent à leur chef une compagne rituelle décrépète, pour laquelle toute activité sexuelle est exclue, et qui probablement représente la mère interdite, ce qui conserverait une trace de la tradition incestueuse. Autant de réponses à une exigence traditionnelle inacceptable pour les Pende, qui manifestent une intolérance absolue à l'égard de l'inceste des chefs. Un chef a été démis de ses fonctions parce que, étant guérisseur, il avait eu l'occasion de soigner sa sœur d'un abcès à l'aîne. « Tu as vu la nudité de ta sœur – lui fut-il dit – tu ne peux plus être notre chef » (de Sousberghe, 1955 a, p. 84 ; 1955 b, p. 937).

Chez les Wanianga, à la succession du grand chef, le conseil de la chefferie désigne la femme chargée de procréer le chef futur, la *Mumbo*, qui est souvent la sœur du grand chef, ou sa cousine germaine. L'inceste est donc obligatoire pour le chef, quand il s'agit de désigner un successeur (Moeller, 1936, p. 488). Pour de Heusch, qui fait état des recherches de Biebuyck, la *Mumbo* ne serait pas réellement la demi-sœur du roi, mais le serait « sur le plan symbolique ». Mais, ajoute-t-il, pour les Nyanga, quelle que soit la situation réelle, « le mariage du chef avec la *Mumbo* est toujours considéré comme incestueux ». Ce mariage constitue le privilège du chef ; l'accouplement du chef et de la *Mumbo*, en présence des conseillers, serait, d'après Biebuyck, l'élément central de ces rites d'intronisation.

Les choses se passent comme si, repoussant l'idée d'un héritier né de l'inceste, les Nyanga prédisposaient une union incestueuse fictive pour donner au roi un héritier né d'une épouse apparentée à lui, et qui en même temps ne soit pas souillée par l'impureté de l'union consanguine. Mais il semble que le caractère symboliquement incestueux de l'union avec la *Mumbo* suffisait à rendre l'enfant de celle-ci indésirable, car l'auteur ajoute que le plus souvent les conseillers attribuaient à la *Mumbo* un rôle fictif, et qu'en tout cas si le premier né était un mâle, il était mis à mort (de Heusch, 1958, pp. 88-90). On peut se demander alors dans quel but est désignée la *Mumbo*.

Chez les Bashi, le chef épouse toujours une femme de sa famille, préférant si possible une fille de son père mais de mère différente. Ce mariage, dit-on, est la seule dérogation au principe des interdictions de mariage. L'héritier du chef bashi, apparemment né de l'inceste, ne doit jamais connaître son père. À sa naissance, le père s'en écarte et plus tard c'est l'enfant que l'on écartera. Les plus grands malheurs frapperaient le pays si le chef venait à voir son fils (Moeller, 1936, p. 504) ([Voir la note 5](#)).

Chez les Nyanyeka de l'Angola, le chef devait dormir, la nuit de l'intronisation, avec une de ses cousines (du clan de l'éléphant) qui par la suite ne devait jamais plus le revoir (Lang et Tastevin, 1937, p. 56).

L'inceste royal est également traditionnel chez les Lozi de Rhodésie. Nuitamment, le candidat au trône, escorté par ses conseillers et par les princes, va « rechercher la royauté » à Mikono, lieu d'origine et tombeau de Mbuyamwambiva, qui fut l'épouse et la fille de dieu et qui est considérée comme l'aïeule de la famille royale. Le roi, qui descend de Mboo, fils de Mbuyamwambiva, grand magicien et premier souverain, accomplit l'inceste avec sa demi-sœur lors de l'intronisation. Chez les Lozi, semble-t-il, le privilège incestueux est limité au monarque. Un prince qui désirait épouser une princesse s'entendit répondre : « Tu n'es pas roi ! » (Gluckman, 1951, pp. 21, 47, 77).

Chez les Thonga du Mozambique, un jeune chef reçoit pour épouse la nièce de sa mère, une cousine qui normalement devrait lui être interdite. L'informateur de Junod commente ce mariage en disant que « rien n'est interdit au chef... parce qu'il

est la terre ». Junod précise toutefois qu'un chef ne doit jamais épouser sa propre sœur ou sa propre fille (1936, I, p. 361). Chez les Shona, la première épouse du roi, dite la *Mazarira*, était toujours, d'après Schebesta, une de ses sœurs ; d'après Frobenius, elle était soit sa vraie mère, soit une femme choisie pour remplir cette fonction » (cité par Irstam, 1944, p. 168).

L'histoire légendaire des Lovedu du Transvaal a conservé le souvenir des descendants de Monomotapa, qui avait comme première épouse sa sœur de père et de mère (Frazer, 1938, p. 20, citant Theal). Le même privilège s'étendait aux membres des familles aristocratiques. D'après Dos Santos, écrivant en 1601, la coutume ancienne des rois de Sofala était d'épouser leurs propres sœurs et leurs filles, bien que cela fût considéré comme un inceste au-delà du cercle royal (Krige and Krige, 1943, p. 307). Vers le XVI^e siècle, les fils de Monomotapa se partagèrent l'empire paternel et y régnèrent en chefs. L'un d'eux, *Mambo*, roi « sacré » qui d'après la tradition devait commettre un suicide rituel, régnait sur la montagne de Malwi, en Rhodésie. Sa fille Dzugudini, bien que non mariée, eut un enfant, Makaphimo. Se refusant à avouer le nom de séducteur, elle s'enfuit vers le sud et arriva à Ulovedu, où elle s'établit avec son frère et son fils. Makaphimo était né de l'union entre Dzugudini et son frère, qui devint le *Mambo*, succédant à son père, alors que Dzugudini, « par la vertu de son inceste », fit surgir un peuple nouveau. Muhale, fils de Makaphimo, non incestueux lui-même, donna aux habitants le feu et les arts civilisateurs (Krige and Krige, *ibid.*, pp. 5-6).

D'après une autre tradition, Mugodo, roi et faiseur de pluie, descendant de Dzugudini, eut une vision lui annonçant « que le pays aurait été, gouverné par une jupe frontale », c'est-à-dire par une femme. Il se rendit chez sa fille préférée et lui proposa de commettre l'inceste avec lui. Il en fut par deux fois repoussé, « car elle ne pouvait comprendre qu'un péché qui rend impur fût aussi un rite qui sanctifie ». Il alla alors à Lekhwareni, « lieu de pierrailles et de gens dégoûtants », où vivait Mujajii, fille de sa femme Mujajii, et lui confia sa vision, en disant qu'elle deviendrait reine, si elle consentait à donner un héritier au trône, tout en restant célibataire. « Il ne lui parle pas de naissance virginale, car elle comprend que c'est lui, son père, qui sera père de cet enfant. ' Vous êtes le très-sage, ô mon père – lui répond-elle – Je suis la servante de votre volonté. ' » Une hutte secrète est construite ; une intruse trop curieuse, la femme préférée de Mugodo, subit la peine capitale ; et, en temps dû, un fils, non pas une fille, vient au monde. Mais c'est en vain que le sort défie Mugodo : le fils est étranglé et un peu plus tard naît une fille. Elle deviendra Mujajii II ; Mujajii I, sa mère, par vertu de l'inceste accompli avec son père, est une reine puissante et célèbre, vers laquelle accourent visiteurs et étrangers, attirés par sa grande réputation de faiseuse de pluie (Krige and Krige, 1943, pp. 9-15).

Le thème de l'inceste, observent les auteurs, précède et valide d'abord la naissance de la tribu, puis l'accession d'une femme à la royauté. « Chaque cycle [de l'histoire des Lovedu] s'ouvre dans le mystère, le mystère de la conception incestueuse qui, au lieu de corrompre le monde, couronne le pécheur... C'est la justification rituelle d'un changement révolutionnaire.. Il y a des indications de ce qu'ils considèrent, comme nous, être le péché originel, mais qui effectue la salvation et non la damnation de l'homme. Un acte de trahison prend la forme d'une glorieuse réussite. Un usurpateur devient un héros. L'inceste royal, au lieu de menacer la sécurité de la société, renforce le droit divin à régner. »

Les Krige ajoutent enfin que les institutions royales des Lovedu exigent que la reine, bien qu'elle ne puisse avoir de mari, engendre l'héritier par un époux secret, un frère classificatoire royal. Ils considèrent que la raison de ce choix est le désir de maintenir la pureté du sang royal (Krige and Krige, 1954, p. 64).

Le roi swazi épouse ses sœurs ou ses demi-sœurs, réelles ou classificatoires. Hilda Kuper écrit : « Les Swazi modernes déclarent : ' Nous sommes comme les Tembe (une tribu voisine) : leur roi, comme les nôtres, épouse ses sœurs '. Non seulement donc l'inceste fraternel du roi n'est pas caché, mais il est considéré comme une caractéristique nationale. L'inceste maternel, par contre, qui semble faire également partie de la tradition royale, prend des formes symboliques. Le roi pratique une

sorte de pacte de sang avec ses deux épouses principales, dont la première, la *Matsebula*, sera dite sa mère. La grande cérémonie de l'*Incwala* a pour thème principal un simulacre d'inceste maternel, symboliquement effectué avec cette reine (Kuper, 1947, pp. 58 sq., 78-80, 82 ; cf. L. M. 1973 c).

Rappelons enfin un mythe swazi d'inceste royal, qui associe l'inceste au sang. Une jeune reine vit dans une hutte dans la brousse, là où les autres épouses du roi viennent jeter leurs ordures. Son fils Madlele n'est pas comme les autres enfants ; il est né avec un bracelet magique autour du poignet : quand il pleure, il verse des larmes de sang, et le bracelet pleure aussi.

Madlele doit quitter le pays à la suite d'une intrigue d'un de ses demi-frères, qui pousse le roi à le faire tuer. Après la mort du roi il revient, entre dans la cour de la hutte maternelle, y rencontre une belle jeune fille et s'unit sexuellement à elle. Elle pleure des larmes de sang. Madlele est reconnu pour son frère. Les guerriers le regardent et éprouvent une grande crainte, mais le conseil se réjouit beaucoup et le nomme roi (Kuper, p. 327).

Rappelons, avant de quitter l'Afrique, que l'inceste royal est aussi pratiqué à Madagascar (Frazer, 1938, p. 531, citant d'Unienville (1838) et A. et G. Grandidier. V. aussi Grandidier, 1932, p. 183).

Comme on le sait, la coutume de l'inceste royal ne se limite pas à l'Afrique Noire. On en trouve des exemples célèbres en Égypte, chez les Pharaons comme chez les Ptolomées, ainsi que chez les Perses, chez les Incas, en Mélanésie, etc. (Voir la note 6). Il a été spécialement bien étudié à Hawaii, où les chefs tiraient leur haut rang et leur pouvoir du mariage incestueux qu'ils contractaient eux-mêmes et de l'union incestueuse de laquelle ils étaient issus.

Les Hawaïiens avaient une véritable doctrine du mariage incestueux des membres de la classe dominante. Ils reconnaissaient divers degrés de caractère « sacré » à ces unions, selon la proximité des personnes qui les contractaient et les honneurs qu'on était tenu de rendre aux chefs étaient mesurés au degré de consanguinité de leur mariage et de celui de leurs ascendants. Ainsi le mariage de premier degré était celui entre un frère et une sœur de même père et de même mère, eux-mêmes de haut rang. Ce mariage était dit *pi'o*, d'un mot qui signifie « contraignant à s'incliner, à se courber », et était symbolisé par l'image d'un arc. Le mariage entre enfants d'un frère et d'une sœur aînés ou cadets, était dit *ho'i*. Celui entre demi-frère et demi-sœur était appelé *naha*. Les enfants de ces trois mariages appartenaient à la classe dite *niau pi'o*, mais avaient droit à de degrés divers de vénération, qui prenaient la forme de tabous respectés à leur égard.

L'enfant issu d'un mariage *pi'o* était un *akua*, un dieu. « Il est si sacré qu'on en parle comme d'un feu, d'une flamme, d'une chaleur ardente... » Il ne pouvait adresser la parole aux gens que la nuit, et d'ailleurs ne sortait qu'après le coucher du soleil, de crainte que son ombre ne tombât sur une maison, la rendant inhabitable.

Les rejetons des unions *pi'o* et *ho'i* avaient droit au tabou de prostration, *tapu moe*, mais l'enfant d'une union *naha* n'avait droit qu'au tabou imposant de s'accroupir en sa présence, *tapu-a-noho*.

Les chefs nés de l'inceste, eux-mêmes incestueux, étaient objet d'une vénération extraordinaire. Un long poème, le *Kumulipo*, est dédié à l'un d'eux, décrit comme « chaud du plus ardent des tabous » et exalte son droit à imposer les tabous les plus stricts. De tels chefs étaient considérés comme des dieux parmi les hommes (Beckwith, 1951, pp. 12-13).

L'inceste des rois et des aristocrates est souvent expliqué par le désir de maintenir le sang royal pur de tout alliage. Westermarck, par exemple, affirme ne pouvoir douter que les mariages consanguins dans les familles royales « soient effectués dans le but de maintenir la pureté du sang royal » (1921, II, p. 202). Mauss est du même avis (1947, p. 116). Rivers, également, voit là la raison des mariages incestueux, privilège des chefs mélanésiens et mal vus chez les gens du commun (1914, I, p. 382). Lagercrantz exprime la même opinion en ce qui concerne l'Afrique (cité par Van Bulck, 1955, p. 123). Nous avons vu que, d'après les Krige, l'inceste de la reine des Lovedu se justifie par la nécessité de sauvegarder la pureté du sang royal. Lowie affirme que les mariages incestueux pratiqués dans les familles royales ou aristocratiques, comme à Hawaï, dans l'ancienne Égypte ou au Pérou, étaient dus « à une fierté du sang, telle qu'elle se présente dans des familles sophistiquées à l'extrême » (1921, p. 55). Darmesteter, étudiant l'inceste des Parsis, écrit en se référant à Catulle et à Philon : « Ce n'est qu'à un sang pur et sacré qu'il importe de se renouveler en s'alimentant à ses propres sources » (1891, p. 374). La même idée est parfois exprimée par les intéressés : un membre du clan Vungara (Azandé) fait remarquer au visiteur qui s'étonne de leurs mariages endogames « avec une légitime fierté... que du sang aussi illustre que le leur ne pouvait que dégénérer en se mélangeant » (Calonne-Beaufaict, 1921, pp. 185-186). Or bien que cette considération finisse par acquérir une portée réelle, elle n'est certainement pas la motivation originelle de l'inceste royal. Le fait que souvent en Afrique les unions incestueuses doivent rester stériles suffirait à montrer que le but de l'inceste des rois n'est pas d'assurer une descendance au sang pur. En réalité, l'inceste royal n'a rien à voir avec la procréation, mais est un acte magique, rituellement accompli dans l'intention de garantir la prospérité du royaume ; loin d'être dicté par un souci de pureté, cet acte marque celui qui le commet de la plus forte impureté concevable. Au cours de l'évolution toutefois la notion que le sang du roi doit rester pur s'affirme et devient une motivation consciente de l'inceste royal.

Comme nous l'avons indiqué, les processus de symbolisation et de surdétermination qui aboutissent à la violation magique de tabou ne semblent pas être clairement perçus par les membres des sociétés que nous étudions. Les motifs profonds de l'inceste royal, imposé par la tradition, échappent sans doute tout autant à celui qui le commet et à son entourage qu'à la masse des sujets. À leur réflexion, comme à celle des ethnologues, l'inceste royal se présente en tant que phénomène aux multiples aspects contradictoires. Une contradiction particulièrement déroutante est le fait qu'alors que le souverain accomplit un acte d'union sexuelle censé promouvoir la fécondité des humains et des animaux et la fertilité des champs, cette union est constituée par un accouplement abhorré et interdit, qui souvent doit rester sans progéniture. Une telle contradiction n'est pas susceptible d'être époncée et récupérée par quelque rationalisation : les rationalisations sont généralement inspirées par la magie sympathique, analogique, qui, dans ce cas, est carrément niée.

C'est que la tâche essentielle du roi dans les sociétés tribales – le maintien et l'accroissement de la fertilité des champs, de la fécondité du bétail et de tout ce qui est propre à assurer la prospérité de ses sujets – ne s'accomplit pas par un acte de magie sympathique, tel que pourrait être une union sexuelle procurant une nombreuse progéniture, mais par un acte de magie violatrice : par la violation du tabou de l'inceste, qui libère le pouvoir magique du sang. *La fonction violatrice du roi est l'essentiel de la royauté*. Ce propos éclaire la question tant débattue de la royauté « divine », et rend compte de tous les faits jusqu'ici obscurs, et du rapport contradictoire qui les relie. Il nous permet d'aller au cœur du problème, en reconnaissant la nature du pouvoir dont le roi dit « divin » est investi.

Ce pouvoir inhérent à la personne du roi, qui émane de lui et est censé produire magiquement des effets spectaculaires, est le pouvoir du sang. La *surdétermination* du pouvoir du sang permet au roi de dispenser à ses sujets tous les biens qui peuvent être souhaités : la fertilité, la pluie, le beau temps, la victoire à la guerre, la guérison des maladies, etc. Le pouvoir du sang, dans le cas du roi, atteint une intensité et une constance exceptionnelles. Tout en restant qualitativement égal à lui-même, il acquiert, quantitativement, une dimension en harmonie avec la souveraineté et avec l'ampleur des buts à atteindre, puissance à haute tension qui imprègne chaque manifestation de la vie du souverain, chaque objet qu'il touche, et se communique « comme une décharge électrique » à effets foudroyants. Et c'est l'ambivalence de ce pouvoir qui fait qu'en même temps qu'il favorise la fertilité de la terre il risque de la dévaster.

La relation entre l'inceste du roi et la prospérité du royaume étant contradictoire, il est compréhensible que la littérature ethnologique offre peu d'exemples la mettant explicitement en évidence. Bien que la nature de cette relation lui échappe totalement, de Heusch indique un cas d'inceste de fertilité : il concerne le roi du Nyoro qui, comme nous l'avons vu, accomplit une sorte de mariage avec sa demi-sœur, tout de suite après son intronisation.

Au moment où cette princesse est présentée au roi qui, assis sur le trône, lui tend les mains à baiser, une vache et un veau, provenant de l'ancienne demeure de l'épousée, sont présents sur le seuil de la porte, et le roi leur jette un regard. De Heusch en déduit que « l'on peut admettre dès lors que l'union incestueuse est requise pour ses vertus régénératrices et fécondantes » (1958, pp. 67-68). C'est peut-être aller un peu vite en besogne, car Roscoe indique que l'acte de baiser les mains du roi est couramment pratiqué en signe d'allégeance ; mais d'autre part on convient que le regard rituel jeté sur les animaux ne peut être dépourvu de signification.

À tort ou à raison, de Heusch considère aussi qu'une seconde cérémonie, effectuée par cette épouse six mois plus tard, au cours de laquelle elle boit rituellement le lait d'une vache qu'elle offre en présent au roi, est « certainement un rite pastoral de fécondité » ([Voir la note 7](#)). « Les dons préalables – ajoute l'auteur – et particulièrement le don de la vache, symbolisent très

vraisemblablement les richesses que l'union incestueuse de la reine est appelée à prodiguer au royaume » (pp. 69-70).

À propos du roi de Kuba, Vansina observe que ses relations incestueuses sont destinées « à rehausser son pouvoir fécondateur ». « Exactement comme le sorcier transgresse toute une série de tabous et en acquiert un surcroît de force maléfique, le roi transgresse les interdictions les plus sacrées et en retire une force supplémentaire » (1964, pp. 110-111). Ainsi, le roi est le dispensateur de la fécondité... « Il possède au moins une certaine forme de contrôle sur la fécondité de la terre et des humains qui l'habitent » (1964, p. 99) ([Voir la note 8](#)).

Chez les Swazi, le roi « crache une puissante médecine de fertilité » à travers les trous pratiqués dans les parois de la hutte rituelle, lors de son mariage incestueux avec la *Matsebula* ; par la suite, ce rite sera répété périodiquement au cours des grandes cérémonies de l'*Incwala*, dans un contexte violateur très net. Le thème incestueux revient aussi dans le rituel de la pluie, le plus important rituel national swazi, prérogative du roi et de sa mère, où le roi semble accomplir un inceste symbolique avec la reine-mère, en s'asseyant, nu, sur les pieds de celle-ci, également dévêtue (cf. de Heusch, 1958, p. 110 ; v. L. M., 1973 c, à propos des affirmations contradictoires de Schoeman et de Kuper).

D'autres peuples aussi tendent à mettre l'inceste royal en relation avec l'art de faire la pluie, dont la venue est la condition première de la fertilité – ce qui atténue le caractère choquant de l'inceste royal, en le rattachant à la tradition violatrice des faiseurs de pluie. Chez les Lovedu, le mythe lie l'inceste de la princesse Dzugudini aux charmes de pluie qu'elle emporte dans sa fuite. La reine incestueuse, Mujajii, est une faiseuse de pluie célèbre. À la mort de la reine-mère, les Lovedu prélevaient et conservaient les parties du cadavre considérées comme les ingrédients du *rain-making* : la peau du front et « la saleté du corps » (Krige and Krige, 1943, pp. 5-6, 9-10, 167-168).

Frobenius a noté chez les Yoruba le rapport établi entre le mariage incestueux des rois et la venue de la pluie. Il a assisté à une fête yoruba au cours de laquelle les gens s'accouplaient dans les bois afin que la pluie ne manquât pas et que la récolte fût bonne ; un vieillard lui dit que cette fête était célébrée en souvenir du mariage incestueux d'Oranja et de Jemaja, parents du dieu Schango, dont le roi est l'incarnation. L'auteur ayant fait observer à une vieille prêtresse « qu'il y avait assez de femmes en légitimes noces pour satisfaire aux exigences de l'*Orischa* (le dieu) », elle lui répondit que « c'est dans un bois et sans légitimes noces que la déesse Jemaja conçut le dieu Schango ! » (Frobenius, 1949, pp. 204-205). Ce qui indique que pour les Yoruba ce sont les unions incestueuses, à l'instar de celle dont devait naître Schango (à son tour incestueux avec sa mère), et non les unions « légitimes », qui ont le pouvoir de faire tomber la pluie ([Voir la note 9](#)).

C'est aussi par rapport au roi en tant que promoteur de la fertilité de la nature qu'éclate une autre contradiction inhérente à son inceste, contradiction qui a sa source dans l'ambivalence du pouvoir magique qu'il possède.

L'ambivalence de la force émanant de la personne royale trouve dans ce contexte des expressions extrêmement frappantes. Le roi des Jukun (Nigéria), par exemple, est accueilli par ses sujets, prosternés devant lui, aux cris de « Nos récoltes ! », « Notre blé ! », « Nos fèves ! », « Nos noix ! » « Notre pluie ! », « Notre richesse ! », « Notre santé ! » (Meek, 1931 *a*, pp. 120, 137). On donne ces appellations au souverain parce qu'on l'identifie réellement à ces biens : cependant, on ne lui permet pas de visiter les champs où pointent les pousses de blé, parce que les Jukun sont persuadés que les récoltes seront ravagées s'il s'en approchait. Meek rapproche ces observations d'autres concernant la Mélanésie, où l'on trouve la croyance que l'approvisionnement alimentaire dépend du chef, et aussi qu'un contact de celui-ci avec les plantations risque de les détruire. De sorte que le chef (par exemple à Suva) ne doit pas aller dans les champs, de crainte de faire périr les récoltes (Meek, *ibid.*, p. 130, 322, citant Skeat).

Les effets destructeurs du pouvoir du roi sont ceux attribués à l'inceste, en contradiction avec la croyance qui prête à l'inceste une efficacité bienfaisante. Pour les Batta de Sumatra, par exemple, le crime d'inceste, s'il n'est pas promptement racheté, ruine les moissons. Les Dayak de Bornéo, avant d'épouser une cousine (mariage qui enfreindrait leurs coutumes exogames), exécutent un rite dans le but d'écarter une union trop proche qui pourrait, disent-ils, affecter la terre et en particulier la croissance du riz (Frazer, 1911-1915, II, p. 108-109). Les Macassar et les Buginese des Célèbes du Sud ont la croyance que l'inceste tarit les rivières et réduit le nombre des poissons... « Quand la récolte est insatisfaisante, quand le bétail est malade, les gens croient que l'air et la terre ont été souillés par le sang de personnes ayant commis l'inceste, écrit Frazer » (II, p. 110). À ces exemples, l'auteur du *Rameau d'Or* en ajoute d'autres, empruntés aux civilisations antiques. Il rappelle que, d'après Sophocle, Thèbes a souffert sous le règne d'Œdipe de ravages, de pestilences et de la stérilité des femmes et du bétail ; l'oracle de Delphes avait déclaré que la seule manière de rétablir la prospérité était de bannir le pécheur, dont la présence provoquait le flétrissement des plantes, des animaux et des femmes.

D'après la légende, quand l'Irlande, au III^e siècle, fut affligée d'une disette due aux récoltes désastreuses, et d'autres malheurs, on découvrit que le roi commettait l'inceste avec sa sœur. Les deux fils nés de cette union furent condamnés à être brûlés (*ibid.*, 116). Frazer rappelle à ce propos que la croyance au pouvoir de l'inceste de dévaster les champs est très répandue et remonte à des temps reculés. Il l'attribue à l'idée que l'inceste nuit à la reproduction des êtres vivants et des plantes parce qu'il serait vu comme subvertissant le processus naturel de la génération. Cette conception tout à fait abstraite ne trouve pas de confirmation dans les faits ethnologiques : ceux-ci montrent, par contre, que les effets destructeurs de l'inceste sont les effets destructeurs attribués au sang et en particulier au sang des fonctions génératrices féminines : les destructions portent sur les mêmes objets, sont de même nature. Il suffit de rappeler la croyance maori sur les effets désastreux que produit sur les sources de l'alimentation l'approche des femmes saignantes (cf. Makarius, 1961, pp. 130-131). Ou encore le mythe australien des deux sœurs Wawalak (l'une pubère et l'autre accouchée) qui, le long du chemin où elles laissaient une trace sanglante, faisaient fuir le gibier et tomber en cendres les ignames (*ibid.*).

Ces effets dévastateurs attribués à l'inceste expliquent les cas où seul le caractère destructeur du roi paraît avoir été retenu. Ainsi Williamson écrit que le roi de Tutuila « ... devait toujours regarder le sol, parce que si son regard tombait sur les arbres et les animaux et les autres choses, il les aurait fait mourir. Il n'y a ici aucune suggestion d'un processus faisant prospérer les choses, mais il est plutôt question d'un tabou infectieux produit par un contact indirect avec un grand chef... » (1924, III, p. 321). Vansina écrit du roi des Bushong qu'il ne doit pas s'asseoir à terre ou traverser un champ parce que le sol serait brûlé par ce contact direct avec le souverain (1964, p. 100). Nous avons pourtant vu le même auteur déclarer que « le roi est le dispensateur de la fécondité ».

La croyance aux pouvoirs dévastateurs du roi violateur est un aspect nécessaire de la croyance aux pouvoirs bénéfiques qu'il exerce sur la nature, au moyen de la force ambivalente du sang dangereux, qu'il a conquise par la violation délibérée du tabou du sang qu'est l'inceste. Banni de Thèbes parce que sa présence flétrissait la nature, Œdipe se dira à Colone porteur « d'une grâce » et de bienfaits.

L'inceste, violation majeure, n'est pas toujours l'unique violation que commet le roi. Soit qu'aux fins magiques poursuivies ainsi, d'autres violations paraissent être des adjuvants utiles ou nécessaires, soit que l'on considère que toutes les violations s'apparentent aux violateurs, soit encore que l'on veuille par là souligner le caractère exceptionnel du briseur de tabou, nous constatons que souvent le roi commet d'autres violations que l'inceste ([Voir la note 10](#)). Elles font parfois partie des rites d'intronisation. Chez les Bushong, par exemple, où les rats sont *nyec* (dégoûtants) et constituent un tabou national, le roi se voit offrir, lors de son couronnement, un panier plein de ces rongeurs (Vansina, 1959, p. 149-150).

Au cours du rite d'investiture du chef luba a lieu une violation délibérée des tabous alimentaires. Le chef, qui vient de commettre l'inceste avec sa nièce, est conduit dans la cuisine de sa nouvelle résidence, et là « on le fait manger de la même façon que l'initié, la veuve, etc. », c'est-à-dire qu'on le soumet aux mêmes tabous et comportements alimentaires imposés aux personnes placées sous le tabou du sang. On lui fait toucher tous les ustensiles qui lui seront dorénavant exclusivement réservés puis, en un repas rituel, « on fera manger au chef au moins une fois tous les mets défendus ». L'auteur continue : « Reste un rite à parfaire pour faire mordre le *bulopwe* (la royauté). Le premier ennemi tué au combat ou dans un meurtre rituel est décapité. On le jette contre la poitrine du chef. La tête roule par terre et le chef enfonce le grand orteil dans l'œil. Il « écrase » la tête. On garde le sang de la victime. Les chasseurs s'abstiennent pendant une nuit et partent à la chasse. Ils cherchent des feuilles d'arbre très dures. Ils cuisent ces feuilles. Ils y ajoutent un peu de la viande de chaque antilope défendue par les tabous, un peu de poisson noir, également défendu, du sang humain et de la poudre raclée de l'os frontal d'un mort. Le chef se met la plume rouge du boucan (portée seulement par ceux qui ont versé du sang humain) dans les cheveux. Il mange. Le *bulopwe* mord. Il

est vraiment chef au même titre que ses collègues investis » (Theeuws, 1960, pp. 172-173). Un autre observateur des Luba, Burton, fait le récit suivant : quand un chef sort, en prophétisant et en dansant, de la hutte dans laquelle il vient de commettre l'inceste avec sa nièce « il se passe une scène inhumaine de boucherie... Un village vassal est choisi pour être anéanti... Un nouveau chef doit être oint avec du sang humain, et il doit mettre ses orteils dans les orbites de ceux qui ont été tués par des guerriers... Ainsi le *mudyavita*, le commandant en chef de ses forces, jette aux pieds du chef les crânes des tués, l'oignant de la tête aux pieds de leur sang et jetant des poignées de sang sur les spectateurs » ([Voir la note 11](#)).

« De plus, on prépare des aliments avec l'eau de la source sacrée et on les mélange au sang des tués. Pendant que le chef mange cela, le nécromancien en chef lui enjoint de manger désormais seul et de ne pas se laisser voir en train de manger et de boire, sous peine de perdre son pouvoir et de mourir » (Burton, 1961, pp. 23-24).

Parfois ces actes violateurs sont accomplis lors de célébrations périodiques, comme chez les Ashanti, où le roi, pendant la fête dite *Odwira*, frappe rituellement un bœuf de son épée en or *Bosommuru* ; il le frappe par trois fois en s'écriant à chaque fois : « Ceci est pour toi ! » Il ne s'agit pas là d'un sacrifice ordinaire, car l'épée *Bosommuru* est l'emblème du *ntoro* (division exogamique du roi) et ce *ntoro* a le taureau pour tabou. Le taureau et l'épée *Bosommuru* sont donc deux entités incompatibles et le fait de frapper l'un avec l'autre est une violation de l'interdit du *ntoro*, violation soulignée par la phrase : « Ceci est à toi ! », affirmant le contraire de ce qui peut paraître légitime aux Ashanti. Nous avons ici, écrit Rattray, la violation publique d'un tabou et la pollution de la résidence potentielle d'un pouvoir sacré. Un tel acte, dans des circonstances ordinaires, aurait été défini par la phrase : « Ils l'ont empoisonné ! » (C'est-à-dire qu'ils ont souillé le lieu où devrait demeurer l'épée *Bosommuru*.) Le taureau est achevé par les bourreaux et mangé par eux.

Le surlendemain, jour de la propitiation du *ntoro* de *Bosommuru*, le roi accomplit un sacrifice public, inondant du sang d'une brebis mêlé d'eau sacrée, l'épée dont le sanctuaire et le culte ont été publiquement profanés. Il lui adresse un petit discours : « Ô *Bosommuru* !... tu étais aiguisée, mais j'ai pris la chose que tu abhorres et je t'ai touchée avec elle ; mais aujourd'hui je t'asperge d'eau pour que ton pouvoir se lève à nouveau. » Et il lui demande de couper la tête aux guerriers ennemis (Rattray, 1927, pp. 136-137).

Certaines de ces violations se prêtent à être rationalisées par des interprétations de sens commun : ainsi le fait que le roi de Ghanda faisait saccager les temples des divinités qui l'avaient offensé – actes pour lesquels toute autre personne aurait été immédiatement mise à mort par la garde du sanctuaire – était considéré comme une manifestation de la puissance royale (Roscoe, 1911, pp. 301, 273). Au début du XVIII^e siècle, le premier roi du Dahomey, Te Agbanlin, défiant la coutume qui l'interdisait, fit exécuter un couple de jumeaux pour prouver sa toute-puissance sur les hommes et les *vaudouns* de son territoire ; ayant accompli ce haut fait, audacieux pour son époque, il considéra qu'il n'avait plus rien à craindre des mânes des simples mortels, qu'il pouvait désormais faire tuer impunément (Akindélé et Aguessy, 1953, p. 47)

([Voir la note 12](#)). Dans ces deux cas, le motif originel qui porte le roi à violer le tabou est recouvert par les considérations pratiques auxquelles ces violations donnent lieu. Mais la nature essentielle de ces actes apparaît de certains textes ethnographiques, par exemple du texte concernant le chef des Lele qui réclame le droit exclusif de tuer des êtres humains, droit qui aurait été acquis par l'ancêtre mythique Woto en défiant la prohibition de l'inceste (Woto eut « comme punition la lèpre, et comme récompense la vertu divine de contrôler la vie »). « Un chef, écrit Mary Douglas, peut briser les règles ordinaires de la vie sociale sans être pour cela considéré comme un animal. L'inceste rituel est partie essentielle des rites d'intronisation. Un jeune chef est censé tuer un frère de clan à chacun des rites de transition de son adolescence. Ces transgressions du code normal sont, pour les chefs, une source de pouvoir magique, bien que pour toute autre personne elles entraîneraient une punition divine. Le symbolisme normal est ici inversé, donnant un pouvoir sinistre à la notion de souveraineté. Tuer un homme du clan, commettre un inceste avec une femme du clan, ce sont là deux crimes majeurs contre la solidarité clanique, deux crimes considérés comme dignes des bêtes » (Douglas, 1963 *a*, pp. 200, 202).

Sur le plan social, objectif, ces deux crimes majeurs, l'inceste et le meurtre d'un homme du clan, représentent la violation de deux interdits fondamentaux du groupe, l'interdit qui en régit l'ordre social et celui qui garantit l'intégrité de ses membres. Leur violation porte atteinte de la même manière à la solidarité clanique.

Sur le plan magique, subjectif, ils représentent deux actes de même nature et d'efficacité équivalente. L'un et l'autre permettent de réaliser le contact avec le sang consanguin qui étant le plus dangereux (parce que lui est attribué le pouvoir de faire couler le sang des membres du groupe) est considéré comme le plus doué d'efficacité magique. Il n'est donc pas surprenant de voir ces deux interdits fondamentaux violés par le chef, qui associe à l'inceste le meurtre consanguin, ces deux violations criminelles étant sa prérogative suprême.

L'Italien Cavazzi da Monte Cuccolo, écrivant à la fin du XVII^e siècle, raconte qu'un guerrier qui avait rassemblé une bande de brigands pour rançonner les passagers du guet du Kwango, commit un meurtre sur la personne de sa tante qui allait avoir un enfant. À la suite de ce haut fait, il fut proclamé chef, *mutinu*. Il envahit une province, fonda une capitale et y organisa son règne (1690, p. 237). Cavazzi évoque ainsi le premier roi du Congo, connu sous le nom de Ntinu Wéné, dont Balandier situe le règne dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Une double violation de tabou, le meurtre d'une parente et d'une femme enceinte, l'a qualifié pour la royauté. C'est cette violation qui explique le tabou qui l'entoure. « Les habitants du pays portèrent un si grand respect à un endroit de la forêt où... il fit sa demeure, que ceux qui passaient aux environs n'osaient pas tourner la tête de ce côté. Ils étaient persuadés que s'ils le faisaient, ils mourraient sur-le-champ » (Balandier citant un texte de Cuvelier, qui se réfère à Cavazzi). Et encore : « ses armes et son contact ' tuent ' ». » L'auteur que nous venons de citer voit toute l'importance qu'il faut attacher à ces faits : « ... les données de la tradition kongo concernent moins une histoire singulière qu'une conception générale des fondements archaïques du pouvoir ancien. Une théorie que l'Afrique ancienne connut largement, mais dont elle ne fut pas la détentrice exclusive » (Balandier, 1965, pp. 24-25).

Chez les Ashanti, la reine n'était considérée comme apte à régner que si elle consentait au sacrifice d'un de ses proches, l'immolant pour assurer la prospérité d'une ville à fonder, ou pour éloigner un malheur frappant le pays. Elle devait sacrifier de préférence une de ses filles arrivées à la puberté, sinon un fils, ou encore une de ses sœurs ou de ses nièces. Il était essentiel que la victime fût du lignage de la reine-mère. Ce sacrifice consanguin était considéré comme indispensable, au point que lorsque, au XVIII^e siècle, tous les enfants d'une reine-mère refusèrent de se laisser immoler (le consentement des victimes étant nécessaire) le roi fut exilé et la lignée fut maudite et déclarée tombée au rang des gens du commun. Un homme d'une autre lignée fut élu, sa nièce s'étant spontanément offerte pour le sacrifice (Meyerowitz, 1958, p. 27 n. 2). Voir au sujet du caractère volontaire du sacrifice les matériaux réunis par Palau Marti (1964, pp. 127-128, Dahomey).

Ayagba, roi des Igala, dont on situe le règne vers la fin du XVIII^e siècle, dut sacrifier une fille qui lui était très chère, la belle Enekpe (ou Inikpi), pour éviter d'être battu par les Jukun. Les rois d'Igala rendent un culte au tombeau de la jeune sacrifiée (Boston, 1968, p. 232 ([Voir la note 13](#))).

Dans ces deux cas, il s'agit d'un meurtre consanguin que la tradition impose à la royauté. Quand, par contre, les victimes du meurtre consanguin sont les frères du roi, tués lors de son intronisation, les choses sont moins claires, car on voit l'intérêt magique coïncider avec l'intérêt politique qui commande d'éliminer des rivaux potentiels. Au Nyoro, à l'intronisation d'un roi, tous ses frères rivaux étaient combattus jusqu'à la mort (Roscoe, 1923 *a*, p. 123). Au Nkole, les frères se battaient entre eux jusqu'à ce qu'il ne restât qu'un seul survivant. Celui-ci réclamait le droit d'accéder au tambour royal (Oberger, 1948, p. 157-158). Chez les Luba, jusqu'à de temps récents, aucun chef n'était reconnu avant qu'il n'eût tué tous ses frères (Burton, 1961, p. 20). « Le rituel incestueux, écrit de Heusch, doit être mis en corrélation, une fois encore, avec la lutte des frères ennemis ; ces deux éléments traduisent en actes passionnés une ontologie basée sur la puissance vitale » (de Heusch, 1958 p. 123). Mais dire qu'inceste et meurtre sont « des actes passionnés » – ce qui d'ailleurs est le contraire de la vérité, rien n'étant plus exempt de passion que ces actes accomplis en hommage à la tradition – ne nous éclaire pas sur la relation organique qui les lie ; relation qui n'est autre que celle unissant l'inceste délibéré et le meurtre consanguin en tant qu'actes équivalents de violation du tabou du sang, destinés tous deux à réaliser le contact avec le sang consanguin dangereux et donc à conférer, à celui qui les accomplit, le pouvoir magique par excellence, le pouvoir du sang.

Il suffit de lire le passage que Irstam, dans son œuvre comparative, consacre au meurtre des frères du roi, pour percevoir que la raison dynastique, rencontrant l'usage magique de sacrifier les consanguins en guise de violation de tabou, se l'est assimilé et l'a adapté en le modifiant et parfois en le tempérant. Alors que le meurtre des frères du roi était commis chez les Ghanda et au Nyoro, où étaient également sacrifiés les autres proches parents, en Abyssinie la strangulation de tous les frères de l'empereur, qui avait lieu autrefois, s'est par la suite muée en incarcération. Chez les Limmu, toutefois, les frères du roi étaient tués ou exilés. À Wadaï, ils étaient tués ou aveuglés, alors qu'au Bénin tous les aspirants possibles au trône étaient tués avec leurs enfants ; au

Ruanda, tous les frères du roi et les parents étaient tués ou tenus sous bonne garde. Irstam conclut « que l'idée inspirant ces meurtres était naturellement le désir de prévenir une guerre civile » (1944, p. 74). Il serait plus exact de dire que des raisons d'ordre pratique, politique, sont venues se greffer sur un thème rituel et l'ont si bien recouvert qu'il est parfois difficile de le reconnaître.

Les mêmes considérations s'appliquent au meurtre des oncles maternels. Au Ruanda, une tradition voudrait que le roi égorge un de ses oncles maternels lors de son accession au tambour, qui est l'emblème de la royauté (Roscoe, 1923 *a*, p. 123). Le mythe originel des Shilluk mentionne la lutte qui oppose Dak, le premier roi, fils du héros culturel Nyiakang, à ses parents maternels (Lienhardt, 1955, p. 32 sq.).

Il n'est pas étonnant de rencontrer le meurtre des oncles maternels, les consanguins par excellence, quand il s'agit de répandre délibérément le sang consanguin, en violation du tabou du sang. Mais il est tout aussi normal et compréhensible que des conflits historiques aient lieu entre les deux lignées des aspirants au trône, au cours de l'évolution qui a vu s'établir et se consolider la descendance patrilineaire. L'arme magique, traditionnelle, du meurtre consanguin peut donc avoir servi à éliminer « légitimement » les représentants de l'ancien droit maternel. Nous y voyons un exemple de la convergence de la raison magique et de la raison pratique, de l'imbrication de celle-là dans celle-ci, ce qui permet la conservation d'usages répondant en de nouvelles conditions sociales à des exigences différentes de leur raison d'être originaires.

L'étude du meurtre consanguin dans le cadre des violations royales doit aussi prendre en considération le fait que des rites de sang, dont nous avons rencontré un exemple chez les Luba, ont lieu fréquemment lors de l'investiture, et qu'il est possible que ces rites, que nous interprétons comme des actes de rachat, aient été en un premier temps des meurtres consanguins. La coutume du roi des Amaponda, par exemple, de se laver, lors de l'intronisation, dans le sang d'un proche parent, généralement d'un frère (Frazer, 1938, citant Gardiner), peut se classer dans l'une ou l'autre de ces catégories ou dans les deux à la fois. La situation de danger et de culpabilité créée par l'inceste royal fait appel au rachat sanglant, visant à effacer le danger de sang déclenché par l'inceste. Dans ces conditions il est fort possible qu'un rite homicide, dont le but premier était la violation du tabou sur le sang consanguin, soit compris comme un rite de rachat et devienne effectivement tel ([Voir la note 14](#)). Par la suite, la motivation première étant oubliée, le sang du parent consanguin est remplacé par le sang d'un ennemi, d'un prisonnier, d'un condamné à mort ou d'un esclave et pour finir par du sang animal.

Nous concluons donc que le meurtre consanguin, accompli dans un but magique, n'est sans doute pas absent de l'enchevêtrement des instigations au meurtre accompagnant l'avènement d'un roi tribal. Ajoutons que si, comme le pensent Rivers, Westermarck et d'autres auteurs, l'inceste royal avait vraiment le but de sauvegarder la pureté du sang royal, il serait inconcevable que ce sang précieux fût versé avec tant de désinvolture par un membre de la famille régnante.

Le roi se présente sous un nouvel angle, mais toujours sous le même éclairage, en tant que détenteur des « médecines » et des talismans qui constituent les attributs essentiels de la royauté. Chefs et souverains s'identifient à ces médecines, à ces objets censés assurer la victoire sur l'ennemi et la prospérité et le bonheur du royaume et qui sont à la fois les insignes de leur statut, les symboles de leur puissance magique et les instruments par lesquels elle s'exerce : ils présentent l'ambivalence, l'efficacité et le caractère dangereux de ce qui est en rapport avec la violation et c'est là ce qui les apparente au roi, dont le pouvoir est renforcé par leur possession.

Le roi des Makalaka du Bechuanaland, Mambo, prophète réputé, chef de tous les magiciens du territoire, était « l'homme capable de procurer toutes les médecines pour la chance et tous les charmes importants... », « l'homme chargé des cornes contenant les charmes ». Ces cornes étaient les *sacra* de la tribu et elles conféraient le pouvoir de régner à celui qui les possédait. Mambo n'avait qu'à pointer le doigt vers l'être dont il désirait la mort. Il n'employait ni sagaie ni bâton. Il l'appelait devant lui, jetait un peu de terre, et la mort du coupable se produisait presque instantanément (Sebina, 1947, p. 83-86).

« Le *kiragu* est ce qui fait le *Mugwe* », disent les Imenti (Kenya) en parlant du pot rempli d'un liquide mystérieux qui est l'attribut du pouvoir de leur chef. Comme il tient le *kiragu* de la main gauche, cette main doit être toujours couverte et cachée ; il est défendu d'y jeter un regard et celui qui la verrait mourrait sur-le-champ. Il suffit au *Mugwe* de lever cette main gauche pour repousser une armée ennemie. Le *kiragu* lui donne le pouvoir de bénir et celui de tuer, d'assurer le bien-être du peuple, mais aussi de faire mourir les arbres et de lancer des malédictions dévastatrices, et dans tous les cas il inspire la terreur (Bernardi, 1959, p. 100-104. Cf. Makarius, 1973 *b*, p. 224 sq.).

La plus « grande » des médecines *nyakyusa* est employée exclusivement par le chef. Le pouvoir de cette drogue est dangereusement pareil à celui des sorciers. Elle lui est donnée afin qu'il acquière de la majesté et soit redouté par ses ennemis. « Associée au sang et aux excréments » et composée dit-on, du sang d'un python qui aurait marché sur les lames d'un rasoir, elle est si terrible que si le roi était blessé tout son peuple mourrait. La médecine est placée dans de petites cornes, rattachées aux objets portés comme *regalia* à la guerre. Elle est « une chose qui tue les gens » (Wilson, 1959, pp. 58-60). Les pouvoirs du roi des Bushong sont dus, dans la croyance de leurs sujets, aux charmes et aux médecines qu'il possède. « S'il les porte sur lui, il ne traverse pas un champ par le milieu, car s'il passe, les récoltes périront toutes » (Vansina, 1964, p. 102) ([Voir la note 15](#)).

Chez les Ambo de Rhodésie du Nord, les chefs connaissent la « médecine de famine » ou *busibungu*, qui contient du sang menstruel et est présumée pouvoir dévaster le pays (Stefaniszyn, 1964, p. 71).

D'après la mythologie yoruba, le premier roi, le dieu Schango, fils de l'union d'un frère et d'une sœur jumeaux et incestueux lui-même, possédait le secret d'un puissant médicament qu'il avait avalé, de sorte que quand il ouvrait la bouche il en sortait des rayons de feu. On lui doit l'herbe *Ogbo*, remède qui guérit toutes les maladies et sauve ceux qui ont été frappés par la foudre (Frobenius, 1949, pp. 180, 188 sq.). Le roi de Banyoro porte autour du cou, entre deux griffes de lion, une médecine qui le protège et qui constitue un fétiche ne pouvant être porté que par lui (Roscoe, 1923 *a*, p. 132).

Chez les Masai, le chef, comme ses proches parents, ne va pas à la guerre, mais confectionne une médecine dont il est seul à connaître le secret et qui rend la victoire infaillible (Frazer, 1920, p. 122, citant Merker).

Chez les Ngoni, écrit Margaret Read, les médecines employées par le roi lors de l'accession au trône font de lui un être doué de pouvoirs surnaturels, duquel dépend la prospérité du pays et de chacun de ses sujets. Les médecines royales, employées en des moments différents dans des buts différents, ont au Ngoniland central le nom collectif de *tonga*. Un indigène en parle ainsi : « ... Si le roi vient à mourir, la *tonga* est nécessaire afin d'établir un nouveau roi et d'arranger les choses. S'il faut faire la guerre, c'est la *tonga* qui protège les Ngoni, de sorte qu'ils trouvent la force de vaincre leurs ennemis. La *tonga* leur est utile aussi quand ils voyagent en des lieux sauvages et ne trouvent pas d'endroit où s'arrêter. Le devin qui les précède interroge la *tonga*, dont il est porteur, cherchant à voir s'il s'y manifeste des présages de mauvais augure. Quand ils trouvent un lieu où s'installer avec leur bétail, ils sont protégés par la *tonga*, de sorte qu'ils n'ont rien à craindre. Ils conquièrent alors le pays et s'emparent du bétail, obligeant les gens à se soumettre... »

Anciennement, une préparation faite avec la *tonga*, mise dans la peau d'une bête qui avait été consommée par le roi et par les hommes les plus âgés, était portée devant le reste de l'armée, sur le sentier de la guerre. Seuls pouvaient la porter et la manipuler des garçons non encore arrivés à la puberté. L'*itonga*, dans son sac, était pointée contre l'ennemi et, à mesure que l'armée ngoni s'approchait, les adversaires se mettaient à trembler, sentaient les forces les abandonner et finalement prenaient la fuite. Le pouvoir de L'*itonga* était si grand que les guerriers ngoni n'osaient pas marcher devant elle, de crainte de s'affaiblir. Elle était le symbole de leur roi, les menant à la guerre et triomphant des ennemis.

Les gens chargés de préparer la *tonga* sont soumis aux tabous qui nous sont familiers : ils doivent manger à part des femmes, coucher à part et sur l'herbe, sans employer les nattes usuelles, qui peuvent être contaminées par un contact féminin. Les ingrédients de la « médecine » sont gardés d'une manière spéciale, en un lieu spécial et par une personne spécialement désignée. M. Read déclare avoir vu les ingrédients, le lieu et le gardien et avoir promis de ne pas en révéler les secrets. Ayant touché ces substances, elle avait été contrainte de se nettoyer les mains avec de la bouse, selon la méthode rituelle employée par le roi (Read, 1956, pp. 39-40).

Tous ces faits donnent à penser que la *tonga* est une médecine à base de sang humain et peut-être de sang menstruel, obtenue en violation du tabou. En effet, elle est mise dans une corne, et « ce sont seulement les « médecines » puissantes et sinistres qui sont conservées dans des cornes » (M. G. Marwick, 1965, p. 84) ([Voir la note 16](#)).

Chez les Thonga, qui craignent le pouvoir du roi au point de croire qu'il lui suffit de tendre le doigt vers quelqu'un pour le tuer, les tabous qui l'entourent sont expliqués par le danger émanant des médecines qu'il avale et dont il s'enduit. Junod parle d'un chef qui, grâce aux charmes dont il se servait pour oindre son corps, « rendait ceux qui discutaient avec lui des affaires de l'état, même les blancs, incapables de lui répondre ou de résister à sa volonté » (1936, I, p. 363 sq.), Chaque clan a une médecine magique rendant le chef invincible, les guerriers invulnérables, de sorte que le pays ne pouvait être conquis (I, p. 367).

Le clan des Magwayas possède la médecine royale ; le magicien, qui est seul à en connaître le secret et qui prend soin de sa préparation, est entouré d'interdits de « non-violence » : il est très respecté, personne n'ose se quereller avec lui, et il a le droit d'insulter le chef lui-même. Ceux qui portent en cortège la branche fourchue à laquelle sera suspendue la calebasse contenant la médecine ont le droit d'entrer dans les maisons et de voler les poules. « Malheur à ceux qui rencontrent cette troupe. On les dépouillera de tout ce qu'ils portent, parce que la branche fourchue qui porte la médecine du chef est tabou ! » (I, pp. 367-368). Nous relevons une fois de plus que le « pillage rituel » se joint à la non-violence, et cette double constante indique qu'il s'agit d'une médecine violatrice. En effet, elle contient entre autres ingrédients des

parties du corps d'ennemis tués à la guerre. Elle est mise à cuire dans une marmite et les chefs et les sous-chefs en aspirent la fumée à travers des roseaux.

Des chevilles de bois placées aux points stratégiques du pays sont enduites de cette drogue réduite en poudre. Le reste est conservé dans des cornes. Quand la guerre est imminente la médecine se met à mousser. « Elle sait tout ce qui touche à la guerre. » La corne magique est gardée dans la hutte de la première femme du chef, qui ne doit pas avoir de relations sexuelles avec son époux. (L'auteur ignore si elle est astreinte à une chasteté complète.) Elle empêche les autres femmes de s'approcher de la hutte (1926, I, pp. 367-371).

À Zihlahla, à la fin du siècle dernier, la médecine de guerre était administrée par aspersion à l'armée rangée en cercle. Après ce rite, chaque guerrier était convaincu d'être devenu invulnérable ; les balles passeront désormais à côté de lui ou viendront s'aplatir contre son corps sans lui faire de mal. Le charme n'était rompu que si l'homme tournait le dos. Junod dit que des indigènes, même très intelligents, lui avaient raconté qu'après la bataille certains de leurs camarades atteints par la mitraille s'étaient relevés, comme en une sorte de résurrection, en extrayant, de leurs doigts, les balles restées à fleur de peau (I, p. 431).

La « grande » *mhamba* (qui semble employée dans divers clans) est une relique sacrée, faite des restes organiques des chefs. (Chez les Chirindja elle contient la peau des visages des chefs défunts ; dans d'autres cas, les reliques sont composées des ongles et des cheveux des chefs disparus, mêlés au fumier de bœufs tués à l'occasion de leur décès.)

Des parcelles de la *mhamba*, mélangées à d'autres ingrédients, sont brûlées par les guerriers chirindja qui exposent les jambes, le visage et leurs sagaïes à la fumée. Les *mhamba* doivent être gardées par des personnes s'abstenant de rapports sexuels et de tempérament calme : elles doivent être défendues jusqu'à la mort, car si elles tombaient aux mains de l'ennemi de grandes calamités s'ensuivraient (I, p. 366 ; II, pp. 359-62). Les chefs thonga sont si convaincus du pouvoir de leurs médecines qu'ils s'interdisent de rester en compagnie les uns des autres, chacun craignant d'être tué par le pouvoir magique de ses collègues (I, p. 372).

H. Kuper écrit que les médecines employées par le roi swazi, s'ajoutant à la « force » naturelle du sang de celui-ci, la décuplent. Elle ajoute : « Des hommes peu portés à l'humilité et au sens d'infériorité se plaignent du voisinage du roi, qui les fait trembler et frissonner car, disent-ils, « les médecines dont il use et son sang royal sont trop forts » (Kuper, 1947, p. 71) ([Voir la note 17](#)). La pensée tribale prête la même « force » magique, le même caractère de puissance dangereuse, au sang du roi et aux « médecines » qui lui sont associées : l'un et les autres sont de même nature, également imprégnés de la force magique de la violation de tabou.

Quand une reine lovedu meurt, sa tombe est gardée, de crainte que les ennemis, s'emparant de son corps, ne s'en servent comme d'une médecine qui détruirait le pays (Krige and Krige, 1943, p. 168). Cette crainte repose sur l'idée que ces « médecines » sont particulièrement agissantes sur ceux qui sont en rapport d'interdépendance, ou en quelque rapport que ce soit, avec l'être dont elles proviennent, et que par conséquent le cadavre d'un roi représente l'arme la plus efficace à employer contre son peuple. Chez les Mpongwe du Gabon l'emplacement de la tombe du roi est tenu secret, de peur que les ennemis ne s'emparent de sa tête pour en faire un puissant fétiche (du Chaillu, 1863, pp. 21-22). Il est d'ailleurs habituel qu'un chef bantou possède des cornes ou des récipients remplis d'une puissante pâte magique qui lui donnent le pouvoir sur ses ennemis, et qu'il doit employer en tant que médication pour sa tribu en cas de guerre ou en toute situation critique (Schapera, 1962, p. 179).

En Angola, des femmes enceintes étaient tuées et les fœtus arrachés à leur sein pour en faire un onguent avec lequel était oint le corps du roi, afin de le rendre invulnérable (Frazer, 1938, p. 128, citant Magyar). Dos Santos cite le cas d'un roi cafre qui avait une maison pleine de cadavres : il recueillait les liquides suintant des corps en décomposition pour s'en faire un onguent de longue vie, dont il s'enduisait

le corps de ses propres mains, croyant ainsi se rendre invulnérable aux charmes maléfiques des sorciers (cité par Frazer, 1911-15, VI, p. 222).

Chez les Cafres, l'enfant d'un chef qui devra hériter de la chefferie est lavé, dès sa naissance, de la manière suivante. Le chef a dit à ses gens de se rendre dans un district éloigné du royaume, y chercher un bulbe succulent que l'on appelle *ipakama*. On fait ensuite en sorte qu'un homme doué d'une forte personnalité vienne à passer dans les environs ; il sera tué au bord du trou dans lequel se trouve la racine. Il est poignardé et enterré quand sa chair est encore chaude ; la racine est emportée et on en fait le *intelezi*, avec lequel tous les futurs bébés de ce chef seront lavés. Tous les jours on lave l'enfant de cette manière, dans une petite hutte qui se trouve dans le kraal réservé au bétail du chef. Après cela, on frotte d'*intelezi* un trou fait à la base de son pouce droit. Plus tard, quand ce jeune chef voudra donner des ordres, il pointera le pouce et l'*intelezi* fera sentir sa puissance, car personne ne peut résister aux pouces ayant été ainsi médicamentés (Kidd, 1906, pp. 19-20).

Au Tanganyika, certains rois et leurs femmes sont inoculés avec une médecine faite de « l'organe sexuel d'une sorcière », et les insignes royaux sont lavés dans une préparation contenant des délivres de jumeaux (Cory, 1951, p. 21).

Destructrices, mortelles, à effets néfastes, foudroyants, ces médecines sont néanmoins l'apanage de personnages desquels dépendent la prospérité et le bien-être du royaume et de ses habitants. Ambivalentes comme leurs détenteurs, elles sont, comme eux, dangereuses et terrifiantes tant sous l'aspect bénéfique que maléfique : c'est qu'elles sont de même nature que les chefs et les rois, s'apparentant comme eux à quelque manifestation violatrice. Ainsi que l'indiquent les exemples que nous venons de citer, ces mixtures contiennent entre autres ingrédients des matières organiques interdites, sanglantes ou cadavériques, dont la manipulation et l'emploi constituent des actes violateurs, et qui sont aptes à déclencher un pouvoir magique de même nature, sinon de même intensité, que celui déclenché par l'inceste ou par le meurtre consanguin. C'est pourquoi ces « médecines » s'identifient à l'être même des souverains qui les emploient, comme on le voit dans le cas du *kiragu* du *Mugwe*, dont on ne sait si le *kiragu* est investi du pouvoir de la main gauche, ou la main gauche investie du pouvoir du *kiragu*. Parfois elles sont tirées du corps même du souverain défunt.

Un objet magique qui tire sa puissance uniquement du corps du roi est la célèbre sandale du roi des Kouroumba de Lourum. Pointée contre les ennemis, elle les contraignait à reculer. Les Kouroumba perdirent leur force et furent vaincus quand la sandale leur fut volée par les Peuls. Si l'on sait que le roi (*I'Ayo*) reçoit, lors de son couronnement, des sandales qui l'empêcheront désormais de toucher le sol et qu'il n'est même pas autorisé à placer en contact avec la terre tous les doigts de la main (Staude, 1961, pp. 233-254, n. 4), on comprend que la force imprégnant la sandale qu'il pointe contre l'ennemi est la même force qui investit son corps ou qui en émane,

Chez les Shilluk, le pouvoir provient d'un objet qui se trouve dans le sanctuaire du héros mythique *Nyakang* et qui porte le même nom. Lors de l'intronisation, l'objet est placé sur un siège, puis il en est enlevé et le roi s'assied à la même place, de

manière à être pénétré de son pouvoir. On possède peu de renseignements concernant l'objet *Nyakang* ; cependant la mention du fait que les hommes qui le transportent ont le droit de prendre tout ce qui leur plaît sur leur chemin, mais sont si largement entretenus dans les villages qu'ils traversent, qu'ils n'ont pas souvent l'occasion d'exercer cette prérogative (Seligman, 1911, p. 223) (ce qui est une forme dédoublée de pillage rituel), suggère quelle peut être la nature de l'objet ; de plus, on trouve la croyance que ceux qui regardent le *Nyakang* deviennent aveugles.

Comme les médecines, les talismans, les amulettes desquels les rois sont censés tirer leur pouvoir, les lances, arcs, sièges, tambours, etc. constituant leurs emblèmes et leurs insignes participent également du pouvoir des rois, sont unis à eux par une sorte de lien organique et sont généralement investis d'un pouvoir magique tirant son origine de quelque violation du tabou du sang.

Le symbole le plus commun de la royauté en Afrique est le tambour, dont l'exemple classique est le tambour *Bagyendanwa* des Nkole, duquel dépendent la sécurité du royaume et la force du peuple. On affirme que l'homme qui possède le *Bagyendanwa* possède le pays. On verra tout de suite quel est le caractère de cet instrument auquel le roi, avant ou après une guerre, attache des charmes qu'on croit être faits avec de la graisse, du fumier et du sang. Chaque fois que le tambour était retendu, à chaque trois générations, on l'inondait du sang d'un jeune garçon tué dans ce but.

Bagyendanwa a un énorme pouvoir magique. Il représente le charme et le fétiche de la tribu. Par le passé, lors de la cérémonie d'intronisation, des sacrifices humains lui étaient dédiés. Il est « comme le *Mugaba* (le roi) », mais plus grand, car on dit que le *Mugaba* est son serviteur. Son pouvoir est semblable à celui des cornes magiques et des magiciens, mais n'est pas inhérent à des médecines. Il favorise les mariages et la fécondité des femmes. C'est le tambour qui fait le succès du *Mugaba*. L'accession au trône étant liée à sa possession, même un roi étranger pourrait devenir roi des Nkole s'il parvenait à s'en emparer ; c'est pourquoi *Bagyendanwa* est caché pendant les guerres. Il constitue un lieu de refuge pour ceux que le *Mugaba* a condamnés. Il suffit qu'un criminel dise qu'il vient de *Bagyendanwa* pour qu'il ne puisse plus être touché (Williams, 1937, p. 301-305 ; Roscoe, 1923 *b*, p. 45, 47, 48, 56 ; Oberg, 1948, p. 150-157). Relevons ici la contradiction voulant que ce qui est si clairement identifié avec le *Mugaba* constitue une opposition à lui, en servant d'asile inviolable à ceux qu'il entend punir ou supprimer.

Les Bakitara ont également un tambour royal ; il est si « sacré » qu'on ne le sort que rarement, environ chaque six ans. Quand on frappe ce tambour, le roi doit porter des vêtements d'écorce blanche, comme tous les spectateurs, et s'abstenir de boire pour une journée. Lors de la fabrication des instruments, des tabous d'abstinence sont observés, et ceux qui y travaillent ne doivent s'approcher d'aucune femme. Les tambours destinés au roi, les plus importants et les plus honorés, étaient aspergés de sang humain, alors que les autres étaient remplis de sang animal. Des fétiches dont seul le maître artisan avait le secret étaient placés à l'intérieur ; leur nature restait

inconnue même à ses assistants, car il s'arrangeait pour les envoyer faire une course au moment de leur insertion (Roscoe, 1923 *a*, pp. 113, 230, 231).

Chez les Baganda, un prêtre montre furtivement au roi une baguette de tambour, faite avec l'os du bras d'un homme tué dans ce but. Quand le tambour royal, le *Kaula*, devait être retendu, un homme était décapité et son sang était répandu sur l'instrument (Roscoe, 1911, pp. 213-214, 27).

Chez les Bolewa (Nigéria), au moment de l'accession au trône, le premier conseiller du roi lui révèle le symbole sacré de la royauté, qu'il a jusque-là gardé caché dans sa manche : un tambour en argent auquel sont attachés de petits objets tels qu'une faucille en miniature et d'autres instruments coupants. Le roi est confirmé dans sa charge par l'acte de frotter la main sur l'instrument, qu'il ne devra jamais plus revoir (Meek, 1931 *b*, II, p. 292).

Chez les Ashanti, certains tambours, qui portaient le nom de *Prempeh*, étaient oints de sang lors du carnage qui suivait la mort du roi ; d'autres, par contre, étaient soumis à un tabou défendant le contact avec le sang (Rattray, 1927, p. 113 ; 1923, ch. XXII). Nous voyons à l'œuvre, une fois de plus, les comportements contradictoires dictés par le tabou du sang.

Lors du couronnement d'un chef banyamwezi, le tambour royal appelé *Nabatama* est tendu de la peau d'un membre de la famille Batama, et son cœur est placé dans l'instrument. Le roi ne doit voir le tambour qu'une fois dans sa vie et ce jour-là on lui enduit les cheveux du sang de la personne ayant fourni la peau (Bosch, 1930, p. 502). Les tambours lovedu, liés à la vie de la reine et au bien-être de la tribu, contiendraient un crâne humain ou la peau du visage d'un conseiller (Krige and Krige, 1954, p. 62). Le tambour sacré des Thonga aurait, à l'intérieur, le crâne d'un chef ennemi (Junod, 1936, I, p. 400). Chez les Yoruba, l'esprit d'un esclave tué sur le tambour protège l'instrument (Irtam, 1944, p. 105) ([Voir la note 18](#)). Au Bénin, pendant les funérailles du roi, on se sert d'un tambour fait avec la peau des reins d'un homme sacrifié dans ce but (Palau Marti, 1964, p. 109). De tels usages ne sont pas limités à l'Afrique. Décivant l'entrée de l'*Inka* Sinsi Roka à Cusco, après la défaite des Andahuayla qui s'étaient révoltés, Montesinos parle de tambours tendus de la peau des chefs vaincus ou des parents du roi faits prisonniers (Baudin, 1928, p. 224).

Des attributs communs des rois d'Afrique sont les lances et les épées « sacrées ». Le roi des Kwotto de Panda (Nigéria) n'accompagnait habituellement pas l'armée au combat, chacune de ses apparitions publiques étant censée constituer un grave danger pour la communauté ; mais si les combats prenaient un tour défavorable, il lui était demandé, en dernier ressort, de se rendre sur le champ de bataille. Il apparaissait alors dissimulé par ses vêtements de la tête aux pieds, même les yeux étant cachés, tenant à la main la lance *Hukuti* qui avait le pouvoir de semer la terreur dans les rangs ennemis. Il en frappait trois fois le sol, invoquant la victoire. La lance était gardée dans une hutte spéciale par l'eunuque en chef : elle était considérée comme si « puissante » que la première fois qu'elle était présentée au roi on lui bandait les yeux afin qu'il ne fût pas aveuglé par la puissance émanant d'elle. Quand il enlevait le bandeau, il offrait à la *Hukuti* le sacrifice d'un taureau (Wilson-Haffenden, 1927-1928, pp. 286, 382).

Les Chamba possèdent une lance magique qu'un guerrier choisi porte au plus fort de la mêlée, en frappant avec elle des coups auxquels les ennemis ne peuvent riposter, l'arme ayant la vertu de rendre leurs charmes inopérants. Si elle tombe aux mains de l'ennemi, le groupe, complètement démoralisé, cesse d'exister en tant

qu'entité sociale. La lance est ointe de sang au cours d'un rite annuel célébré par le chef (Meek, 1931 *b*, I, p. 341).

Chez les Morwa, autre peuple du Nigéria, à l'intronisation d'un nouveau chef, le prêtre va chercher dans l'habitation de son prédécesseur une épée magique, soigneusement enveloppée, que seuls les chefs et les prêtres sont autorisés à voir. Un sacrifice est fait à cette arme, et elle est ointe de sang. Ensuite, à date fixe d'abord, puis par intervalles, le chef demandera au prêtre de lui apporter l'épée. Après avoir bu ensemble, le prêtre soulève le coin de l'enveloppement et montre au chef une partie de la lame, en l'interrogeant : « Vois-tu l'épée ? » Le chef répond rituellement : « Je la vois et je m'en réjouis ! » Le prêtre demande alors à l'épée de protéger le roi, sa suite, son peuple et ses troupeaux. Un an plus tard, le chef est autorisé à porter la robe noire qui confirme sa souveraineté et l'épée joue un rôle important dans cette cérémonie (Meek, 1931 *b*, II, p. 116) ([Voir la note 19](#)). Chez les Habè de Zaria, les chefs étaient également confirmés dans leur charge par un regard furtif jeté sur une épée (*id.*, II, pp. 292-293). Le roi des Bakitara a une lance « sacrée » qui le représente et qui ne doit jamais toucher le sol ; elle est portée par un dignitaire quand elle n'est pas suspendue près du trône (Roscoe, 1923 *a*, p. 92).

Parmi les emblèmes qui requièrent pour leur facture des matériaux d'origine humaine, citons l'arc *Nyapogo* des Bakitara, qui doit être retendu, chaque fois qu'un nouveau roi monte sur le trône, de cordes faites de tendons humains, fournis traditionnellement par un homme d'un clan déterminé. Vêtu de blanc, le condamné dirige personnellement l'opération, toujours mortelle, qu'il va subir, et qui est considérée comme un honneur. Les hommes chargés de porter cet arc seront soumis à de nombreux interdits de pureté (Roscoe, 1923 *a*, pp. 133-134). En Ouganda, à l'intronisation d'un roi, on tue le fils d'un chef, dont la peau fournira des bracelets de pied et la lanière d'un fouet (Roscoe, 1911, p. 211. V. aussi Irstam, 1944, p. 22).

Le roi des Ashanti doit son pouvoir au siège de ses ancêtres, que l'on appelle « siège noirci » à cause du sang dont il a été oint au cours de nombreuses cérémonies. La personne du roi devient « sacrée » du moment où il s'y assied, et cela est souligné par les tabous entrant alors en vigueur. Lors de l'intronisation a lieu le « noircissement des sièges », le plus grand honneur dont un roi ashanti puisse être l'objet. Un prêtre doit pourvoir les matériaux nécessaires, dont la nature reste secrète, tous les assistants jurant qu'ils garderont le silence. Parmi eux se trouve le chef des bourreaux chargés des sacrifices humains, ainsi que le gardien de la royauté. Le roi adresse ses prières pour la prospérité du royaume à un siège doré, et demande la victoire à un siège de guerre dont le nom est « il fait reculer les ennemis » (Busia, 1951, p. 33 sq. ; Meyerowitz, 1960, p. 203 ; Rattray, 1927, p. 122-138). Bodwich dit que le siège porté lors de la cérémonie de *Odwira* était « tellement taché de sang qu'on a cru décent de le recouvrir d'une soierie rouge » (1817) (cité par Rattray, *ibid.*, p. 123) ([Voir la note 20](#)).

Chez les Bushong, les objets rattachés à la royauté et ayant la réputation de renforcer le pouvoir royal restent secrets. Les dignitaires qui en ont la garde (*ngwaam*) possèdent des cannes douées d'un grand prestige. Personne ne doit discuter avec un *ngwaam*, parce qu'il suffit que celui-ci brise sa canne ou déchire sa ceinture pour que son interlocuteur tombe en esclavage avec toute sa lignée (Vansina, 1964, p. 148) ([Voir la note 21](#)). On reconnaîtra dans ces coutumes, en apparence contradictoires, une manifestation de « non-violence ».

Chez les Lunda (Congo), le symbole suprême du statut du roi est le *lukanu*, bracelet fait d'un organe sexuel humain, qui est plongé dans le sang du sacrifice à chaque cérémonie d'intronisation. Le roi est « investi du *lukanu* » par un dignitaire qui lui donne ainsi symboliquement naissance en tant que roi (et de ce fait est appelé sa « mère ») et qui lui enseigne aussi la médecine de sorcellerie qui le fera craindre. Le roi demande au *lukanu* la fertilité du royaume ; mais faire toucher terre au *lukanu* en prononçant une malédiction lui suffirait à provoquer la stérilité du sol et des hommes qu'il avait maudits, ainsi que la disparition du gibier. Pour de Sousberghe, le *lukanu* est un bracelet fait de nerfs et de tendons humains. Le devin le lance sur le bras du chef, mais l'objet tombera à terre ou s'arrêtera sur les doigts sans arriver au poignet, si le roi n'a pas commis au préalable l'inceste avec sa sœur (Turner, 1957, pp. 319-321 ; de Sousberghe, 1955 *b*, p. 938).

D'un grand intérêt sont les vases sacrés de certains rois tribaux de l'Angola : le vase dit *Ombia yohasa* qui se trouve dans la résidence du roi de Civonga (tribu Hanya, Hauenstein, 1967, p. 907-936) et celui appelé *Onganga yohasa* du roi Pomba Kalukembe (*id.*, 1970, pp. 154-166). Une fillette impubère, l'*Ondolahata*, nièce utérine du roi, a la charge de puiser l'eau que contient l'*Ombia yohasa* (elle doit être nue pour le faire), d'en boire rituellement une gorgée qu'elle recrache et de laver la nuque du roi qui s'asperge de la même eau tout le corps. Le vase contient divers objets, parmi lesquels des plumes rouges dites *Onduwa* qui ne sont portées que par les rois, par les soldats ayant tué un ennemi et par les circoncis ; lors de la mort d'un roi de Civonga, avant que l'on sépare la tête du tronc du défunt, on la fixe dans ses cheveux afin de former une sorte de crête, signe typiquement royal. L'*Onduwa* est portée aussi par le masque *Txihongo*, fait qui surprend l'auteur parce qu'il ne lui semble avoir aucune relation avec le sang, alors que cela confirme la signification symbolique de ces plumes (cf. Chap. VI), et a été vue aussi fixée à la toque d'une grande devineresse et d'un grand initié.

La présence de l'*Onduwa* suffirait à expliquer le caractère sacré de l'*Ombia* ainsi que les tabous qui s'attachent à la fillette, mais la nature du vase du roi Pomba laisse entrevoir une source de sacré d'un caractère moins symbolique. En effet le *Onganga yohasa* est formé d'un crâne humain soigneusement nettoyé : celui de l'esclave *ekongo*, exécuté de la main du souverain, lequel saute ensuite sur le corps de la victime, en ayant soin de laisser tomber son pagne. Entre les mains du roi cette boîte crânienne lui assure la victoire, en lui révélant les mouvements de l'ennemi, et lui permet de pratiquer des ordales. Il lance aussi des malédictions en balançant le crâne entre ses mains. Le pouvoir de l'*Onganga*, comme celui de l'*Ombia*, est ambivalent.

Au sujet de ces vases, l'auteur pose le problème de l'*ohasa*, terme signifiant « culpa », crime, malédiction... Par exemple les ossements de bergers victimes d'une agression deviennent entre les mains du roi un *ohasa*, pouvoir lui permettant d'attaquer les ennemis, dont les flèches manqueront le but. La justice est de son côté au nom de l'*ohasa*. Hauenstein se demande en quoi le *Ombia yohasa* peut favoriser la fécondité et la prospérité (en rappelant qu'une fois de plus une telle question « nous plonge dans cet aspect de la polarité qui concilie les éléments les plus contradictoires », 1967, p. 918), mais se résigne par la suite à ce que la question demeure sans réponse, affirmant que nous

avons dans l'*ohasa* « un de ces mystères de l'âme bantoue devant lesquels l'ethnologue ne peut que s'incliner » (1970, p. 166).

En quoi ces épées, ces vases, ces sièges, ces tambours, ces divers insignes nous intéressent-ils dans le contexte du roi dit « sacré » ? En cela qu'étroitement liés à lui, identifiés au souverain et à la souveraineté, ils ne sont pas de simples objets matériels, inertes, mais sont doués de pouvoirs. Secrète ou déclarée, la relation avec le sang ou avec d'autres matières organiques est toujours présente : la crainte qu'inspirent ces objets, les tabous entourant leur préparation, leur conservation et leur maniement, l'efficacité qu'on leur prête, le caractère furtif de leur présentation au roi, ou le fait que le roi ne doit les voir qu'une seule fois, sont autant d'indications que le contact qu'ils subissent avec le sang ou d'autres substances organiques, mentionné presque à chaque fois, représente un rite de violation de tabou. Car le sang dont ces objets sont oints ou inondés, les matières d'origine humaine dont ils sont faits, constituent à la fois la source de leur puissance magique et la raison de leur apparentement avec le roi, possesseur d'un pouvoir de même nature. On peut en dire autant des médecines royales, médecines de sang, dangereuses et violatrices, qui conviennent aux souverains, violateurs de tabou par excellence. Considérés comme « choses de la royauté », essentiels à l'état du souverain et à l'exercice de son pouvoir, médecines et objets magiques représentent soit des adjuvants à la violation des tabous principaux, l'inceste ou le meurtre, soit des équivalents de cette violation. Ils constituent un aspect de la royauté suffisant en lui-même à imposer aux chefs et aux rois le « statut » de violateurs, entraînant l'ensemble de tabous qui aboutira à les faire considérer comme « divins » ou « sacrés ».

C'est sans doute le cas du « roi » de Ossouyé, chez les Diola de la basse Casamance, décrit par J. Girard : il semble tenir ses pouvoirs uniquement du fétiche dont il est contraint d'assumer le culte et qui inspire la crainte à ceux « du même sang » (1969, p. 33), ce qui fait présumer qu'il implique un danger sanglant. L'auteur ne signale pas d'inceste (impossible du fait que le roi est un étranger contraint d'assumer cette fonction), mais les tabous dont il est prisonnier et les pouvoirs sur la pluie et les récoltes qu'on lui reconnaît, sont de même nature que ceux des autres rois. Sa violation est constituée par le culte du fétiche ([Voir la note 22](#)). Ainsi, des rites violateurs, ou l'identification avec des objets ou des médecines interdites, peuvent offrir une alternative à l'inceste, chez les rois comme chez les sorciers. Quoi qu'il en soit, par leurs rites, par les objets, médecines et insignes qu'ils possèdent, et par des actes violateurs tels que l'inceste, le meurtre, la profanation, le mépris affiché des règles, les rois se qualifient en tant qu'opérateurs de la violation magique, donc en tant que médiateurs, assumant la contradiction entre le caractère antisocial du violateur et le désir de la société de jouir des résultats de la violation. Paradoxalement, c'est en tant que violateurs de tabou qu'ils régissent des sociétés dont l'ordre repose sur le respect des tabous et qui, cependant, voient en eux leur plus haute expression.

Incestueux, enfreignant ostensiblement les règles, détenteurs et manipulateurs de substances interdites, physiquement identifiés à des objets associés au sang humain – de quelque côté qu'on les envisage, les rois et les chefs des

sociétés tribales apparaissent comme des êtres essentiellement *impurs*. Chez les Nyoro, les chefs possèdent un haut degré de *mahano* (Beattie, 1960, p. 149). Or *mahano* signifie « choses interdites », comme l'inceste, l'accouchement, les jumeaux, la mort, en somme ce qui est impur. Chez les Bushong, écrit Vansina, le roi dit de lui-même : « Moi, ordure, *nyec* ». « Le signe du sorcier c'est son association avec le *nyec*, les choses impures : sa contamination provient du fait qu'il transgresse les tabous imposés aux non-sorciers » (Vansina, 1964, p. 103). « Le roi et les sorciers, disent les Bushong ne connaissent pas la honte. Ils vivent en dessus de la société. Ils n'ont pas peur de s'associer à des choses de *nyec* ; ils ne peuvent être contaminés à cause de leur pureté naturelle » (Vansina, 1954, p. 909). Chez les Lele, le mot *hama* signifie « saleté », choses pourries et malodorantes, cadavres, excréments, blessures suppurantes, caillots de sang, vers, et le terme est étendu à toutes les choses dégoûtantes. Douglas écrit qu'il s'agit d'un thème dominant, dont l'importance dans la culture lele ne saurait être exagérée. Ce peuple associe les sorciers à tout ce qui est *hama*, et considère les chefs comme des « archisorciers ». Comme les sorciers, les chefs manquent de *buhonyi* (la qualité opposée au *hama*). La sorcellerie aurait été donnée par Dieu à un chef voulant punir ses sujets qui entretenaient des rapports avec ses femmes (Douglas, 1955, pp. 388, 399-341).

Les chants de « haine » qui accompagnent certaines phases de l'*Incwala* swazi, la pitié, la tristesse qu'inspirent les actes du roi en ces circonstances, s'expliquent à la lumière de la violation de tabou, seul acte capable d'engendrer l'ensemble de sentiments – dégoût, mépris, horreur, honte, crainte, pitié – qu'inspire le phénomène de la royauté « divine », et d'expliquer le fait paradoxal que de tels sentiments se réfèrent au souverain (cf. L. M., 1973 c). Les Swazi disent en effet de leur roi : « Il est pollué. Il a piétiné les tombes des sorciers » (Kuper, 1917, p. XI-XII), ce qui revient à le désigner comme violeur. Rien n'est donc plus erroné que de voir dans les chants de l'*Incwala* une expression de révolte, comme le fait Gluckman (1954, pp. 18-19).

Chez un peuple voisin, le nom national, Lovedu, mis en relation avec les fonctions de la reine faiseuse de pluie, aurait une signification de malfaisance : il indiquerait, écrivent les Krige, « le pays où le bétail et les richesses, et même les sœurs et les filles (les chefs étrangers, seraient irrémédiablement voués à leur perte, en tant qu'offrandes à la pluie, qui, en profitant à Mujajii, épuisent la substance des suppliants » (Krige and Krige, 1943, pp. 1-2). On mesure combien loin de la réalité est l'explication de l'inceste royal en fonction de la sauvegarde de la pureté.

L'impureté provenant des violations du souverain explique aussi qu'il soit la cible de manifestations d'aversion et d'hostilité, semblables à celles dont fut témoin du Chaillu chez les Mpongwé. Le roi à son intronisation « fut assailli par toute la populace, qui se mit à procéder à une cérémonie, préliminaire obligé du couronnement. La foule l'accabla d'outrages et de coups, lui jetant toutes sortes d'immondices, tandis que ceux qui se trouvaient plus loin lançaient des malédictions sur lui, son père, sa mère, ses frères, ses sœurs et ses ancêtres, jusqu'à la génération la plus reculée » (du Chaillu, 1863, pp. 22-23). Au Bénin, quand les ministres proclament le nom de l'élu, l'annonce est accueillie par des vociférations et des insultes. La foule se porte vers la

maison du futur roi, lance de la boue sur la porte et lui adresse des injures. Ce vacarme général dure environ deux heures. Par la suite tout le monde devra au roi le plus grand respect (Palau Marti, 1964, p. 51).

Au cours de la période précédant le couronnement, le roi des Shilluk est assujéti à de mauvaises plaisanteries, à des expressions de dérision. Chez les Kpelle, avant la cérémonie d'investiture, tout le monde avait le droit de jeter des pierres au nouveau souverain, pour exprimer la répugnance qu'il inspirait (Irstam, 1944, p. 74). La reine ashanti est publiquement vitupérée, avec son consentement, avant le rite de la pluie, au cours duquel la foule touche le sexe de deux jeunes filles. Ces comportements symboliques (qui se retrouvent lors de la naissance des jumeaux, parfois aussi à la circoncision) sont sans doute en relation avec ceux qui font suite à la mort d'un roi. Irstam considère ces conduites collectives comme des manifestations « d'anarchie » (*ibid.*, p. 193) et généralement on les explique en disant qu'elles sont déterminées par la disparition du représentant de l'ordre ; explication simpliste d'un phénomène qui apparaît quand la société se trouve en présence d'une rupture de tabou concernant la collectivité entière.

L'impureté du roi violateur explique que son enterrement revête parfois des formes qui semblent incompatibles avec la dignité royale. Chez les Kwotto, le souverain est enterré sous un tas d'ordures (Wilson-Haffenden, 1927-1928, p. 343) ([Voir la note 23](#)). À Ifé, chez les Yoruba, le roi est enterré discrètement, sous la surveillance d'un dignitaire, le *Olokere*, qui a aussi la charge de veiller à l'enterrement des suicidés (Palau Marti, 1964, p. 23). Lors de l'enterrement du *Mugaba* des Nkole, les hommes qui accompagnaient le corps avaient le droit de s'emparer des bêtes de n'importe quel troupeau : nous retrouvons ici une expression du « pillage rituel ». Les gens ne devaient faire aucun travail ; les lames de toutes les armes devaient être enveloppées dans des herbes et des fibres ; même une hache pour couper le bois ne devait pas être employée, le bois devait être cassé à la main (Roscoe, 1923 *b*, pp. 52-53). Chez les Lele, à la mort du chef, le *Nyimi*, les hommes de son clan dansaient et frappaient les tambours, mais ne le pleuraient pas (Douglas, 1963 *a*, p. 200). La coutume de ne pas pleurer un mort se rencontre aussi lors du décès d'enfants anormalement nés ou jumeaux et quand un circoncis meurt des suites de ses blessures. Les Bapéré du Congo, par exemple, ne pleurent pas un enfant décédé au cours de la cérémonie de la circoncision (Moeller, 1936, p. 326 ; v. aussi Wagner, 1970, p. 357), donc mort en état d'impureté, parce que porteur d'une plaie encore ouverte (de même chez les Wogeo de Nouvelle Guinée, on ne pleure pas la femme morte en couches – Hogbin, 1970, p. 139). Auprès de ces mêmes Africains, le cadavre d'un chef ne doit pas être emporté en passant à travers la porte de la maison : un trou est percé dans le mur pour le faire passer. Le corps est déposé en forêt sur une claie (Moeller, 1936, p. 474). Le chef mort reçoit donc, chez les Bapéré, le même traitement que la femme morte en couches chez les Wogeo et chez les Dogon (chez ces derniers on ne dit pas que la femme est morte, mais qu'elle est « perdue ». Calame-Griaule, 1965, pp. 372-373), ou la mère de jumeaux chez les Ibibios. C'est que les chefs et ces femmes inspirent la même crainte pour des raisons semblables : les femmes font peur à cause de leurs saignements, de l'anormalité de leurs accouchements conjoints à l'impureté de la mort ; le chef effraie à cause de ses violations de tabou, les unes et l'autre représentant un danger de même nature ([Voir la note 24](#)).

C'est pour la même raison, la peur qu'il inspire, que le roi est souvent dit « sans parents » et « sans clan ». Comme pour imposer au nouveau chef de renoncer aux liens de sang, les Ntemi à son investiture lui posaient une série de questions rituelles : « Pourriez-vous tuer votre père », ou « votre mère, votre frère, votre sœur » Le roi répondait affirmativement. Cela, dit l'auteur, soulignait qu'il allait abandonner tout favoritisme (Cory, 1951, p. 25). Chez les Lele, les chefs déclarent : « Nous, les chefs, n'avons pas de clan. Notre clan c'est la royauté » (Douglas, 1955, p. 401). À l'instauration du roi des Igala, il lui était dit, en le frappant avec un fouet : « Le *Ata* n'a pas de parents. Le *Ata* n'a pas de fils. Maintenant, vous êtes le *Ata* ; vous avez le pouvoir de vie et de mort. Tuez tous ceux qui disent ne pas vous craindre » (Clifford, 1936, p. 422) ([Voir la note 25](#)).

La rupture du chef avec son milieu ancestral et familial a conduit de Sousberghe à considérer l'inceste royal comme un rituel d'investiture choisi, en plusieurs pays d'Afrique, pour marquer précisément cette rupture et établir le pouvoir du chef ou du roi sur d'autres bases et sur un autre plan (1955 *a*, p. 932). Il passerait ainsi du statut de chef de clan ou de tribu, au statut de chef national, en regard duquel l'appartenance à un clan n'a plus d'importance. Perte d'importance soulignée, rendue manifeste, par l'union avec une parente qui, d'après les règles tribales, devrait être interdite, mais n'a pas de raison d'être interdite au chef se plaçant au-dessus de son clan. Vansina semble suivre le même raisonnement quand il écrit que les deux relations incestueuses du roi des Bushong (avec sa sœur ou sa demi-sœur, et par la suite avec une petite-fille de sa sœur) indiquent que le roi a rompu avec son clan et que, de ce point de vue, ces unions ne représentent plus un inceste (1964, pp. 110-111).

Cette thèse, cependant, ne suffit pas à rendre compte de tous les aspects de l'inceste royal ; d'autre part, elle se heurte à l'objection que l'inceste étant, le plus souvent, traditionnel dans les familles aristocratiques dont le roi est issu, il pourrait difficilement passer pour la marque d'une rupture avec ses coutumes familiales et ancestrales.

À la lumière des données fournies par l'ethnographie, la thèse du Père de Sousberghe doit être inversée : loin de commettre l'inceste afin d'être dit « sans parents » et « sans clan », le chef est dit « sans parents » et « sans clan » parce qu'il commet l'inceste. Affirmer que le chef n'a pas de clan, n'a pas de parents, est une manière de repousser les liens d'interdépendance avec lui, liens qui sont craints à cause du danger de sang qu'ils transmettent.

Chez les Murngin d'Australie, un terme spécial, *wakinu*, signifie « celui (ou celle) qui n'a pas de parents » (Warner, 1937, p. 110). D'après notre interprétation, ce terme est employé pour désigner les êtres desquels est censé émaner un danger de sang. Une sœur dont les épanchements sanglants ou la conduite suspecte représentent un danger pour son frère, est dite par celui-ci *wakinu*, et le même terme s'applique à l'ennemi que l'on s'appête à tuer au combat, et au clown rituel, incestueux et briseur de tabou (v. *infra*, p. 238). Si ceux-ci n'ont pas de parents, s'ils n'ont pas de clan, ils ne sont pas en rapport

d'interdépendance avec leurs consanguins et leurs frères de clan, et le danger qu'ils représentent pour eux est donc amoindri (R. Makarius, 1966, p. 151). Le même expédient symbolique serait appliqué aux rois d'Afrique. Rappelons que, chez les Swazi, aux moments les plus dangereux du rituel de l'*Incwala*, les membres du clan du roi, les Dlamini, sont avertis d'avoir à s'éloigner ; et qu'il est souligné que toute infraction au tabou sur l'épanchement de sang imposé à la suite de l'*Incwala* serait plus dangereux pour eux que pour les autres, parce que leur sang est le sang du roi (Kuper, 1947, p. 205). C'est sans doute une allusion à ce danger, plutôt qu'une invitation au meurtre, que contient l'objurgation adressée au chef bushong : « Toi seul tu es roi ; que tes parents s'en aillent ! Tu étais du clan de ta mère, maintenant tu es ton clan à toi. Tue ton père, tue ta mère... » (Vansina, 1964, pp. 113, 110). Objurgation évidemment à contresens, puisqu'elle exige en même temps que les parents s'en aillent et qu'ils soient tués.

L'affirmation que le chef n'a pas de parents et n'a pas de clan permet à ses sujets de se réconcilier avec l'inceste qu'il commet, en l'expliquant par la position super-clanale qui est la sienne. Ainsi, la rationalisation d'une coutume ancienne rejoint la thèse de de Sousberghe. On voit, d'autre part, la raison « magique », irrationnelle, coïncider avec l'intérêt politique, qui sera efficacement servi par la position super-clanale du chef, quand celui-ci voudra procéder à l'unification des divers groupes sous son sceptre.

D'autre part, l'affirmation que le roi « n'a pas de clan », et d'autres usages tels que les insultes publiques, les enterrements furtifs ou dans des lieux abjects, ou en brousse, la coutume de « ne pas pleurer » le mort, ne sont pas des phénomènes spécifiques de la royauté, mais accompagnent aussi d'autres cas où le tabou du sang ayant été violé, un haut degré d'impureté est mis en évidence ([Voir la note 26](#)) : ils viennent confirmer la thèse que la violation de tabou, génératrice de pouvoir impur, est la fonction essentielle de la royauté.

L'*impureté* explique non seulement le caractère dangereux mais aussi l'ambivalence qui investit, avec une ampleur et une intensité à la mesure du personnage royal, le souverain qui du seul fait de son être stimule la fertilité des champs et les dévaste, accroît la fécondité des humains et du bétail et la tarit, attire le gibier et le fait disparaître, inflige plaies et maladies et les guérit, ne peut aller à la guerre mais donne la victoire, conjure les calamités et les provoque.

Le chef est en même temps celui qui sauve et celui qui tue. À Ouagadougou, lors de l'investiture du *Moro-Naba* ([Voir la note 27](#)), on chante :

Tu es un excrément,
 Tu es un tas d'ordures,
 Tu viens pour nous tuer,
 Tu viens pour nous sauver...

Quand le chef luba, après l'inceste rituel et le bain de sang, entre au village salué par les acclamations délirantes de la foule, il est accueilli par ce chant (Theeuws, 1960, p. 172) :

Le chef n'a pas de sien (aucune préférence)
 Le chef n'a pas de mauvais ou de bon
 L'hôte est le sien, le villageois est le sien
 Le sensé est le sien, le fou est le sien...

L'ambivalence réunit dans la personne du roi la mort et le salut, « le mauvais et le bon », « le sensé et le fou » ; elle conduit à l'appeler « excrément » et « tas d'ordures », à le soumettre à des traitements humiliants, à l'isoler comme un pestiféré et en même temps à lui rendre de grands honneurs. Elle confère au personnage du souverain et à son pouvoir un caractère mystérieux qui semble défier la raison et qui fait appel à toutes sortes d'élaborations mystiques. En elle-même, cependant, l'ambivalence qui empreint le personnage royal n'a rien de mystérieux ou de mystique, car elle est l'ambivalence même du pouvoir du sang dont le roi est investi, en tant qu'opérateur de la violation magique des interdits.

Il peut paraître paradoxal d'affirmer que l'interprétation du roi « divin » en tant que violateur de tabou permet aussi de rendre compte de l'ensemble d'interdits qui l'entourent. Il semblerait qu'en sa qualité de violateur le roi devrait être affranchi du respect du tabou, et parfois il en est bien ainsi, du moins en regard du tabou principal, celui sur le sang menstruel. Meek, par exemple, écrit que le roi des Jukun est le seul mâle adulte à ne pas être sujet à la pollution qu'entraîne le contact avec une femme en règles (1931 *a*, p. 125) ([Voir la note 28](#)).

L'indication que le roi ne craint pas la menstruation se retrouve chez les luba. Theeuws écrit que « le fait d'être chef est le charme qui détruit tous les tabous. Le tabou menstruel d'une femme ne l'arrête même pas » (1960, p. 169). S'il perd sa femme, il n'est même pas soumis aux purifications habituelles. Le roi des Kwotto de Panda, par contre, assimilé ostensiblement à une femme, voyait s'aggraver encore les tabous dont il était accablé : car on lui imposait de surcroît certaines restrictions frappant les femmes, comme la défense de regarder les objets rituels pertinents à certains cultes masculins (Wilson-Haffenden, 1927-1928, pp. 283-284) ([Voir la note 29](#)).

Répondant à une logique qui n'est qu'apparente, de tels cas sont en contradiction avec la fonction essentielle du roi. Si celle-ci est la violation des interdits, les interdits ne peuvent être négligés, ils doivent être fermement maintenus. L'assimilation du roi violateur à une femme semble vouloir rappeler, par l'absurde, cette contradiction inhérente à la violation.

En contraste avec la conception que le violateur peut ignorer les tabous, et coexistant en partie avec elle, s'affirme la conception opposée qui veut que le roi, parce qu'il est violateur, soit accablé de tabous extrêmement lourds et rigides.

Les tabous sont imposés, en premier lieu pour protéger la collectivité des dangers émanant du violateur, dangers identiques à ceux inhérents aux autres incestueux, aux autres violateurs, mais dont la puissance est « dimensionnée » en rapport au statut élevé de la royauté. Ces tabous peuvent maintenant être expliqués dans leur spécificité.

Une première série d'interdits vise à protéger la terre, les champs, l'eau, etc. En indiquant les raisons qui font craindre que le roi ne dévaste les récoltes, nous avons du même coup expliqué pourquoi il lui est souvent défendu de toucher la terre, de s'y asseoir, de poser sur le sol les mains ou le front, de marcher pieds nus, etc. Interdictions qui font que le chef est souvent porté sur les épaules de ses esclaves ou en litière. Meek a clairement perçu la crainte qui dicte ces interdits de contact. « Un prêtre doit toujours s'asseoir sur un tapis, écrit-il, car s'il s'asseyait directement sur le sol son dynamisme dévasterait les récoltes. » Et il observe que l'interdiction de poser à terre les assiettes employées par un roi, un chef ou un prêtre, ou celle faite au roi de toucher terre avec les mains ou les pieds, ont probablement pour but d'isoler la terre (et donc les récoltes) de son « dynamisme » dévastateur (Meek, 1931 *a*, pp. 332, 161).

Le roi des Ashanti ne doit jamais marcher pieds nus, pour éviter que la plante des pieds ne touche le sol, ce qui entraînerait de grands malheurs pour la communauté (Busia, 1954, p. 202). Ses fesses ne doivent pas non plus toucher terre, car cela serait aussi calamiteux. S'il commet un de ces actes interdits il devient inapte à rester sur le trône. Quand les Ashanti veulent destituer un chef, ils lui font toucher le sol de ses fesses, ou lui enlèvent ses sandales. Dans un cas récent, un chef contraint d'abdiquer manifesta sa décision en ôtant ses sandales et en s'asseyant par terre (Busia, 1951, p. 37).

Le roi des Kouroumba de Lourum (*l'Ayo*) ne doit toucher le sol ni de ses pieds nus ni de ses mains, sinon le malheur sévira et la pluie cessera de tomber. Comme nous l'avons vu, il reçoit, lors de l'investiture, les sandales qui l'empêcheront de venir en contact avec le sol. Le prêtre qui lui donne l'initiation a le pouvoir de décider du nombre de doigts de la main que *l'Ayo* aura le droit de poser à terre (Staude, 1961, p. 257). Chez les Bakitara, une jeune vierge couchait par terre près du lit du souverain afin que celui-ci, en dormant, ne risquât pas de frôler le sol de son pied ; à son lever le roi posait le pied sur un esclave (Roscoe, 1923 *a*, p. 92). Il était également défendu de toucher le sol au Mikado du Japon et au Grand Pontife des Zapotèques (Frazer, 1911-1915, III, pp. 3-6). À Hawaï, comme nous l'avons vu, les grands chefs incestueux étaient portés en litière.

La force qui représente un si grand danger pour la nature est également dangereuse pour les humains. Elle est automatiquement déclenchée par l'inceste royal. Au sujet du chef des Lele, qui accomplissait lors de l'investiture une union incestueuse avec une sœur classificatoire, Mary Douglas écrit : « ...L'acte honteux en même temps sacralisait le *Nyimi* (le chef) et lui rendait impossible de jamais plus regarder en face les hommes de son clan. Il se retirait en réclusion jusqu'à sa mort » (1963 *a*, p. 199).

Quand le roi des Bolewa de Fika arrive à cheval devant le peuple, ses esclaves accourent vers lui et lui font écran de leurs boucliers « pour le

protéger – dit Meek – du regard du peuple, peut-être ou plutôt, ajoute-t-il, pour protéger le peuple de son regard, si puissante était sa personnalité » ([Voir la note 30](#)). Sans doute, observe l'auteur, c'est pour la même raison « qu'anciennement le roi de Bornu ne parlait que de derrière une tenture » (1931 *b*, II, p. 292). Pour la même raison, il est interdit aux chefs hawaïens *pi'o* (nés d'une union incestueuse du premier degré) de se dévêtir en présence d'autrui ; pour la même raison encore, la reine incestueuse des Lovedu est contrainte à la réclusion et comparée « à un marchand dans sa hutte » (Krige and Krige, 1943, p. 11).

Les mêmes interdictions, toutefois, qui assurent la protection des gens contre les dangers émanant du roi, assurent aussi la protection du roi contre les dangers émanant de ses sujets, parmi lesquels peuvent se trouver des femmes menstruant ou accouchées, des meurtriers, des blessés, êtres porteurs, comme lui, du danger de sang. Lorsque Meek (1931 *b*, II, p. 492) écrit que « il n'est pas clair si le tabou défendant de regarder en face le roi des Mbum est conçu pour la protection du chef ou pour celle de son peuple », il ne lui échappe pas que « les deux idées peuvent être présentes. » Les divers interdits de contact qui protègent le public contre les dangers émanant du roi, protègent aussi le roi contre les dangers émanant du public.

La même chose peut être dite des interdits alimentaires royaux, qui prennent souvent des formes extrêmes et bizarres. La communauté alimentaire crée un lien d'interdépendance, à travers lequel se transmet le danger de sang (Makarius, 1961, p. 92 sq.) ; les interdits alimentaires ont précisément le but d'empêcher la formation d'un tel lien, considéré comme particulièrement dangereux quand il s'agit de souverains. C'est pourquoi ceux-ci sont soumis à un grand nombre d'interdits de ce type ([Voir la note 31](#)). À propos des rois ashanti, Meyerowitz écrit : « Il leur était défendu de venir en contact avec des femmes en règles, de sorte que les aliments du roi devaient être cuits par des hommes » (1960, p. 105).

Le roi doit manger seul, il ne doit pas être vu manger. Chez les Bakitara par exemple, quand il buvait le lait, les gens s'agenouillaient et se couvraient la face. Il ne mange que certains aliments. Chez les Bakitara il était censé ne se nourrir que de lait et d'une petite quantité de viande de bœuf (Roscoe, 1923 *a*, p. 90). Il est parfois nourri par une autre personne. Chez les Bakitara, le cuisinier du roi le nourrissait avec une fourchette, mais si celle-ci touchait les dents du roi, il était immédiatement mis à mort (*ibid.*, p. 103) ([Voir la note 32](#)).

Déjà encombrants en eux-mêmes, ces tabous subissent encore toutes sortes d'extensions. Ainsi, toujours chez les Bakitara – qui nous offrent un exemple caractéristique de la conception tribale des tabous alimentaires royaux, – les vaches sacrées, dont le roi buvait le lait, ne devaient jamais être blessées : si elles étaient malades, on les abattait de manière non sanglante. Le jeune laitier qui menait ce troupeau devait être impubère : dès qu'il arrivait à la puberté (ce qui implique des contacts sexuels avec les femmes, considérés comme dangereux) il était remplacé. Tant qu'il était en charge, il devait éviter de jouer avec des fillettes et même avec d'autres garçons et devait faire attention à ne pas marcher dans des lieux où des ronces auraient pu l'égratigner. S'il tombait gravement malade, il était tué d'un coup de massue sur la nuque, comme les

vaches dont il avait la garde (et probablement pour la même raison). Tout mal dont il aurait été atteint aurait, croyait-on, affecté le roi (Roscoe, p. 96 sq.).

Si l'on évite soigneusement que le petit laitier du roi répande son sang, ou encore qu'il soit mis en état de danger de sang par des contacts avec le sexe féminin, c'est qu'on le considère comme étant en rapports d'interdépendance avec le roi, soit parce qu'on l'identifie au troupeau dont il boit le lait, soit, ce qui est plus probable, parce qu'il aurait été chargé par le passé de finir le lait trait pour le roi, comme ces « pages » du *Mugabe* des Banyankole, dont Roscoe nous dit qu'ils étaient sacrés, qu'ils étaient renvoyés dès qu'ils étaient en âge de se marier, et qu'ils buvaient le lait avancé par le roi (Roscoe, 1923 b, pp. 41-42). Les restes du lait du roi des Bakitara par contre étaient, du moins du temps où Roscoe écrivait, finis par « une épouse spécialement appointée et vierge, qui devait faire attention à ce qu'elle faisait et à comment elle vivait » (Roscoe, 1923 a, pp. 104-105).

S'il était arrivé à cette épouse spéciale du roi bakitara de perdre sa virginité, il y aurait eu effusion de son sang, et cela, à l'autre bout du lien alimentaire établi par la consommation du même lait, aurait mis le souverain en danger. De même, si les « pages » qui finissaient le lait du roi des Banyankole avaient eu des relations sexuelles, ils auraient été contaminés par le danger de sang qui leur est toujours associé, et le roi en aurait été atteint. Si le petit laitier s'était égratigné à des ronces et avait saigné, cela aurait également affecté le roi. L'état de danger dans lequel le roi se serait trouvé aurait inspiré des craintes non seulement pour sa sécurité, mais aussi pour celle de ses sujets que toute atteinte à la santé et à l'intégrité du souverain est censée mettre en danger ([Voir la note 33](#)).

Comme les tabous imposés aux « pages » banyankole, à l'épouse spéciale et au petit laitier bakitara ne peuvent être respectés par l'ensemble des sujets, des précautions sont prises qui tendent à réduire le nombre des liens d'interdépendance entre eux et le roi. Personne, en dehors de ses assistants appointés, ne consomme les reliefs de ses repas, de sorte que l'interdépendance résultant de la consommation d'un même repas est évitée. Le roi s'impose un régime très restreint, diminuant ainsi le nombre d'aliments qu'il a en commun avec les autres. Le fait de se cacher pour manger, l'affirmation qu'il ne mange pas et ne boit pas, sont des moyens symboliques de supprimer le danger. Et si le roi est nourri par une autre personne, avec une fourchette, et si les aliments ne doivent pas toucher ses dents ([Voir la note 34](#)) C'est que l'on s'efforce jusqu'à l'absurde d'éviter le contact de sa personne avec les aliments, ce contact étant considéré dangereux pour les autres et pour le roi lui-même.

Nous nous sommes bornés à citer, à titre d'exemple, les coutumes alimentaires du roi bakitara, mais il est bien connu que des interdits similaires affectent les autres potentats africains, ainsi que les « chefs tabous » des autres aires ethnographiques (cf. R. Makarius, 1971, p. II XVI).

Puisqu'on considère qu'un danger émane de la personne du souverain, et que ce danger est un danger de sang, *a fortiori* on considérera comme dangereux tout écoulement de sang royal. En étudiant le complexe du forgeron, on

était parvenu à la conclusion que la crainte que son sang ne soit versé expliquait un certain nombre de coutumes le concernant. Cette crainte était inavouée, implicite, peut-être inconsciente, alors que quand il s'agit des chefs et des rois elle est explicitée au maximum et fait l'objet d'un système de défense élaboré et institutionnalisé.

Chez les Kwotto, le moindre saignement du roi, ne serait-ce que dû à une petite égratignure aux mains ou aux pieds, était considéré comme chose extrêmement sérieuse, et le danger qu'il comportait n'était écarté que par des sacrifices solennels (Wilson-Haffenden, 1927-1928, pp. 281-282). Chez les Bakitara, observe Roscoe, « les princes sont traités avec déférence et ne doivent être blessés d'aucune manière, de crainte que leur sang ne soit versé, car cela serait une infraction d'un des tabous royaux d'après lequel aucun sang royal ne doit être versé, à moins que ce soit par ordre spécial du roi » (Roscoe, 1923 *a*, p. 167).

Certains interdits s'expliquent par la crainte de voir s'écouler le sang du roi : par exemple la défense faite au roi de Sukur (Nigeria) d'exécuter des travaux manuels (Meek, 1931 *b*, I, p. 314), tend sans doute à éviter qu'il ne s'égratigne et se blesse et que son sang ne coule – ce qui nous rappelle la défense de travailler faite aux parents de jumeaux ou aux hommes dont la femme est en train d'accoucher. Parfois, des prescriptions visant un autre but servent aussi à éviter l'épanchement de sang : le port de sandales, dicté par la défense de toucher le sol, protège aussi contre les égratignures aux pieds.

Cette crainte explique que chez les Ashanti, les rois, leurs épouses, les princes étaient étranglés s'ils devaient être mis à mort : c'était la manière « aristocratique » de tuer, parce qu'il n'y avait ni sang versé ni mutilation (Rattray, 1927, p. 109). Aucun prince ayant perdu un peu de sang dans un accident ne pouvait être élu roi. Par le passé, s'il arrivait qu'un prince candidat au trône fût accidentellement blessé par un camarade, ce dernier était tué (Meyerowitz, 1951, p. 56). « Les morts des rois ont toutes un dénominateur commun – écrit Palau Marti au sujet des rois du Bénin – c'est qu'elles se produisent toujours sans effusion de sang... C'est là une condition *sine qua non* pour qu'un roi puisse être mis à mort. Une gamme étendue de techniques est mise en œuvre, et elles ont toutes le caractère commun d'éviter que le sang ne soit versé » (1964, pp. 39, 92, 135-136). L'auteur explique cette règle par l'exigence que la personne royale soit parfaite. Irstam rappelle qu'au Ghanda la manière de tuer les princes était de les suffoquer ou de les brûler, car il n'était pas permis de verser le sang royal. Parfois on les laissait mourir de faim (1944, p. 74).

Au Ruanda, la même interdiction de tuer de manière sanglante les personnes royales était en vigueur. Pagès donne en exemple le cas d'une reine qui refusa de s'empoisonner à la mort de son fils, comme l'exigeait la coutume. Toute exécution violente était impossible, car on ne pouvait verser le sang d'une princesse de son rang. On la tua en lui faisant ingurgiter, à l'aide d'un entonnoir, la dose d'eau nécessaire pour l'étouffer. Le même auteur rappelle qu'en Chine les princesses de sang impérial étaient suffoquées ou étranglées avec un cordon de soie (Pagès, 1950, pp. 473, 478-479) ([Voir la note 35](#)). Les Swazi considèrent que l'épanchement du sang du roi met en danger toute la nation ; un membre du clan royal ayant commis un crime était assommé ou

étranglé, mais jamais blessé. Les vieillards disent que tout le pays serait pollué si du sang humain était versé dans le village royal (Kuper, 1947, pp. 107-108).

La crainte très poussée du sang royal, que révèlent ces interdits, doit être mise en relation avec la peur qu'inspire le sang des violateurs de tabou en général, comme nous l'avons vu pour le forgeron, et qu'inspire en particulier le sang des incestueux, censé dévaster la nature. Dans un contexte social plus avancé, la terreur du sang du roi semble s'estomper au profit du pouvoir bénéfique qu'on lui reconnaît. Les traditions des sociétés archaïques rappellent que le corps du roi est parfois démembré et que ses restes sanglants sont enterrés dans les champs, pour en assurer la fertilité.

Margaret Murray a démontré l'importance qu'assumait, au Moyen Âge, lors de la mise à mort des rois d'Angleterre, le fait que leur sang eût coulé largement sur le sol, étant censé le fertiliser (1955, pp. 595-608). La crainte du sang royal ayant perdu son acuité, c'est son rapport immédiat avec la fertilité des champs qui semble prévaloir, alors que le danger inhérent au sang passe au second plan et finit par être oublié. D'autant plus que le sang des rois ayant acquis, en vertu de l'ancienne tradition, une valeur *per se*, il n'est plus nécessaire que ceux-ci accomplissent, réellement ou symboliquement, l'acte incestueux dont ils tiraient primitivement leur pouvoir « surnaturel ».

Si le roi met ses sujets en danger par l'épanchement d'une goutte de son sang, il est mis lui-même en danger par le sang épanché. C'est pourquoi chez les Swazi les reines sont envoyées enfanter loin du palais, dans le quartier des gens du commun. La reine-mère et la première épouse ne doivent pas assister à un accouchement, car elles sont étroitement liées au roi qui doit éviter « l'influence affaiblissante et contaminatrice » du sang féminin (Kuper, 1947, p. 74). Chez les Lozi, le roi ne rend pas visite à une reine qui a accouché et n'assiste pas à la cérémonie de puberté de ses filles (Gluckman, 1951, p. 74). Chez les Ovimbundu, il était défendu aux femmes enceintes, ou ayant leurs règles, ou qui étaient mères d'un enfant n'ayant pas encore eu sa première dent, de passer par une certaine porte de l'enceinte royale (Hauenstein, 1963, p. 54). On voit dans ce cas une prescription qui était réelle devenir symbolique.

Parfois, une amende est payée au roi en cas d'écoulement sanglant. Chez les Bushong, par exemple, s'il y a eu effusion de sang au cours d'une rixe, le tribunal condamne les coupables à verser une amende au roi (Vansina, 1964, p. 147). Chez les Yao du Nyasaland, quand du sang était versé dans une dispute, le chef avait le droit, reconnu par les autorités britanniques, d'imposer une amende au coupable et de la recevoir à son propre compte, alors que les autres amendes étaient payées au gouvernement. Le chef était « aveuglé par le sang », et le paiement lui était fait afin « qu'il puisse voir de nouveau » (Mitchell, 1956, pp. 54-55).

En décrivant les coutumes des Kwotto, Haffenden dit que lorsque le roi doit offrir un sacrifice, l'acte de verser le sang de l'animal sacrifié est accompli par un des dignitaires de la cour. Le roi est présent, mais il regarde de l'autre

côté (Wilson-Haffenden, 1927-1928, pp. 282-283). Ce comportement contradictoire rend pour ainsi dire palpable la contradiction entre la qualité « d'homme de sang » du roi, qui devrait faire de lui le sacrificateur par excellence (comme le roi *bloter*, ou sacrificateur, de la mythologie scandinave, Ström, 1955, p. 702) et la notion que la vue du sang le met en danger ([Voir la note 36](#)).

Comme la cueilleuse d'écorce des Wintu, le roi est surtout mis en danger par l'écoulement de son propre sang ; mais, de même que le saignement de la jeune fille wintu met en danger ses compagnes et tout son groupe, qui lève le camp et quitte les lieux, un saignement du roi représente un grave danger pour la collectivité. Cet enchaînement de craintes permet de saisir l'importance qu'assument des interdits secondaires, tels que la défense de se raser la tête imposée à un chef bantou (l'acte, s'il s'avère nécessaire, doit être racheté par le sacrifice d'un sanglier) ou la défense de se raser le menton faite au chef masai (Frazer, 1920, p. 121, citant Merker).

Une indication certaine que les tabous imposés au roi ont aussi le rôle de prémunir sa propre personne contre les dangers de sang, est l'interdiction qui lui est faite du contact avec les choses associées à la mort. Chez les Lozi, le roi ne doit jamais assister à un enterrement, et l'accès à la capitale est interdit aux personnes en deuil (Gluckman, 1951, p. 77) ; nous la rencontrons aussi chez les Swazi, et dans les deux cas cette interdiction est associée à la défense de rendre visite aux accouchées (Kuper, 1947, pp. 74-77) ([Voir la note 37](#)). Chez les Kotoko du Cameroun du Nord, il est défendu aux femmes du roi d'accoucher et de mourir dans l'enceinte du palais. Si une mort soudaine se produit, la défunte est sortie clandestinement par la bouche d'écoulement des eaux. Nul ne doit mourir à l'intérieur de l'enceinte royale (Masson-Detourbet, 1953, pp. 15-16).

Chez les Ashanti, il est défendu au roi et aux princes éligibles de voir un cadavre ou d'aller au cimetière. Par le passé, il leur était aussi défendu de participer à un enterrement et de pénétrer dans le cimetière du mausolée royal ; les mausolées étaient situés aussi loin que possible de la capitale, et les rites étaient effectués par des personnes étrangères à la dynastie. S'il arrivait à un prince de s'égarer dans un cimetière, il était immédiatement réduit en esclavage. Comme le roi, « il ne devait pas voir » (sous-entendu « la mort ») (Meyerowitz, 1951, p. 55 ; 1960, p. 105). Cette prohibition suggère aux Ashanti la rationalisation suivante de l'interdiction faite au roi de toucher le sol : si les pieds du souverain ne doivent pas toucher la terre, c'est qu'ils seraient contaminés par les morts qui y sont ensevelis (*ibid.*, 1960, p. 217, n. 3). Elle est aussi associée à la défense d'aller à la guerre.

Le tabou sur les choses de la mort, qui frappe fréquemment les rois, entre en contradiction avec l'usage qu'ils font, en tant que violateurs de tabou, du sang et des matières organiques tirées du corps humain. Le roi swazi, par exemple, a abandonné l'usage d'un couvre-chef rituel porté lors de la fête de sa puberté, parce qu'il devait être cousu avec un ligament humain, ce qui était en contradiction avec le tabou de la mort (Kuper, 1947, pp. 77-78).

Cet interdit sur la mort n'est pas intervertible, puisqu'il ne concerne que les rapports du roi avec les cadavres. Il est donc dicté, au premier chef, par le

souci de sa propre sécurité ; toutefois il est évident que si le souverain était mis en danger par la pollution de la mort la sécurité de ses sujets serait également menacée.

Les tabous que nous avons appelés de « non-violence », proscrivant les querelles, les empoignades, les combats, font partie de l'ensemble d'interdits entourant les souverains. Les cas sont nombreux de rois, de chefs, de prêtres auxquels il est défendu d'aller à la guerre ; parfois le port et même la vue des armes sont prohibés.

Chez les Shilluk, « dans l'ancien temps, il n'était pas permis au roi d'aller à la guerre » (Seligman, 1911, p. 217). La même défense était faite au roi des Ashanti, ainsi qu'à tous les princes éligibles (Meyerowitz, 1960, p. 105). Le roi devait éviter de frapper qui que ce soit, de crainte que ses ancêtres ne jettent le malheur sur la tribu (Busia, 1961, pp. 26-27). Ni le roi des Masaï ni aucun de ses proches n'accompagnait jamais l'armée au combat (Frazer, 1920, p. 121, citant Merker). Le roi des Gallas se voyait interdire de manier des armes (Frazer, 1938, p. 486, citant Paulitschke). Du roi des Bushong, qui ne doit pas voir de blessures (ni de cadavres, ni de tombeaux), Torday et Joyce disent qu'il ne doit pas parler en tenant un couteau à la main. D'après Vansina, qui les cite, cette information ne serait pas exacte : ce que le roi ne doit pas faire, c'est venir au conseil les armes à la main (Vansina, 1964, p. 100, n. 7). Ces renseignements ne sont contradictoires que formellement : ils recouvrent une prohibition, bien que limitée, de porter des armes.

Chez les Lele, l'interdiction de frapper et de blesser affecte non seulement le *Nyimi*, le chef, mais tout son clan, dont les membres, les *Tundi*, descendants directs du héros mythique incestueux Woto, ont rang d'aristocrates et possèdent des prérogatives magiques proches de celles du roi. Les *Tundi* faisaient des sermons aux gens du commun, leur rappelant « le respect qui leur était dû, et que personne ne devait jamais blesser un aristocrate... » (Douglas, 1963 a, p. 195). Chez les Dan de la Côte d'Ivoire et de la forêt du Libéria, les membres de la société secrète *Gor* doivent s'abstenir pendant toute leur vie de la moindre querelle et mener une vie parfaitement paisible (Himmelheber 1964, p. 82).

Le tabou de « non-violence » s'applique aussi aux souverains des sociétés archaïques. Chez les anciens Perses, il était défendu aux rois de participer à la guerre, et même les Sassanides s'abstenaient d'aller au combat. Ammien Marcellin signale comme chose nouvelle et exceptionnelle la participation à la guerre de Shapur II (Widengren, 1955, p. 250). La « non-violence » se note également, et pour les mêmes raisons, en rapport aux chefs religieux, dont l'exemple typique est le *Flamen Dialis*. Dumézil a souligné l'interdiction qui le frappait « de tout contact, même visuel, avec ce qui ressortit à la fonction guerrière, troupe en armes, cheval même, et même s'agissant du sacrifice... ». Il appelle l'attention sur le « privilège reconnu à sa seule rencontre de faire tomber les chaînes d'un prisonnier et d'empêcher qu'il soit battu de verges » (1955, pp. 413-414). La violence ne pouvait être exercée en sa présence.

Les tabous de cet ordre, s'ils entrent en contradiction avec la fonction guerrière qui est souvent considérée comme étant propre aux rois, s'expliquent facilement à la lumière de la crainte que soit versé le sang du roi et que celui-ci voie du sang versé ; il est toutefois nécessaire – parce qu'ils donnent lieu à des comportements spécifiques – de les considérer comme formant une catégorie distincte des autres tabous provenant de cette même crainte. Si la crainte du danger d'épanchements sanglants, implicite dans le cas du forgeron, s'explique et s'institutionnalise dans le cas du roi, c'est que – à la différence du forgeron qui, comme la plupart des autres violateurs, viole le tabou dans l'intérêt de l'œuvre qu'il entreprend, et clandestinement – le roi accomplit la violation dans l'intérêt du royaume et en tant qu'acte officiel. La violation étant le devoir du roi ([Voir la note 38](#)) et la fonction essentielle de la royauté, les comportements qui s'y assortissent tendent, bien qu'à travers le voile du symbolisme, à la manifester et à la magnifier. Le complexe du roi « divin » agit donc à la manière d'un révélateur : il permet de déceler la signification des conduites entourant ceux qui violent comme lui les interdits, mais dans l'ombre.

Le fait que le roi – au sujet duquel chacun sait que l'on craint les épanchements sanglants – soit soumis aux interdits de la « non-violence », vient confirmer la justesse de notre interprétation de ce groupe de coutumes. Il devient évident que les interdits de la non-violence sont déterminés par la crainte que le sang du violateur ne soit versé ou que le sang coule en sa présence : tout le contexte le proclame. Ce lien de causalité est même énoncé ; à propos du roi des Ashanti, il est dit que la défense d'aller à la guerre lui est faite, ainsi qu'à tous les princes éligibles, afin de protéger « son sang de vie qui est animé par le *kra*, et dont on craignait que la perte ne fût contagieuse » (Meyerowitz, 1960, p. 105). Des conclusions établies par inférence trouvent leur confirmation dans les faits, quand la situation est propre à laisser transparaître, à officialiser ce qui dans d'autres circonstances reste caché.

Comme nous l'avons vu à propos du forgeron, l'interdit magique de la « non-violence » acquiert une valeur fonctionnelle. Le roi « non-violent » deviendra l'arbitre des disputes, le juge suprême et le grand pacificateur.

« Le *Reth* des Shilluk, écrit Pumphrey, a une valeur inestimable de par sa capacité de colmater les graves brèches faites à la paix, et de rétablir la paix lors des blood-feuds. La tribu lui porte un respect aux formes extérieures très élaborées, et nourrit de sincères sentiments de révérence pour l'office dont il a la charge » (1941, p. 20).

Le chef des Masai « plus qu'un gouvernant est un saint national et un patriarche. Les gens parlent de sa personne sacrée avec un respect mêlé de terreur... Il veille à ce que ses sujets n'aient pas à subir le fléau de la guerre civile que les dissentiments perpétuels entre districts entretiendraient sans trêve s'il n'y mettait bon ordre » (Frazer, 1920, pp. 120-121, citant Merker).

Chez les Dan, les membres de l'influente société secrète du *Gor* ont la charge de maintenir la paix ou de la rétablir. Quand une guerre a duré trop

longtemps, le gardien du *Gor* apparaît sur le champ de bataille, s'assied au milieu des combattants, et lève le bâton dans lequel on croit s'être incorporé l'esprit du *Gor*. Aucun guerrier n'oserait alors poursuivre la lutte. Le *Gor* sauvegarde aussi la paix préventivement, fait des lois et apaise les querelles (Himmelheber, 1964, p. 82).

Lorsque des conflits éclatent entre groupements éloignés de sa résidence, le chef des Warega du Congo envoie sur place son *musumbu*, le grand bâton en bambou qu'il tient habituellement à la main, signifiant ainsi que le *kese* (le chef) défend toute rixe et se réserve de venir lui-même résoudre le différend. Personne n'oserait ne pas tenir compte de ce message ; celui d'ailleurs qui y contreviendrait verrait s'allier contre lui les chefs des autres clans (Moeller, 1936, p. 484).

En quittant l'Afrique pour l'Amérique du Nord, nous trouvons chez les Winnebago du Wisconsin un exemple classique de chef pacificateur, tel que le décrit Paul Radin (1923, p. 209-210 ; 1955, pp. 91-92). Le chef de tribu winnebago devait être un homme équilibré, ne cédant pas facilement à la colère, et de bonnes mœurs. Ses fonctions étaient rattachées en premier lieu au maintien de l'harmonie sociale et de la paix. Chef d'une tribu où le prestige s'acquerrait surtout par les exploits guerriers, il lui était interdit d'aller au combat. Les gens, en sa présence, éprouvaient de l'effroi et de la révérence... Il les protégeait contre eux-mêmes, contre la maladie. Il était le symbole de la paix et de la réconciliation. Lorsqu'un Indien était tué dans une rixe, il se rendait chez le meurtrier et lui demandait de se laisser ligoter et d'aller se livrer aux parents de la victime. S'il y consentait, les bras lui étaient liés derrière le dos, et le chef marchait devant lui, en portant son calumet sacré. Ils se rendaient ainsi à la loge des parents du mort ([Voir la note 39](#)). Le chef tendait vers eux le tuyau de sa pipe. Ils pouvaient refuser de la toucher, mais si un membre de la famille, même un petit enfant, en prenait une bouffée, le meurtrier était pardonné et laissé en liberté. Le rôle du chef était d'intervenir toujours entre le meurtrier et les vengeurs. Il avait aussi le droit d'empêcher le départ d'une expédition de guerre, en plaçant son calumet au milieu du chemin.

Ses proches devaient veiller à ce qu'il fût toujours bien approvisionné, car il était censé donner continuellement ce qui lui appartenait. À celui qui venait lui emprunter quelque chose, il répondait que puisque cet objet semblait lui faire défaut, il pouvait le garder. D'après un informateur de Radin, quand le chef voyait passer devant lui un homme, une femme ou un enfant, il devait les appeler et leur donner à manger « car ils étaient son frère et sa sœur » ([Voir la note 40](#)).

« Sa loge... contenait un foyer sacré, autour duquel seuls les membres de son clan avaient le droit de s'asseoir. Elle était un asile pour tous les malfaiteurs. On ne pouvait y tuer personne, et un prisonnier qui parvenait à s'y réfugier était épargné ; même un chien destiné au sacrifice... était laissé libre s'il y avait trouvé refuge » (Badin, 1923, pp. 209-210 ; 1955, pp. 92-93).

Le rôle et les attributs de ce chef indien ne sont pas dissemblables de ceux des chefs et aussi (les forgerons d'Afrique. Comme à ceux-ci, le sentier de la guerre lui est interdit. Comme la forge et certains lieux du culte royal, sa loge

est un lieu d'asile, au seuil duquel les poursuites s'arrêtent. Ne pouvant, comme le forgeron rwala, défendre son bien, il donne tout ce qu'on lui demande, distribuant ses propriétés aux gens de la tribu. À l'instar du forgeron waschagga, ou du chef lozi dit *mushemi*, il est considéré comme étant en rapports d'interdépendance avec les membres du groupe : « ils sont son frère et sa sœur » et ce rapport s'exprime par la communauté alimentaire : « il les appelle et leur donne à manger ». De même que le forgeron apporte, pour faire cesser une querelle, son marteau et certains chefs africains leur bâton, le chef winnebago apporte son calumet sacré. Son pouvoir et son caractère de pacificateur rituel – aucune indication d'inceste n'étant présente – semblent liés à quelque autre violation de tabou, probablement en relation au calumet. « L'objet sacré qu'il possède est la pipe » – dit l'informateur de Radin (1923, p. 209).

Avec cet aperçu sur les coutumes de « non-violence » appliquées aux chefs et aux rois, nous avons complété le tableau des interdictions qui les frappent, et constaté que loin de former un ramassis de prescriptions disparates, elles constituent un ensemble cohérent, chacune s'expliquant par les autres et les expliquant à son tour, chacune trouvant dans les autres les éléments complétant la structure dont elle fait partie.

L'extension, la rigueur et la minutie des tabous entourant les rois, qui ont stupéfait les témoins étrangers, ne s'expliquent pas uniquement par le jeu des craintes qu'ils inspirent et qu'ils ressentent. L'attention a déjà été attirée sur le rapport qui lie violation du tabou et respect du tabou. Ce lien sera particulièrement contraignant dans le cas des rois, parce que la violation qu'ils commettent, loin d'être privée, clandestine, comme celle du forgeron ou du magicien, est, quelles que soient les formes qu'elle revêt, officielle et institutionnalisée. L'aggravation du tabou ostensiblement violé doit venir compenser le caractère systématique des transgressions royales, afin que le tabou ne soit pas vidé de sa valeur, ce qui entraînerait la perte de valeur de la violation.

La question a aussi un autre aspect, l'aspect social. Le tabou est le soutien de l'ordre social, menacé par la violation. Paradoxalement, dans le cas du roi, celui qui viole le tabou est l'incarnation de cet ordre. Au scandale et au danger impliqués par ce fait, la parade automatique est l'aggravation des tabous qui frappent le violeur. Isolé par le cordon des interdits, le roi apparaîtra comme un être d'exception. Pour qui vit en dehors du monde, au-dessus de la société, les règles et les normes sociales perdent leur réalité, et les atteintes qu'il leur inflige restent sans répercussions sur la vie sociale. Ainsi, tant que le tabou garde son emprise sur la société, sa violation aboutit au renforcement du régime qu'il soutient.

S'il est bien entendu que les interdits entourant le roi sont inspirés, en premier lieu, par le souci de protéger le groupe contre les dangers émanant de lui, il n'en reste pas moins que ces interdits, quel que soit leur sens, se concentrent tous sur sa personne ; d'autre part, le lien de causalité entre la fonction violatrice du roi et l'imposition des interdits, s'il a jamais été clairement compris, tend à être ignoré ou oublié. De sorte qu'à mesure que la peur

qu'inspire le pouvoir magique du roi se double de la peur inspirée par son pouvoir réel, les sujets sont de plus en plus enclins à oublier que les comportements imposés par le tabou avaient pour but leur propre protection ; lorsqu'ils se ne prêtent pas à être pris pour des actes d'hommage et de soumission, on les considère comme des mesures tendant à assurer la sécurité du souverain. On interprète de même façon ces conduites dictées au roi par le tabou, qui ne sont pas explicables par la majesté qui lui sied.

Il se forme ainsi la notion que le roi est dans un état d'extrême vulnérabilité (ce qui est parfois expliqué, comme chez les Swazi et les Thonga, par la « puissance » des « médecines » dont il fait usage), notion qui, jointe à celle que le roi est responsable de la fécondité de la nature, donne lieu à la conception qu'il est magiquement lié à l'ordre du monde, que cet ordre dépend de son comportement et aussi du comportement des sujets à son égard, et que la moindre infraction commise de part et d'autre aux observances prescrites subvertit cet ordre, risquant de donner lieu à des désastres non seulement nationaux mais cosmiques.

On en vient à ces curieuses conceptions qui font, par exemple, que le roi de Loango vive confiné dans sa maison et ne dorme qu'assis, car s'il devait se coucher la nature en serait affectée, tomberait dans le désordre et des tempêtes destructrices se déchaîneraient. Ou encore que le Mikado doive s'asseoir quotidiennement sur son trône, sans faire aucun mouvement, afin de maintenir le cours du soleil (Frazer, 1938, p. 150).

Ainsi se compose, par un saisissant renversement dialectique, la figure du roi en rapports sympathiques étroits avec la prospérité de la nation, la fertilité de la terre, la régularité des saisons et la marche des corps célestes, figure familière aux lecteurs de Frazer, et qui est effectivement celle de certains souverains des sociétés tribales. Du moment que le roi est conçu comme doué de pouvoir sur les phénomènes cosmiques, le pas qui reste à être fait pour y voir un roi « divin » dans l'acception précise de ce terme, c'est-à-dire l'incarnation terrestre d'un dieu, comme par exemple en Égypte – ce pas sera franchi d'autant plus facilement, qu'entre-temps des religions historiques auront surgi, proposant un choix de divinités bien caractérisées.

La conception du roi en rapports sympathiques étroits avec la nature et même avec l'univers, apparaît comme une revanche de la magie « sympathique » sur la magie violatrice, dont le complexe royal offre pourtant l'exemple le plus éclatant. La violation de tabou est recouverte et masquée par la conception secondaire sortie de son sein. La démarche violatrice, incestueuse, dont découle la notion du pouvoir du roi sur la nature, qui donnera lieu à celle du lien « sympathique » entre l'une et l'autre, et finalement à la représentation du roi « divin » – n'est fondée qu'en partie sur la magie sympathique ou imitative, et aboutit à la défier. Elle crée toutefois une situation énigmatique, se prêtant à être rationalisée grâce aux démarches de la magie sympathique, qui vont remodeler le personnage royal. Démêler l'interaction de ces deux formes de pensée magique c'est dénouer la vieille énigme du roi dit « divin » ou « sacré ».

À première vue, le lien sympathique entre le roi « sacré » et la nature explique la mise à mort des chefs et des rois au déclin de leur vigueur ([Voir la note 41](#)) leur déchéance physique nuisant à la fécondité des champs et du bétail, qui dépend de leur personne. En réalité, le meurtre du roi s'explique tout aussi bien, sinon mieux, dans le cadre de la magie violatrice. Si l'acte par lequel le roi est censé promouvoir la fertilité de la nature est l'inceste, il est compréhensible qu'au moment où les forces nécessaires à accomplir l'union sexuelle illicite risquent de lui manquer, la question se pose de remplacer le monarque défaillant par un autre, plus apte à se charger de la même tâche. Ceci explique l'accent mis sur la force virile du roi, dont les épouses sont souvent chargées de dénoncer les premières défaillances.

Le rôle du briseur de tabou ne peut être tenu que par un homme dans la force de l'âge ; il perd toute signification pour celui qui a passé l'âge de l'activité sexuelle, l'âge pendant lequel on est soumis au tabou du sang. On sait que tous les tabous tombent pour les vieillards. Avec les premiers signes du déclin, la qualification indispensable pour tenir le rôle vient à manquer, et le violeur qui n'en est plus un doit être écarté, supprimé, premièrement parce qu'il continue à représenter un danger pour la société sans contrepartie utile et, secondement, parce que, une violation de tabou en neutralisant une autre, sa survie risque de neutraliser les violations de son successeur. Enfin et surtout, parce qu'un violeur de tabou est un condamné en sursis. La force qu'il tire de sa violation, le rôle social de celle-ci, le protègent contre le sort que normalement la société fait à ceux qui enfreignent ses interdits. C'est en tant que violeur d'interdit qu'il survit au sort qui attend précisément les violeurs. Du moment où la violation ne trouve plus en elle-même sa justification, elle appelle automatiquement une sanction. En punissant par la mort le violeur de l'ordre social, la société prend sa revanche et lui fait expier le crime dont il s'est chargé pour le bien commun. Ceci explique que la pensée tribale, si fertile en artifices substitutifs, n'ait pas toujours su trouver la parade symbolique à une solution aussi déplaisante pour celui qui détient le pouvoir. C'est qu'étant liée à tout l'ensemble d'idées que met en branle la violation de tabou, la mise à mort du roi violeur répond à une nécessité presque fatale.

C'est donc la violation de tabou, ressort essentiel de la royauté magique, qui explique de la manière la plus logique et en profondeur le meurtre du roi, et non la rationalisation le dépeignant en rapports sympathiques avec la nature. De même, toutefois, que cette rationalisation est venue donner une raison supplémentaire du meurtre du roi, la coutume de mettre à mort le roi à son déclin a concouru à façonner l'image d'un souverain dont la personne exerce une influence sur la nature et sur l'univers, image qui devra par la suite permettre de le représenter comme l'incarnation d'une divinité.

Quand dans une société jusque-là indivise des chefs apparaissent et commencent à s'imposer, leur pouvoir est vu comme pouvoir magique. Cela est compréhensible, puisque c'est à travers l'exercice du pouvoir magique que le roi et son groupe ont accédé au pouvoir réel ; mais sous la couverture magique

ils constituent le noyau d'une classe dominante, dont la domination sera loin de se limiter au champ de la magie.

La lacération du groupe en individus dominants et individus dominés étant, à cette étape, historiquement inévitable, les mêmes circonstances qui feraient d'un individu du commun le dernier des parias, le vouant à une fin ignominieuse, jouent en faveur du candidat au pouvoir et concourent à édifier son prestige. On constate que le sort d'hommes se trouvant, du point de vue magique, dans la même situation, sera orienté en sens opposé par les circonstances sociales. « À Hawaï, écrit Radcliffe-Brown, par le passé, un homme du commun commettant l'inceste avec sa sœur devenait *kapu* (forme hawaïenne du tabou). Sa présence était extrêmement dangereuse pour toute la communauté et comme il ne pouvait être purifié il était mis à mort. Mais un chef de haut rang, déjà sacré pour cette raison, qui épousait sa sœur devenait encore plus sacré. Une extrême sainteté ou 'intouchabilité' s'attachait à un chef né d'un frère et d'une sœur, qui étaient eux-mêmes fils d'un frère et d'une sœur. La sainteté d'un tel chef et l'impureté de la personne mise à mort pour son inceste ont la même source et sont la même chose. On les exprime, l'une et l'autre, en disant que cette personne est *kapu* » (Radcliffe-Brown, 1956, p. 139).

Quand l'engrenage d'idées magiques se met ainsi à tourner en un sens favorable au violateur, les tabous dont celui-ci est frappé deviennent autant d'atouts lui permettant d'accroître ses richesses, d'aggraver la soumission de ses sujets et de consolider son pouvoir.

Les faits hawaïens, précisément, permettent de saisir le renversement dialectique qui fait, d'un paria potentiel, un chef « de rang divin ». Certains chefs avaient ce titre parce qu'ils étaient nés d'une union incestueuse ; pour la même raison, ils inspiraient la terreur. Ils ne devaient circuler que la nuit et en litière. Quand l'un d'eux devait sortir de jour, il était précédé par des hérauts, qui en avertissaient ses sujets par un cri spécial. Ceux qui se trouvaient sur le chemin devaient tomber face à terre. Si les vêtements du chef ou l'eau de son bain étaient portés à travers la ville, le dignitaire qui en avait la charge l'annonçait par d'autres cris et les passants étaient tenus de s'accroupir.

Ces cris avaient à l'origine la fonction de la clochette du lépreux, avertissant les gens de son passage afin qu'ils pussent éviter la contagion : le chef était dit « chaud du plus ardent des tabous » et les gens prenaient des attitudes propres à les protéger de cette ardeur dangereuse. Dans le même texte, pourtant, il est dit que ceux qui restaient debout au lieu de se prosterner ou de s'accroupir étaient passibles de la peine de mort (Beckwith, 1951, p. 16-17). Il ne s'agissait donc déjà plus d'assurer la sécurité des sujets, mais de garantir leur soumission au chef ([Voir la note 42](#)).

Les attitudes déterminées, en un premier temps, par la nécessité de se prémunir contre les dangers magiques émanant de la personne des chefs, ne tardent pas à se muer, tout en gardant la même forme extérieure, en expressions de déférence dictées par la puissance réelle, matérielle, que les chefs détiennent. Du moment où le chef inspire la crainte non plus seulement pour le danger magique inhérent à sa personne, mais à cause du pouvoir effectif qu'il a acquis, en grande partie grâce à la crainte magique qu'il inspire, la

conduite assumée envers lui, qui était de précaution magique, se conçoit comme un comportement de soumission et d'hommage, dans lequel se confondent la peur de sa puissance imaginaire et celle de sa puissance réelle. Et du moment où l'acte de précaution conçu à l'avantage du sujet se mue en acte de soumission accompli à l'avantage du chef, celui-ci s'en fait inévitablement un privilège, propre à maintenir ses prérogatives et celles des siens, dont il imposera le respect par les moyens expéditifs qu'il a à sa disposition.

L'institution de la royauté s'étant développée dans le contexte magique, c'est des tabous accablant les souverains que sont nés le protocole et l'étiquette des cours, interdits et coutumes d'origine magique se prêtant à être interprétés, remodelés et orientés dans le sens le plus favorable à la consolidation du pouvoir réel.

Le chef hawaïen, par exemple, est porté en litière « afin que ses pas ne rendent pas le sol interdit » (Beckwith, *Ibid.*), mais il apparaît aussi plus conforme à la pompe princière de porter le souverain que de le laisser marcher comme les autres mortels. Le chef ashanti auquel il est défendu de marcher pieds nus et de s'asseoir par terre, pour les mêmes raisons qui font que le chef hawaïen est porté, se doit de toujours marcher lentement. Ses conseillers lui font la leçon : « Un chef doit toujours marcher doucement, majestueusement... » (Busia, 1954, p. 202). Le chef doit marcher lentement pour ne pas trébucher, risquant de se blesser et de répandre son sang ([Voir la note 43](#)) mais dans la même phrase on voit la démarche précautionneuse devenir majestueuse, la règle de prudence se transformer en règle d'étiquette ; et la peur qu'avait le chef de tomber, la peur de son entourage de le voir tomber, deviennent la crainte qu'inspire sa démarche solennelle, expression de sa puissance et de son importance... Ainsi naît la majesté !

De même, les interdictions de contact se muent en marques de respect. Par exemple, la coutume de ne pas donner directement des objets au roi, qui se note entre autres chez les Bakitara (Roscoe, 1923 *a*, p. 90), devient le principe d'étiquette de ne pas tendre des objets au roi ou à la reine, mais de les poser devant eux, principe observé dans maintes cours des temps historiques ([Voir la note 44](#)). Né du désir d'éviter le contact avec la personne royale, cet usage servira par la suite à manifester le respect que l'on porte au souverain.

L'isolement, le secret, parfois l'invisibilité qui sont le lot du roi des sociétés tribales, ont pour résultat de le faire considérer comme un être exceptionnel, de l'entourer d'une atmosphère mystérieuse, propice à la mythification. Le fait qu'il ne doit pas être vu manger ou boire, par exemple, porte à croire qu'il vit sans se nourrir, échappant aux conditions des autres mortels, ce qui favorise la croyance en son essence surnaturelle.

Nous avons vu que l'inceste magique délibérément accompli en tant qu'acte impur en vue de la saisie du pouvoir magique, marque le roi de la plus forte impureté concevable. Cependant, au cours de l'évolution, la représentation de l'inceste royal subit un renversement dialectique. Commis afin de réaliser le contact avec le sang consanguin, impur en tant que dangereux,

l'inceste royal reçoit par la suite une justification en harmonie avec les valeurs entre temps élaborées par une aristocratie devenue socialement puissante, et consciente des privilèges que lui confèrent son apparent droit divin à régner. L'inceste est alors expliqué par la nécessité de sauvegarder la pureté du sang royal. Un même acte se remplit de contenus opposés. Ce qui était accompli aux fins de l'impureté acquiert maintenant le but de maintenir la pureté ; ce qui rendait extrêmement impur confère maintenant la qualité de « très pur ». Et la croyance que l'inceste est accompli afin de maintenir le sang royal pur de tout alliage accrédi-tera l'idée qu'il s'agit d'un sang particulier, possédant une qualité propre qui le différencie du sang des autres et le rend supérieur. Tout au long de cette évolution la coutume de l'inceste royal a constamment servi l'institution de la chefferie ou de la royauté, en plaçant le chef ou le roi au-dessus des lois qui contraignent les autres mortels.

La coutume de déclarer que « le roi n'a pas de parents » est, comme nous l'avons vu, d'origine magique : elle tend à repousser les liens d'interdépendance avec les individus considérés comme porteurs de danger de sang. Mais cette coutume d'origine magique a aussi la fonction pratique de réconcilier les sujets avec le crime d'inceste que commet le roi, en faisant valoir que, n'ayant pas de clan, le chef n'a pas à se soumettre à l'exogamie clanique. À cela s'ajoute l'idée que le chef « sans parents » considérera ses sujets comme égaux et gouvernera sans népotisme. À l'intronisation du roi des Bolewa, un conseiller lui rappelle qu'il ne doit pas faire de discrimination entre ses sujets, ni favoriser l'un aux dépens de l'autre en disant : « Celui-ci est mon parent, et l'autre ne l'est pas. » « Vous n'avez pas de parents, l'admoneste-t-il. Vos parents sont ceux qui disent la vérité » (Meek, 1931 *b*, II, p. 292).

Ces trois fonctions différentes d'une même coutume – repousser l'interdépendance, rendre acceptable l'inceste du roi, placer celui-ci au-dessus des liens de parenté – jouant toutes les trois en même temps, viennent s'insérer dans le processus d'unification qui fait d'un chef de clan ou de tribu le chef d'un nombre de clans ou de tribus, ou encore de divers villages – processus favorisant la formation des états tribaux. Dans ce contexte, l'affirmation que « un chef n'a pas de clan » et donc est au-dessus des intérêts particuliers, prend une valeur politique qui facilite l'action unificatrice. Vansina écrit, du roi des Bushong : « Le roi est le symbole de la nation, de toute la nation. Il ne peut être rattaché plus spécialement à une partie de son peuple qu'à une autre. Il est le roi de tous » (1964, p. 292).

Les coutumes de la « non-violence », également d'origine magique, font du roi l'arbitre de la paix et de la guerre, le conciliateur des disputes, et par là lui offrent, avec la possibilité d'éviter les vengeances de sang au sein des clans, ainsi que les conflits interclaniques, le moyen de surmonter les divergences et d'unifier les divers groupes sous son égide. Le fait qu'il ne lui soit pas permis d'aller à la guerre, qu'on ne puisse se battre en sa présence et que, devant lui, les armes perdent leur force et leur droit, que par quelque mystérieux privilège, il confère l'incolumité à ceux qui sont objet de poursuites, donne à son pouvoir un caractère auguste, ineffable, supérieur à tout autre. Sous le déguisement magique de la non-violence, se bâtit le personnage du roi

juge et pacificateur, dont les deux apanages – au caractère de plus en plus symbolique à mesure que la société tribale évolue – sont la Justice et la Paix. À ces deux vertus cardinales, il faut en ajouter une troisième, la Libéralité, comme dans le cas du chef winnebago. Mais celle-ci ne tarde pas à changer de sens, car les hommes du roi exercent le « pillage rituel » qui, comme nous le savons, est la manifestation symbolique de la « non-violence ». Trop souvent, le « pillage rituel » se transforme en pillage tout court, permettant au roi de faire main-basse sur les biens et les femmes de ses sujets.

L'exemple le plus frappant de l'utilisation des coutumes magiques à des fins pratiques, se voit dans les avantages économiques et politiques que la chefferie et la royauté parviennent à tirer du système des tabous. Institués en un premier temps comme des mesures de précaution contre les dangers magiques provenant des personnes des chefs et des rois, ils se transforment en moyens tout-puissants de pression et de domination, permettant aux individus dominants de s'assurer les allégeances désirables, et de concentrer entre leurs mains, avec une impunité totale, troupeaux, dîmes, esclaves et biens de toutes sortes, venant renforcer un pouvoir despotique et sanguinaire. Dans certaines aires du Pacifique, par exemple en Nouvelle Zélande, il suffisait au chef de proclamer que n'importe quel bien était tabou pour qu'il tombe en sa possession (Rivers, 1926, p. 162-163).

Mais de tous les éléments magiques que nous avons analysés et qui concourent à bâtir la puissance réelle du monarque, le principal est la croyance des sujets à sa faculté de gouverner la nature et de la rendre féconde, conditionnant ainsi le bien-être général, croyance si fortement enracinée qu'en certains cas elle n'a pas été entamée par le temps. En 1964, Vansina relevait que les Bushong, tant « sceptiques » que « croyants », étaient d'accord pour reconnaître la « force magique » du roi. Dans une étude sur les Kukuya du Congo, publiée en 1973, Bonnafé montre combien vivace et agissante en faveur des « Seigneurs » demeure la conviction que ceux-ci exercent le contrôle des phénomènes naturels. Quand les paysans ont achevé leurs travaux, au point où ils comptent sur ce qu'accomplit la nature elle-même, ce sur quoi ils n'ont aucune prise, intervient l'appropriation, par la classe des « Seigneurs », d'un certain nombre d'éléments qui font partie du procès de la nature elle-même. Les récits mythiques de la capture ou de l'enchaînement par les « Seigneurs » des choses de la terre... sont la base idéologique de cette suprématie établie sur leurs subordonnés. Le fait « d'avoir annexé le cours naturel des choses » qu'ils peuvent « tirer du côté du pire », permet aux « Seigneurs » occupant leurs postes d'instituer leur droit à l'accumulation et à sa reproduction. Et, continue l'auteur, « ce qui s'impose dans le travail agricole masculin et féminin se révèle valable dans les mêmes termes pour la chasse ». Un homme traque le gibier au piège, au fusil ou dans une battue collective, mais il n'est pas de son ressort de faire venir les animaux. Seul le pouvoir seigneurial en sera capable, parce qu'il contrôle les phénomènes de la terre. Il peut également lutter contre les rapt de gibier, pratiqués invisiblement par des étrangers. « Mieux, toute activité a pour condition le « *m'polo* » (la force magique) de son acteur : sa santé, sa chance, sa réussite et sa fécondité, si l'acte est sexuel. » Qu'un individu tire son succès d'une autre source [que la magie seigneuriale], il passera pour sorcier, ce qui implique de graves périls. Il ne reste que la sorcellerie monopolisée dans sa légitimité par les « Seigneurs ». Ainsi se trouve soumise à la classe seigneuriale, qui s'est appropriée les causes

efficientes, la reproduction démographique lignagère du département (Bonnafé, 1973, pp. 145-147 ; v. aussi p. 131) ([Voir la note 45](#)).

Dans l'inceste royal, dans la croyance au pouvoir du chef sur la nature, dans les interdits, dans les coutumes de « non-violence », qui l'entourent, nous avons noté des exemples de la convergence de la raison magique et de la raison pratique, sociale. On peut dire que l'institution de la royauté tribale est faite de telles convergences. Inversement, c'est aussi de la « non-violence », des tabous qui l'accablent, du lourd rôle rituel qui est souvent le sien, que le roi voit surgir les contradictions qui opposeront des limites à son pouvoir. Les lieux de refuge sont un défi à son despotisme. Les obligations paralysantes, imposées par le rituel, jointes aux contraintes des interdits, réduisent parfois son rôle actif à néant. Enfin, l'interdiction d'aller à la guerre finit par porter à l'affirmation de « chefs de guerre » et par aboutir à la division du pouvoir. En Afrique toutefois le roi reste identifié aux médecines de guerre et aux *palladia* des armées tribales. En Polynésie et en Nouvelle Guinée, Rivers note la présence de chefs de paix et de chefs de guerre, et attribue la dualité du pouvoir dans ces régions au « caractère sacré » du chef et au fait qu'il ne peut exercer la fonction guerrière (1926, pp. 162-163).

Radin a décrit, chez les Winnebago, un chef qui était « sous tous ses aspects, l'antithèse » du chef de paix. Ce que le chef de paix faisait par des méthodes pacifiques... le chef de guerre le faisait par la force et par la violence... Dans sa loge étaient gardés des « baluchons de guerre » qui inspirent la terreur, de même que les prisonniers ennemis, avant qu'ils ne fussent mis à mort. L'emblème de son autorité était un bâton curieusement taillé, avec lequel il avait le droit de frapper ceux qui désobéissaient (Radin, 1955, p. 93). Nous soulignons cette dernière phrase afin d'appeler l'attention sur la manière symbolique d'explicitier le droit d'exercer la violence accordé au chef de guerre, alors que ce droit est dénié au chef de paix. De même, c'est précisément dans la loge du premier que les prisonniers attendent la mort, alors que dans la loge du second même un ennemi ne peut être poursuivi. Ces aspects symboliques semblent avoir été attribués au chef de guerre winnebago pour faire de lui l'antithèse du chef de paix, afin qu'il assume les fonctions que celui-ci n'est pas à même de remplir.

Le cas winnebago montre un exemple de la division des pouvoirs qui se produit en certaines circonstances. Le roi « sacré », trouvant sa pierre d'achoppement dans le caractère « sacré » qui le contraint à l'inaction, finit par passer le pouvoir temporel (et surtout militaire, si tant est qu'il l'ait jamais eu) aux mains de chefs « laïcs » et par rester le dépositaire du pouvoir religieux.

L'entourage du monarque, formé de ses proches (malgré l'affirmation que « le roi n'a pas de parents ») et de dignitaires partageant le pouvoir magique et les fonctions cérémoniales, partage aussi richesses et privilèges, qui deviendront héréditaires. Il se constitue ainsi l'embryon d'une classe sociale

possédant propriétés et esclaves, exploitant le travail des gens du commun et se servant du système du tabou pour étendre et perpétuer sa domination. Cette aristocratie, qui n'est pas sans participer de la violation d'interdits, maintiendra le monopole de la magie et, par là, du pouvoir religieux ([Voir la note 46](#)). C'est ainsi qu'avec le développement de la propriété, dans la phase de transition vers la constitution de la société divisée en classes, la société tribale, à l'origine égalitaire, engendre sa propre négation : l'aristocratie et le despotisme ([Voir la note 47](#)).

Le fait que les motivations magiques viennent à favoriser les exigences de l'évolution s'accomplissant dans la société n'implique aucun finalisme, car les coutumes magiques que nous avons vu servir d'abord la société égalitaire puis, avec la transition vers la société de classe, tourner à l'avantage d'un nombre restreint de privilégiés, n'ont pas été données à la société tribale par quelque entité placée en dehors d'elle. Elles ont jailli de l'effort d'adaptation du groupe humain aux exigences du vivre social et ne sont donc pas étrangères aux développements successifs de ce processus. Elles lui sont d'autant plus adaptables qu'il s'agit d'idées fausses, imaginaires, ambivalentes et contradictoires, par conséquent plastiques, aptes à être modelées par la pression des forces réelles. Le développement social tire du vieux fond d'idées, de croyances et de coutumes magiques, en les modifiant parfois jusqu'à les rendre méconnaissables, les idées, les coutumes et les croyances adaptées aux nouvelles formes de rapports économiques et sociaux.

La société pré-classe, qui doit exprimer de son sein sa propre négation, incarnée dans les premières figures de chefs et de rois, ne peut concevoir d'autre pouvoir que le pouvoir magique, d'autre forme de sujétion que la sujétion à la peur, d'autre peur que la peur du sang, d'autre coercition que celle exercée par les tabous, ni d'autre lacération sociale que celle opposant les individus qui enfreignent les tabous à ceux qui les respectent. Il n'est donc pas étonnant que la première et décisive lacération sociale ait trouvé son expression dans le roi violateur de tabou ([Voir la note 48](#)).

Si l'on se représente dans toute son ampleur la contradiction constituée par l'apparition au sein d'une société égalitaire, des phénomènes de différenciation de rang, de statut et de concentration de propriété, de coercition, de monopolisation du pouvoir, par de petits groupes ou des individus, on comprendra que ces individus ne pouvaient se placer qu'en rapports de polarité avec la communauté, précisément dans leur fonction d'opérateurs d'une violation ostentatoire, aussi scandaleuse et choquante que possible.

Élargissant la contradiction entre société et individu, déjà incarnée par tout violateur de tabou, la société tribale, incapable d'assumer le défi que lui porte l'émergence de la classe, rejette hors d'elle-même celui qui en est l'agent le plus apparent. Le gouffre qui s'ouvre entre le commun des hommes, qui respectent les interdits, et le chef qui les viole publiquement et impunément, soustrait ce dernier à toute critique et à tout contrôle, fait de lui non pas simplement un être asocial, comme les autres violateurs, mais un être sans commune mesure avec qui que ce soit, éjecté hors de la sphère humaine.

La transmutation qui s'opère sur le plan social s'explique ainsi sur le plan magique, au moyen de la conception charnière qu'est la violation de tabou : la

société de classe naissante ne pourra être représentée que par le roi tribal, que la vieille société a nourri en son sein et en lequel elle reconnaît sa propre négation. La contradiction qui en résulte sera surmontée, à plus ou moins longue échéance, par la divinisation qui placera le roi sur le plan du surhumain ([Voir la note 49](#)), divinisation préparée et rendue possible par les processus que nous avons vus à l'œuvre, comparables à de ferments actifs produisant du « surnaturel » à partir de matériaux, certes imaginaires, mais ne présentant aucune trace d'inspiration religieuse.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre IV

Le roi “ divin ”

Notes du chapitre IV

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) «Roi magique », ou « roi-magicien » définiraient sans doute mieux la conception ici exposée du roi, ou chef, doué de *mana* mais sans attaches avec le divin. Cependant, ces termes pourraient paraître restrictifs et d'autre part le rôle de Frazer dans l'identification du problème de la royauté primitive est si déterminant, l'angle sous lequel il l'envisage si apte, malgré son vocabulaire religieux, à en orienter l'étude en sens rationaliste, qu'il semble impensable de ne pas faire d'emblée référence à son apport. « Roi ' divin ' » désigne donc, conventionnellement, les souverains et les chefs quels qu'ils soient, s'ils se caractérisent par les pouvoirs magiques qui leur sont attribués et les tabous qui les entourent. Pour une discussion sur la définition du « roi divin V. VAN BULCK, 1955, pp. 98-134 ; plus récemment, YOUNG, 1966, p. 135 sq. ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) « Entre ce que l'on appelle l'impureté des filles pubères et la sainteté des hommes sacrés, il n'y a pas de différence matérielle dans l'esprit de l'homme primitif » (*ibid.*, X, p. 97 ; III, p. 224). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) De Heusch éclaire « la règle fondamentale de l'éloignement de la mère réelle » en ces termes : elle est éloignée parce que rapprochée ; rapprochée intimement sur le plan symbolique où l'inceste apparaît nécessaire ; éloignée en réalité parce que cet inceste est en même temps monstrueux. Il ajoute, au hasard : « C'est toute l'ambiguïté et la contradiction du sacré. » Or, ce n'est pas que le « sacré » se manifeste par cette ambiguïté et cette contradiction, qui résultent de la situation objectivement contradictoire créée par la nécessité rituelle de violer le tabou de l'inceste ; le rapport avec le « sacré » est réel en cela que ces situations ambiguës et leurs solutions symboliques, donc boiteuses, produisent un état de malaise mental et psychologique, faisant appel à des explications qui ne pourront relever que de l'imaginaire et se rempliront par la suite d'un contenu religieux ; par exemple, l'inceste royal évoluera en hiérogamie. ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) L'auteur explique que la *Lubuga* est dite *Nalyinia*, surnom signifiant « je grimperai », parce qu'une *Lubuga*, par le passé, osa grimper sur une maison alors que la coutume interdisait aux femmes de le faire. On avait la croyance que si une femme grimpait sur une maison, celle-ci s'écroulerait ; mais la *Lubuga* fit la preuve que dix ans après la maison était toujours là (MUTESA, p. 139). La reine se présente donc dans le rôle d'une personne osant défier les tabous, bien qu'il s'agisse dans de tels cas de démontrer leur inanité. ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Le caractère impur de cet enfant est d'autre part souligné par la croyance que l'héritier du trône doit venir au monde en se présentant par les pieds, ayant deux dents supérieures et deux dents inférieures et des attributs dans les mains (MOELLER, *ibid.*, p. 499). Cf. avec le *Maghabe* des Banyankole qui, semble-t-il, ne rencontrait jamais ses enfants. Il ne les voyait que sur son lit de mort, quand il désignait parmi eux son successeur avant de s'empoisonner (ROSCOE, 1923 *b*, p. 51 sq.). ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) On retrouve l'inceste « princier » chez les Kwakiutl. Boas écrit : « Quand le père d'une princesse meurt, le frère de cette dernière la prend pour sa princesse. Alors, il n'est plus son frère, car à présent elle est la princesse de son frère, lequel est à présent son père. Seul le plus âgé des frères prend pour princesse la plus jeune de ses sœurs » (1921, I, p. 779). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) Malgré l'intérêt qu'elle présente pour la thèse ici exposée, la « certitude à exprimée par de Heusch ne peut être partagée, si l'on sait que dans les sociétés pastorales l'ingestion rituelle de lait est généralement un rite d'agrégation (cf. A. RICHARDS, 1932, p. 194 ; MAKARIUS 1961, p. 200). La reine boit le lait de la vache qu'elle offre au roi, lait que le roi serait censé boire aussi, puisqu'il n'est pas dit qu'il doive s'en abstenir. La communauté alimentaire, propre aux consanguins, est en principe interdite entre époux, et donc ressemble, plus qu'à un rite de fécondité en soi, à une manière de souligner le caractère incestueux du mariage, qui devrait pour l'efficacité magique qu'on lui attribue favoriser la fécondité.

En contradiction avec, Roscoe, Beattie a affirmé en 1959 que cette princesse (la kalyota) qui est la demi-sœur du roi, n'est pas vraiment son épouse, mais est mariée à sa fonction de surintendante de la maison royale. « On pourrait dire qu'elle est la contrepartie féminine de la royauté » (1959, pp. 143-144). Ce qui de toute façon indique, même si actuellement cette reine n'est pas la compagne sexuelle du roi, que conformément à la tradition de l'inceste royal, la « contrepartie féminine de la royauté » est la « sœur épouse » et non une reine étrangère à la famille du roi. ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Chez certains Pende, étudiés par de Sousberghe, le chef doit obligatoirement dormir dans la case de sa première femme, du moment des semailles du millet, des arachides, du maïs, jusqu'à l'apparition des premières petites pousses vertes de ces plantes. Après la germination il peut reprendre « sa ronde polygame ». Dans ces circonstances, le chef et sa première épouse couchent sur des nattes séparées. Du chef dépend la fertilité de la terre et des femmes ; ainsi, dit l'auteur, toute sa vie et celle de son épouse est soumise à des interdits (DE SOUSBERGHE, 1954, pp. 215, 216). Un rapport indubitable existe donc entre l'union conjugale du chef et sa première épouse, et la fertilité des champs. Pourquoi, alors, doivent-ils coucher à part ? Ce contresens ne s'explique qu'à la lumière du conflit entre la tradition de l'inceste royal et le respect de la prohibition de l'inceste. Ce qui est considéré comme nécessaire au moment de la germination n'est pas l'union régulière du chef avec sa première épouse, mais un acte interdit, symbolisé par sa présence dans la case de cette épouse (dont il n'est cependant pas dit qu'elle soit réellement ou symboliquement incestueuse) et d'autre part rendu impossible par la séparation des nattes. ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) Les rites de pluie des peuples d'Afrique offrent une grande variété d'exemples d'instrumentalisation magique de l'impureté. Chez les Thonga, quand la pluie ne vient pas, on croit qu'une femme a enterré un fœtus en terrain sec, ce qui provoquerait des vents brûlants. Les femmes procèdent alors au déterrement des fœtus, la terre contaminée est jetée dans la rivière, mais une boule de cette terre impure est rapportée aux « docteurs », qui en font une « grande médecine » pour asperger le pays. Les femmes doivent aller à tous les guets, au bord des rivières et des routes, aux frontières du pays, creuser des trous et y introduire un peu de cette drogue. Les « docteurs » vont « asperger le chemin sur lequel ces femmes ont marché quand elles avaient leur sang ». Ils pensent enlever ainsi le malheur causé par ces femmes. « Le pays est de nouveau pur, la pluie peut tomber » (JUNOD, 1936, II, pp. 272-273). Des rites impurs sont donc accomplis sous prétexte de réparer une violation précédente, d'après le principe qu'une violation en efface une autre. Quand, sur les bords du Limpopo, les femmes nues, les reins entourés d'herbes, vont également déterrer les enfants nés prématurément, aucun homme ne doit les approcher ; elles auraient alors le droit de le frapper, et il y aurait un échange d'obscénités, tous les tabous du langage étant alors suspendus (*ibid.*), ce qui montre qu'il s'agit de rites violateurs. Alors que dans ce groupe les femmes versent de l'eau sur les restes exhumés, « pour les éteindre », dans le clan Malouleké les restes sont incinérés, ce qui montre que l'idée que la pluie est empêchée par l'état sec et chaud des ossements impurs est une rationna-

lisation, faite par certains groupes, d'une pratique plus générale, associant la pluie à la manipulation de ces restes. Les femmes rassemblent les os des enfants mort-nés, ou morts tout de suite après la naissance, y joignent leurs vieux chiffons (probablement menstruels) et brûlent le tout à un carrefour, en chantant des chants impurs et en disant : « C'est un grand jour. Il n'y a plus rien de défendu. Si on défend quelque chose, ce sera une insulte faite à la pluie (*ibid.*, p. 254, n. 1) ; le comportement violateur trouve ainsi une motivation originale. Comment expliquer, demande Junod, la relation établie entre la naissance anormale d'êtres humains et la chute de la pluie (p. 255) Elle s'explique par la magie de l'impureté, mise en action afin d'obtenir le but désiré ; et cela est confirmé par un autre rite décrit dans les mêmes pages et qui consiste en une pêche collective aux barbots dans de petits lacs où pourrissent des cadavres d'ennemis tués à la guerre, ce qui rend ces lieux sacrés (p. 278). Dans ce cas le recours à l'impureté ne s'entoure d'aucune rationalisation.

Chez les Akan du Ghana, le rite de pluie, dont est responsable la reine-mère, se déroule lors de la fête annuelle de *Apo* : à Wankyi deux belles jeunes filles nues et poudrées d'or sont portées à travers les rues de la ville par deux vigoureux jeunes hommes qui se les jettent en travers de l'épaule. Les assistants, massés des deux côtés de la rue, touchent le sexe des filles, dont le pubis est entouré par quatre cercles dorés, « afin d'assurer des pluies abondantes et la fertilité des moissons, des humains et des animaux pour l'année qui vient » (MEYEROWITZ, 1951, p. 162). Particulièrement intéressant est le rituel de pluie des Anyanja du Nyassaland, pour les diverses étapes et rationalisations qu'il présente. Il commence par des aspersion de farine que fait le chef des rain-makers ; seuls des vieillards sont présents et les femmes en règles doivent s'abstenir d'y assister. En tenant compte du rite qui va suivre, ce rite apparaît comme pur. Dans un second temps, par contre, le médecin met une médecine dans un pot et fait venir une femme stérile ou en règles pour y verser de l'eau. Rite violateur, mais expliqué par la magie sympathique : la femme est choisie « à cause de son flux continuuel d'humidité » (ce qui indique qu'il s'agit surtout de la femme ayant ses menstrues) ; avant de verser l'eau elle enlève son vêtement, acte également violateur, mais attribué à la nécessité de « ne pas arrêter le flot de la pluie ». Si ceci reste inefficace, un witchfinder (antisorcier) convoque ses collègues et ils dansent pendant plusieurs jours, en agitant des queues d'animaux qui contiennent, dans leurs parties creuses, une médecine en partie composée d'os humains pulvérisés, jusqu'à ce qu'ils aient découvert le sorcier qui retient la pluie, et sa médecine, dans laquelle se trouvent les mêmes ingrédients humains. Le coupable est tué (HODGSON, 1931, pp. 266-267). Ce troisième rite est aussi violateur, puisqu'il exige une médecine de mort ; rite de sorcellerie, mais qui est effectué dans le contexte de la lutte contre les sorciers. La mise à mort du présumé coupable prend la place d'un sacrifice. Il y a d'autres cas, mais moins marqués, où la femme en règles joue un rôle dans les rites de pluie. Chez les Bushmen du Kalahari, on montre à la jeune fille pubère les plantes alimentaires et on simule une averse ; grâce, à cela elle sera toujours approvisionnée en eau potable (SILBERBAUER, 1963, pp. 12-24). Chez les Nyoro, quand la femme d'un rain-maker a ses règles et que le roi envoie dire à ce dernier de faire la pluie, il s'adresse à elle en lui disant : « Tu es ma bénédiction », avant de se retirer en brousse pour y dormir seul pendant deux nuits, se préparant à son travail (ROSCOE, 1923 a, p. 32). Noter aussi, du point de vue de l'impureté,

la situation du *lamutyiri*, le faiseur de pluie de Dalo (Cercle de Tougan, Haute-Volta), dont on dit qu'il est « attrapé », « ligoté », incapable de récuser son titre, appelé « tas d'ordures », et dont la charge fait un personnage sacré à son corps défendant. L'auteur écrit qu'il est énormément « chaud » et chargé au sens où l'on parle de la charge d'une batterie... « Il est de tous les hommes celui par qui passe au premier chef la communication avec Dieu. » Des tabous extrêmement lourds pèsent sur lui, mettant en évidence son caractère exceptionnel, solitaire, coupé du quotidien et dangereux (F. HÉRITIER-IZARD, 1973, pp. 121-138).

Les coutumes et les interdits des faiseurs de pluie du Soudan nilotique, observés par les Seligman (1932, pp. 468-492), sont autant d'indications du caractère violateur qui leur est attribué. Un maître de la pluie ne doit pas voir le sang et doit s'efforcer de l'éviter, et ne va pas aux funérailles. Si une femme, blessée par son mari, se réfugie auprès de lui et lui saisit la jambe, il s'écriera « qu'elle l'a tué » et le mari devra lui payer une compensation pour la vue du sang (Beli). C'est une manière symbolique de dire que la vue du sang met le faiseur de pluie en danger. Cependant, chez ce même peuple, c'est le faiseur de pluie qui sacrifie une poule et qui, si ce premier rite n'a pas donné de résultats, le répétera sur la tombe de sa mère, où il garde d'autres pierres de pluie et ses outils. Il demande que la pluie ne laisse pas sécher le sang, mais vienne le laver. Quand il se choisit un enfant pour successeur, avant de mourir, il lui mord le petit doigt assez fort pour faire couler le sang. Après sa mort, un de ses vieux parents fait asseoir l'apprenti, nu, devant les pierres, mises dans un pot, et le oint d'huile. Finalement l'enfant porte le pot dans la hutte *en s'abritant les yeux* (souligné par nous, car cela indique le caractère dangereux prêté à ces pierres, sans doute à cause du sang dont elles sont ointes). Ce caractère dangereux s'exprime aussi dans l'affirmation que, en général, il est préférable de laisser le travail de la pluie aux vieillards, car le chasseur qui l'entreprendrait raterait sa cible : autre manière de dire qu'il comporte un danger de sang, qui doit être évité surtout par ceux que la chasse met en danger. Les vieillards, comme on le sait, sont aussi moins sensibles aux dangers de sang parce qu'ils n'ont plus de fonctions sexuelles. Chez les Madi, en effet, le contact avec les pierres de pluie doit être évité autant que possible : elles ne sont sans danger que pour de jeunes garçons ou pour des vieillards ; on dit que les adultes qui les toucheraient seraient affectés dans leurs relations avec les femmes... Chez les Bongo, la personne du rain-maker est sacrée. Personne ne doit le frapper, ou toucher à ses « mouches », comme il appelle ses aides, car l'une ou l'autre de ces actions entraînerait une maladie mortelle. On prête serment sur ses pierres de pluie, et sa maison est un lieu de refuge. Un faiseur de pluie doit observer divers tabous ; il ne doit pas avoir des relations fréquentes avec des femmes, ne doit pas manger certains aliments, et ne doit pas porter une épée aiguisée mais seulement une épée émoussée. Nous voyons là les signes de la « non-violence ». À sa mort, il ne sera pas enterré par ses proches. Ceux-ci s'en vont après avoir oint et lavé son corps. Il est enterré par les autres faiseurs de pluie, et sa tombe doit être près de celle de sa mère. C'est aussi près du tombeau de sa mère que se trouve le pot contenant l'huile dont, de son vivant, il s'oignait le corps sous une hutte miniature. Après sa mort, les rain-makers frappaient un tambour spécial, soufflaient dans leurs cornes sacrées et festoyaient. Les jeunes devaient se tenir à distance. Les gens ne doivent pas porter le deuil d'un faiseur de pluie. Chez les Dinka et les Shilluk les faiseurs de pluie pouvaient être considérés

comme des « rois divins », au sens frazerien, et étaient mis à mort, souvent sur leur demande, quand ils devenaient trop vieux (pp. 23, 197-198) ou s'ils ne parvenaient pas à obtenir de résultats (p. 239 sq.). Parfois les ossements de maîtres de la pluie particulièrement renommés étaient rituellement exhumés (pp. 24, 328-329, 345, 358), ce qui nous ramène à d'autres exhumations rituelles pour la pluie citées ci-dessous.

Deux formes distinctes d'instrumentalisation magique de l'impureté se voient dans des rites de pluie du Waddai, étudiés par M.-J. Tubiana, dont certains comportent le sacrifice de bêtes gravides, comme ceux exécutés sur des chamelles pleines par le roi des Kobé et celui des Kapka (1964 p. 35-48, 83-4), ainsi que de brebis et de chèvres gravides chez d'autres groupes Zaghawa. Elle signale également l'immolation d'une vache grise pleine qui se serait pratiquée chez les Bydeiat Bilia jusqu'à 1930. (Rappelons que le sacrifice d'une vache pleine était aussi effectué par le roi swazi et sa mère, lors du rite symboliquement incestueux dans la hutte de pluie. Cf. L. M. 1973 c, p. 104-105.) D'autre part, dans un document relatif aux anciens rois du Waddai, M.-J. Tubiana a relevé deux cas où l'exhumation du corps d'un prince, retrouvé intact, par le roi son frère, et son transport dans un autre lieu à dos de chameau auraient été effectués pour provoquer la pluie (1960, pp. 70-71). Également inspiré de l'exhumation est le rite des vieilles femmes kabyles de la région des Beni Merahba : elles fouissent avec leurs ongles la terre du tumulus géant de l'ancien cimetière tribal, pour en extraire les os qui affleurent et les exposer au soleil. Puis, debout, les cheveux dénoués (comme cela est fréquent quand les femmes demandent la pluie), elles font la prière orthodoxe, mais en tournant le dos à la Mecque. Chez les Iglaiwen de la région de la Soummam, les descendants du saint protecteur vont à l'aube traîner le lourd coffrage de bois qui recouvre sa tombe, devant la porte du sanctuaire, où ils le laissent toute une journée exposé aux rayons du soleil. Au soir, les nuages obscurcissent le soleil et la pluie tombe (SERVIER, 1962, pp. 173-179). Cet auteur cite des exemples où l'on voit un vieil homme offrir sa vie en sacrifice afin d'obtenir la pluie. Au village de Tensa, chez les Iflissen, la tradition rapporte qu'un vase en métal précieux, enveloppé dans la peau d'un bouc noir, était déposé sur la tombe d'un des anciens fondateurs du sanctuaire, l'ancêtre Ushihk. Lorsque au printemps la sécheresse menaçait, un de ses descendants allait nuitamment, les yeux fermés, prendre le vase d'Ushihk qu'il ne pouvait voir sans risquer de mourir ou de devenir aveugle. Il lui ôtait l'enveloppement en peau de bouc, puis se rendait dans un hameau voisin pour le remplir de l'eau d'une certaine source et, les yeux toujours fermés, allait dans un autre sanctuaire, celui du frère d'Ushihk, mort assassiné. Arrivé là, il posait le vase sur la tombe et pouvait finalement ouvrir les yeux pour contempler le talisman. Il restait ainsi immobile dans la pénombre du sanctuaire ; avant la septième nuit, un chacal entra, renversant le vase dont l'eau ruisselait sur la tombe, et la pluie tombait. Le vieillard retournait au sanctuaire d'Ushihk, enveloppait le vase dans la peau de boue et mourait, tandis que tombait la pluie enfin obtenue (SERVIER, p. 192).

Un aspect constant des rites de pluie est le rapport avec la couleur noire. Le roi des Nama du Nigeria reçoit à son intronisation une robe noire comme symbole de son office et moyen magique du *rain-making* (MEEK, 1931 b, p. 561). À Marwick qui demandait pourquoi le bœuf sacrifié à l'*Incwala* était noir, les Swazi répondirent en évoquant les fonctions de faiseurs de pluie du

roi et de sa mère (B. A. MARWICK, 1966, p. 193). Chez les Diola de la basse Casamance, les sacrifices qui ont lieu pendant l'hivernage, quand on peut espérer la pluie, consistent en bœufs, chèvres et poulets noirs comme les nuages gonflés d'eau (GIRARD, 1969, p. 122). Le roi est entouré d'un groupe de femmes vêtues d'un pagne noir et coiffées d'un foulard noir, couleur de la pluie, qui se tiennent torse nu autour du fétiche (p. 124). « Comme c'est d'ordinaire une bête noire que l'on tue durant la cérémonie du *rain-making*, le noir évoque les nuages noirs, porteurs de pluie, que l'on désire », écrit E. SMITH (1952, p. 24). Un tel souci imitatif est parfois poussé très loin. Chez les Bambara, les taureaux tachetés de noir et de blanc, dits « taureaux du ciel empyrée », sont recherchés pour la pluie parce que leur robe rappelle le moutonnement des nuages... Les taureaux à robe blanche tachetée de noir favorisent la formation d'alto-cumulus, les noirs la formation des nimbus (DIETERLEN et CISSÉ, 1972, pp. 37, 287). Les paysans de Kabylie disent que « le ciel d'orage est comme une étoffe noire déchirée par les éclairs » (SERVIER, 1962, pp. 368-369). Il faut cependant observer que le choix d'animaux et de vêtements de cette couleur n'est pas exclusivement réservé à l'art de la pluie. Il suffit de penser aux vêtements noirs de certains rois, du *Mugabe* des Imenti par exemple, et de certains sorciers. « Pour ses actes mystérieux un sorcier emploie un tissu noir » (LEIB, 1917, p. 77, Madagascar). En réalité, le noir est la couleur de la violation de tabou, étant la couleur que prend le sang quand il n'est pas immédiatement nettoyé, la couleur de la souillure sanglante. Il suffit de penser au terme de noircissement (*blackening*) employé pour l'onction sanglante des sièges du roi des Ashanti. Le noir est la couleur des caillots de sang, du sang quand il se coagule (Turner, 1967, p. 89). Cf. Labouret et Travelé sur la couleur brune du sang coagulé, en opposition au sang liquide, le même terme, *bassi*, indiquant au Soudan la couleur brune, l'amulette arrosée du sang du sacrifice, et par extension le remède (1927, p. 478). « Si le cœur d'une bête bien saignée – cabri, poulet, etc. – est rouge, il noircit lorsqu'elle se défend ou est longue à mourir, le sang s'écoulant mal et se coagulant » (JAULIN, 1971, p. 178). « Le noir, écrit G. Nicolas, s'oppose au blanc comme la marque du terrible » (1969, pp. 218-219). Dans leurs manœuvres rituelles, les faiseurs de pluie ont donc recours au symbolisme propre à leur magie violatrice, qu'ils expliquent, comme cela arrive souvent, dans les termes plus compréhensibles de la magie imitative, suggérés par la couleur effectivement noire des nuages gonflés de pluie. En effet, Schapera note qu'un vieillard tswana lui dit, en 1931 : « ... le taureau noir est un secret tribal ; quand les gens disent ' nous amenons au chef nu taureau noir ', ils veulent parler du corps (litt. la tête) d'un jeune garçon humain » (1971, pp. 102-104). En 1932, un autre informateur lui dit que dans les cérémonies du *rain-making* « le terme ' taureau noir ' était employé comme un euphémisme pour un sacrifice humain » (1971, p. 102). Plusieurs informateurs lui ont déclaré que le meurtre d'un petit garçon était effectivement encore en usage du temps d'un faiseur de pluie mort en 1925. L'enfant, surpris quand il était seul, était tué dans le plus grand secret et on remettait au faiseur de pluie des parties de son corps, dont la désignation varie d'après les informateurs. En 1934, l'un de ceux-ci reconnut que « jadis, le faiseur de pluie commençait par un sacrifice humain, tout comme aujourd'hui il commence par tuer une brebis » et ajoutait qu'il était possible que cela se fasse encore. Au cours de la même année, la disparition d'un jeune homme fut attribuée aux *rain-makers* (p. 104). Un autre ingrédient « puissant » employé dans le même but était le corps d'un enfant avorté (ou de préférence de jumeaux avortés) que

le *rain-maker* achetait à de vieilles femmes en mesure de l'approvisionner. Le corps était bridé, pulvérisé et gardé dans une petite corne (p. 49). Le faiseur de pluie lugbara offrait, par le passé, un être humain à l'Esprit Divin en lui demandant la pluie. Aujourd'hui il lui sacrifie une brebis. Il stoppait les épidémies et guérissait la stérilité. Il pouvait arrêter une querelle et même, avec d'autres de ses pairs, une guerre entre les sous-clans et il donnait le droit d'asile aux homicides et aux autres pécheurs (MIDDLETON, 1971, p. 196 sq.), privilèges indiquant la « non-violence. » À la vue de ces témoignages de sacrifices humains pour la pluie on peut faire l'hypothèse que certains rites soient substitutifs de sacrifices humains auxquels on aurait renoncé. Il en serait ainsi par exemple des deux jeunes filles nues portées à travers les rues de la ville chez les Akan, dont on dit que « elles sont offertes au Dieu ». Cette hypothèse permettrait d'interpréter un rite relevé par les Seligman chez les Bongo : lorsque les gens se rendaient chez le faiseur de pluie Surur lui offrir des cadeaux et le prier de faire son office, il gardait les présents et leur demandait de lui envoyer un jeune homme. Quand ce dernier se rendait auprès de lui, il l'oignait d'huile, lui attachait à la cheville un lacet de fibre qu'il avait plongé dans son pot d'eau, puis lui disait de rentrer chez lui sans parler à personne. Il devait aller tout droit à un point d'eau, y jeter le lacet, et retourner en silence à sa hutte. Le lendemain il pleuvait (pp. 468-469). L'attachement du lacet, l'onction d'huile, le silence imposé pourraient suggérer que ce garçon représente la jeune victime autrefois immolée. ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) Pour les nombreuses violations commises par le roi swazi lors de l'*Incwala*, v. L. M. 1973 c. ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Un autre cas où l'investiture du roi s'accompagne d'une décapitation est décrit par Delafosse, citant Fleuriot de l'Angle : « Au pays Agni, lorsque le chef reçoit l'investiture, il doit trancher la tête d'un chef de sa propre main ; les guerriers se passent de l'un à l'autre le trophée sanglant, et les adolescents en état de porter les armes choisissent cette occasion pour prendre rang parmi les hommes. À partir du jour où ils ont pris part à cette lugubre chaîne, ils peuvent assister aux conseils et boire le vin de palme de la main gauche » (1936, p. 123).

La décapitation n'est qu'une modalité particulière du sacrifice et de l'effusion de sang, qui semblent inévitables à l'intronisation d'un roi africain. Lors du couronnement du roi yoruba, à son entrée au palais on sacrifie divers animaux, plus un homme et une femme ; ces derniers seront enterrés au seuil de l'ouverture faite spécialement pour le passage du nouveau souverain, qui doit pénétrer dans la cour intérieure en marchant sur le sang des victimes et sur leurs tombes. Ces sacrifices, dit Johnson, sont toujours effectués lors du couronnement et de l'enterrement d'un roi ; non seulement ils lui donnent un pouvoir sur tout ce qui existe, mais ils le consacrent comme prêtre de la nation. Sa personne devient sacrée. Dorénavant, il lui sera interdit de sortir dans les rues pendant le jour et il ne pourra sortir que la nuit, au clair de lune, dans un incognito absolu (1956, pp. 43-46).

À la cour du roi du Bénin, le sang a un substitut symbolique, le corail, auquel on attache une grande valeur. Même les serviteurs personnels du roi en

portent un ou plusieurs colliers, leur nombre étant en rapport avec l'importance du personnage. Celui qui le perd ou se le laisse voler est condamné à mort. Quant au roi lui-même, dont la couleur est le rouge (la couleur du dieu Schango), il ploie littéralement sous le poids des ornements en corail : des colliers lui enserrant le cou et retombent sur sa poitrine, un gilet profusément orné du même matériau et pouvant peser plusieurs kilos lui recouvre le torse, les bras et les jambes sont parés de corail, et sa coiffure pareillement décorée doit lui être enlevée de temps en temps par un serviteur afin qu'il puisse prendre quelque repos, tel en était le poids. Mais cette profusion symbolique ne dispense malheureusement pas du recours au sang. Lors de la consécration annuelle des ornements cérémoniels, ceux-ci étaient amoncelés sur l'autel, devant lequel on faisait agenouiller un esclave. Le roi lui heurtait la tête avec l'épée, de sorte que le sang se répandait sur les parures. Les dignitaires du palais posaient les mains sur elles, cependant que le roi demandait aux perles de lui communiquer leur sagesse et de le protéger contre toute mauvaise influence. On exhortait la victime à transmettre ce message, puis on l'emmenait à l'écart et on lui tranchait la tête qu'on mettait aussitôt en contact avec les perles (PALAU MARTI, 1964, pp. 92-93, 186, 88). Le même auteur écrit, en citant une relation du P. Poirier, de 1874, au sujet de la royauté de l'ancien royaume de Porto-Novo, que lors des funérailles royales, les serviteurs des deux sexes, au nombre de six, sont sacrifiés dans la fosse creusée pour le roi défunt. « Les trois premières victimes, garrottées et agenouillées, reçoivent le coup fatal, et leurs têtes tombent sous le sabre fétiche d'Ogun. Les trois autres, étendues dans la fosse et la tête fixée au sol par une fourche fétiche, sont frappées à l'occiput. De ce sang chaud et fumant, sortant à flots par la bouche et par le nez des victimes, les deux bourreaux crépissent le fond et les parois de la fosse et reçoivent... des nattes et des étoffes qu'ils tendront sur cette couche de sang » (PALAU MARTI, p. 107). D'après le compte rendu d'un autre missionnaire, écrivant en 1797, lors de la mort du roi Agonglo du Dahomey, on avait sacrifié cent victimes humaines auxquelles la tête avait été coupée et dont le sang avait été recueilli pour pétrir la terre nécessaire pour faire un cercueil. Après trois jours et dix-huit lunes, trois cents victimes, hommes et femmes, sont sacrifiés, et avec leur sang on pétrit la terre nécessaire pour construire une case « semblable à un grand four » à l'intérieur de laquelle on déposera le crâne du roi défunt (*ibid.*, p. 126). Ce n'est là qu'un exemple du rôle assumé par le sang dans les rites des « Grandes Coutumes » célébrées autrefois au Dahomey, après la mort d'un roi et avant l'intronisation de son successeur, et dont le rituel principal, le plus sacré et le plus secret, consistait à « arroser les ancêtres du sang de victimes humaines ». V. au sujet des « Coutumes » C. COQUERY-VIDROVITCH (1964, pp. 696-716), qui montre les rapports entre leur développement et la traite d'esclaves, l'instrumentalisation par le colonialisme du caractère horrifiant des sacrifices humains, et l'étroit rapport de ceux-ci avec la notion de pouvoir royal. « Du jour où la monarchie s'est effondrée, elle a entraîné dans sa chute le rite fondamental, les sacrifices humains, sans même que l'administration française ait eu à sévir... preuve que leur destin était lié à celui du royaume d'Abomey » (p. 702-703). Il échappe à cette analyse socio-économique que dans les représentations mentales soutenant les rituels, l'« idée-force » est que le pouvoir sacré du roi et l'ensemble des coutumes qui l'entourent sont déterminés par le contact avec le sang.

De cet usage privilégié du sang, il existe des expressions bien plus bénignes, mais tout autant significatives : par exemple, la coutume bakitara de laver les enfants royaux dans le sang, de la tête aux pieds, dès leur âge le plus tendre, lors des sacrifices, alors que les adultes de l'entourage royal s'en mettaient sur la poitrine et que le trône en était arrosé. Les robes les plus précieuses du roi étaient celles décorées de la main de ses épouses de dessins géométriques faits avec leur propre sang. Souvent la confection d'une de ces robes, qui étaient en écorce, exigeait des mois de travail et une grande quantité de sang (ROSCOE, 1923 *a*, pp. 37, 90-91, 237). C'est le sang, pourrait-on dire, qui fait le roi. On en voit une confirmation dans le récit de M. J. Tubiana du sacrifice d'une bête pleine que doit effectuer le sultan des Zaghawa Kobé (Ouaddaï) afin d'être reconnu comme chef par ses sujets. Ce sacrifice (que l'auteur considère comme un rite de fécondité, alors qu'il s'agit d'un sacrifice impur, violateur) se fait traditionnellement au sommet d'une montagne. Les membres du clan du « chef » n'ont pas le droit de gravir la montagne, et encore moins de se rendre à l'endroit où la chamelle va être sacrifiée, car il suffirait que l'un d'eux trempât son pied dans le sang de l'animal pour qu'il ait le droit de se faire reconnaître comme sultan. Le roi, par contre, trempera dans le sang répandu le bout de ses pieds et de ses mains en mettant un peu de sang sur les ongles, et ses neveux utérins ayant participé à l'immolation feront de même (1964, p. 39. V. ci-dessus n. 9). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) D'autres cas d'actes choquants et violateurs ayant permis d'instaurer le pouvoir royal sont conservés par des contes ou des légendes ; ainsi l'on dit que les Mossi soumièrent la Haute-Volta en effrayant les gens par des « plaisanteries » telles que d'ouvrir le ventre des femmes enceintes pour savoir si elles auraient eu un garçon ou une fille, ou des jumeaux. Cette histoire est racontée aussi dans le Ouadaï. Même thème chez les Ovambo d'Afrique sud-orientale ; Baumann apprit à Coluquembe qu'autrefois on sacrifiait des fœtus et rappelle que dans le territoire bihe, également en Angola, des femmes étaient tuées pour extraire les fœtus de leur corps et en faire un onguent rendant le nouveau roi invulnérable (ZWERNEMAN, 1964, pp. 26-27). Le premier roi de Allada, ancienne royauté du Dahomey, Adjahuto, dont la mort pourrait remonter au début du XVI^e siècle, était « un monstre dont il est encore interdit de prononcer le nom ». Il tua un de ses parents à la suite d'une relation incestueuse avec sa femme. Le roi d'Abomey Agadja commit un sacrilège « qui dut sans doute effrayer les esprits religieux de son entourage » : il porta la guerre dans des lieux sacrés et massacra les sujets du royaume de son frère (LOMBARD, 1967, pp. 46-49). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Ce sacrifice aurait été conseillé au roi par un prédicateur itinérant musulman, qui lui aurait dit que seulement en sacrifiant ce qu'il aimait le plus il aurait pu éviter le désastre : c'était sa fille Enekpe, à laquelle il ne put faire part du choix terrible qui lui était imposé. Elle apprit le secret par un courtisan (selon d'autres versions elle avait entendu le *Mallam* le dire à son père) et se sacrifia volontairement dans ses plus beaux atours, entourée de ses esclaves, enterrée vivante pour qu'Igala puisse être sauvée. Le prédicateur prépara alors une puissante « médecine » qui, jetée dans les eaux du fleuve, provoqua une grande abondance de poissons. Les guerriers ennemis en mangèrent et cela les rendit très malades, de sorte que Ayagba eut vite fait de les mettre en déroute. On dit qu'il célébra la libération en sacrifiant deux

autres de ses enfants (CLIFFORD, 1936, pp. 396-399). D'autres versions ajoutent quelques détails : ayant entendu les paroles du *Mallam*, Inikpi, aussi noble qu'elle était belle, se rendit chez son père pour le prier de sauver son règne en la sacrifiant. On dit qu'elle dut y aller neuf fois avant qu'il n'y consentît. Une fosse fut alors creusée sur la place du marché et la princesse, parée de tous ses bijoux et ses « charmes », y descendit avec neuf esclaves. Levant la tête, elle demanda que l'on jetât la terre, ce qui fut rapidement fait. Chaque année, au terme de la fête de *Ocho*, le roi d'Igala se rend en cortège, accompagné par les masques royaux, à l'autel qui marque le tombeau d'Inikpi. Ayant présenté offrandes et sacrifices, il lui demande d'éloigner la sorcellerie et la malchance du royaume et de Idah, sa capitale, de sorte qu'il puisse régner sur un pays paisible et prospère. À la sortie du sanctuaire, il est rituellement acclamé (BOSTON, 1968, pp. 22-23).

Une référence de Meyerowitz sur les sacrifices royaux des Ashanti remonte au règne de Ansanman (1295-1325). Pour la fondation de la première ville, Tutena (actuellement Yefri), la reine-mère offrit sa fille, qui était albinos. Sur sa tombe fut planté le *gya dua kra* ou « arbre de feu », le figuier sacré ainsi nommé à cause de la pulpe rouge de ses fruits. Évocateur du sang et animé du *kra* sacré, cet arbre allait par la suite être planté au centre des villes, protégeant les tombes des sacrifiés et devait en temps de guerre être défendu jusqu'à la mort du dernier soldat (1951, pp. 26-27, 72). La ville fut appelée Bono Mansu, et c'est là également que fut sacrifiée, somptueusement vêtue et parée de bijoux en argent, une belle et jeune fille de la reine-mère, nièce du fondateur de la cité. Son corps, entièrement poudré d'or, fut enseveli près de la porte du palais royal. La tombe fut couverte d'une plaque de pierre contenant du minerai de fer que personne, sauf le roi lors de certaines cérémonies, ne devait toucher, sous peine de mort, et à côté fut planté le figuier sacré (pp. 186-187). À Akwamu, le neveu et la nièce du roi, auxquels il avait été dit qu'ils devaient mourir pour l'état, furent sacrifiés à la puberté et ensevelis l'un près de l'autre, cloués aux sièges, la tête couverte d'un pot de médecine et traversée de barres de fer. On planta un arbre sur leur tombeau et quand on constata qu'il poussait, on édifia la ville, la tombe devenant le centre du futur marché (p. 187). De telles tombes étant des lieux d'asile, la non-violence qui les entoure assure une immunité favorable aux contacts et aux échanges. Les fondateurs des villes kotoko emmuraient vivants leurs enfants dans la maçonnerie de l'enceinte de la cité, ou du palais princier, afin de la consolider (A. LEBEUF, 1969, pp. 67, 70, 71). ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Par exemple chez les Bakitara un jeune frère du roi, traité en *mock-king*, était tué au moment de l'intronisation du souverain pour « tromper la mort », et afin que le roi fût libéré de tout le mal qui pouvait s'attacher à sa personne (ROSCOE, 1923 a, p. 129-130). ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) Vansina écrit que les Bushong ont « deux écoles de pensée » : il y a parmi les sujets ceux qui pensent que le pouvoir du roi lui est inhérent, et ceux qui attribuent ce pouvoir aux charmes qu'il possède et à ses pratiques de sorcellerie. Les « croyants » considèrent le roi comme « sacré ». Il serait l'incarnation de Dieu sur terre, et toute fertilité découlerait directement de lui. Pour les sceptiques, l'autorité du roi provient de son pouvoir réel, le pouvoir

surnaturel étant acquis grâce à ses médecines. Les tenants de ces deux écoles s'accordent pour reconnaître sa force magique (1964, pp. 101-102). ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) En un certain sens, les cornes contenant les médecines sont l'essence de la sorcellerie, puisque l'auteur dit que les dirigeants des mouvements anti-sorciers demandent aux gens de « jeter leurs cornes », ce qui équivaut à leur demander d'abandonner les pratiques magiques (M. G. MARWICK, *ibid.*). ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Kuper relate qu'une femme swazi lui raconta qu'en visitant une exposition agricole à Johannesburg, elle sentit son cœur battre et ses membres s'affaiblir. Quelques hommes venaient en sa direction. Elle dit à son amie : « Allons-nous en ! Il y a ici quelqu'un de trop fort pour moi ! Je pense que ce doit être mon roi. » Plus tard, elle apprit qu'il s'agissait en effet de Sobhuza. Son amie n'en fut pas affectée, parce qu'elle était une Sotho et employait une autre médecine » (*ibid.*). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Au Darfour, au cours de festivités annuelles, lors du renouvellement des tambours, on leur offrait un jeune homme et une jeune fille (IRSTAM, *op. cit.*, p. 102). Les Lunda avaient un tambour royal couvert de peau humaine (p. 103). Au Ruanda, le roi à son accession au trône frappe sur un des quatre tambours sacrés. Le peuple ne doit jamais plus revoir cet instrument qui est oint de sang à chaque renouvellement de la peau dont il est tendu (p. 105). ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) Les dignitaires des rois des Morwa croient qu'un regard jeté sur cette épée sacrée les confirmera dans leurs charges (MEEK, 1931 *b*, II, p. 117). V. aussi au Nigéria la lance magique que le roi des Kam brandissait pendant la guerre en disant : « Si j'ai fait du mal à ces gens, qu'ils me vainquent, mais si je ne leur ai fait aucun mal, que leur attaque soit vaine. » Il plantait alors la lance dans le sol, et on croyait que les flèches seraient détournées ou brisées avant d'atteindre leur objectif. Le chef seul pouvait toucher cette épée (MEEK, 1931 *b*, II, p. 541). Les épées royales n'ont pas toujours un rôle uniquement militaire. Le chef dinka guérit les malades en agitant sur eux une de ses épées (SELIGMAN and SELIGMAN, 1932, p. 196). Le chef ashanti, successeur des rois, a le droit de lancer son épée dans les plaies d'un mendiant qui traverse sa route, quand il sort à cheval le matin, acte qui symboliserait son pouvoir de guérisseur (MEYEROWITZ, 1958, p. 106, n. 1). À Madagascar, quand un homme de haut rang est accusé d'un crime, le roi envoie une épée en argent, avec son nom inscrit sur la lame qui sera plantée devant la porte de l'accusé. Tant que l'épée appelée « Celle qui hait le mensonge » reste ainsi fixée, aucun habitant de la maison ne peut en sortir (SIBREE, 1892, p. 221). Sur les épées, attributs des chefs en Afrique, v. LAGERCRANTZ, 1944, pp. 133-134. ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Les différents thèmes de la violation de tabou entourent les sièges sacrés des Ashanti. Un auteur écrit que le « noircissement » est exécuté avec du jaune d'œuf et de la suie, mais que le siège est ensuite arrosé du sang d'un mouton tué pour l'occasion... On verse le sang, des caillots de sang, la graisse ou les boyaux du sacrifice sur le siège lors de toutes les fêtes religieuses... Il est défendu aux femmes en règles et aux circoncis de s'en approcher, les guerriers et leurs parents étant également exclus. Par le passé, si une femme en règles s'en approchait, il fallait sacrifier un grand criminel « pour apaiser les anciens dieux si outrageusement offensés ». Les gardiens des sièges jouissaient de certains privilèges et ne pouvaient subir l'exécution capitale quel que fût leur crime ; ils avaient le droit d'intercéder en faveur des condamnés à mort. Le porteur de la chaise, habillé de blanc, est « plein de la force et du soutien des morts royaux et sa présence rassure le chef » ; il transmet cette force au chef quand il en a besoin. À la mort de certains chefs, le plus important des « sièges noircis » se trouvant dans la « maison des sièges », est pris et caché par les gardiens... et n'est rendu qu'après l'enterrement. Pendant le temps où ils sont en possession du siège, les gardiens peuvent s'emparer à volonté d'animaux vivants et de volailles. Ils ont licence de chanter des chants insultants, de se moquer (abuse) des membres du lignage royal, et même de les attaquer s'ils les rencontrent... Cette coutume de caractère général est expliquée en termes particuliers : « Du moment qu'ils sont en possession du siège le plus important, ils ont l'appui du plus grand ancêtre et l'autorité est entre leurs mains, puisque personne ne peut être intronisé en l'absence du siège » (SARPONG ; 1967, pp. 37-57). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) [Voir ci-dessous n. 46.](#) ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) D'après J. Girard, l'origine de la fonction royale dans la ville d'Ossouye et en général chez les Diola de la basse Casamance, doit être vue dans la nécessité de trouver un desservant pour le culte des fétiches, jugé très dangereux par ceux qui se considèrent de même lignage qu'eux. On aurait profité de l'arrivée d'étrangers, contraints par la guerre à quitter leur territoire, pour leur imposer, en contrepartie de l'hospitalité accordée, l'obligation de fournir aux fétiches locaux l'indispensable prêtre du culte (1969, pp. 33-34). Celui-ci, le *dilambaj*, devant vivre entouré de tabous, devenait le prisonnier de ses fonctions, qui lui étaient parfois imposées de force. Girard cite le cas de l'actuel roi d'Énampore, choisi par les anciens contre sa propre volonté, alors qu'il désirait se convertir à l'Islam. « On le revêtit de force du costume sacré, pendant que sa famille pleurait... » (p. 117). Il mentionne aussi le cas d'un berger capturé en brousse, initié et intronisé roi (p. 36). Parfois, la tâche de desservant de certain fétiche apparaît trop risquée, et l'homme désigné s'enfuit avant l'intronisation (p. 61). Girard conclut que « cet humble esclave, à l'origine substitué aux propriétaires du sol comme bouc émissaire des vengeances surnaturelles et humaines, accablé sous le poids de son *mana*, s'est émancipé au cours des temps jusqu'à devenir aujourd'hui chef charismatique, maître supérieur des fétiches d'intérêt général, et en particulier de ceux de la forge » (p. 25).

Des témoignages semblables sont apportés par Thomas, concernant la même région. En juillet 1964, dans le village de Haer, on intronisa presque de force Samba Diatta, qui avait été pressenti plusieurs fois, mais avait toujours refusé la fonction de *ayih* (roi, ou plutôt grand prêtre). Sous prétexte de libation, il fut entraîné par les vieillards dans la forêt, de nuit, et fut contraint d'accepter. On lui expliqua alors tous les secrets de la royauté, et qu'il devait sacrifier à tous les sanctuaires. Dès lors, la case de Samba fut interdite aux femmes en règles ; on recommanda d'autre part aux femmes non seulement de ne pas courtiser le roi, mais de dire quand elles avaient les menstrues, afin qu'il n'entrât pas dans leur case, même si c'était celle de ses propres frères ; de même, il fut enjoint à sa femme de ne pas le tromper, sous peine de mort. Un des rois présents dit : « Samba est là. Il est notre *ayih*. Ne touchez à rien de ce qui se trouve dans sa case ; ne dérobez rien de ce qui lui appartient, sinon les *boekin* (les fétiches) se vengeraient cruellement... Parce qu'il est notre *ayih*, il peut entrer dans toutes les maisons et demander à boire et à manger » (THOMAS, 1967, p. 84-85). Chez le roi des Flup à Senez, toujours en basse Casamance, seuls les initiés peuvent franchir la porte de ses appartements, à condition de se faire annoncer par les cris d'usage. Quant aux femmes il leur est absolument interdit de pénétrer dans cette enceinte, sauf pour l'épouse du roi venant partager sa couche, ou pour sa mère qui doit, pour pénétrer chez son fils, revêtir des habits d'homme. Le roi, caché dans une petite case et dont les bras seuls sortent par une minuscule fenêtre, trace une onction sur la nuque de chaque initié avec un mélange du sang du taureau sacrifié le matin même et d'huile de palme. Il est interdit de toucher à cette onction et le roi ne doit pas être vu (THOMAS, 1966, p. 13-17. Pour la royauté diola en général, v. le même, 1959).

La situation des « rois », du Sénégal n'est donc pas éloignée de celle qui était observée au début du siècle au Nigeria du Sud, Cf. avec la condition du vieux chef d'Etatin, sur la Cross River, disant à Partridge : « J'ai été enfermé pendant dix ans. Ils me gardent ici pour veiller sur le, *jujus* et effectuer les cérémonies... Je fais venir le gibier au chasseur, je rends abondante la récolte d'ignames... je fais venir la pluie... Si je quittais la concession, je mourrais dès mon retour à cette hutte » (1905, p. 201). ([Retour à l'appel de note 22](#))

(Note 23) Les Kwotto disent qu'il est enterré sous un tas d'ordures, parce qu'il ne pouvait s'attendre à être honoré, après sa mort autant qu'il l'avait été de son vivant. Devant la mort, le plus élevé est l'égal du plus humble. Il va de soi que cette interprétation moralisante est la rationalisation d'une coutume imposée par la notion de l'impureté du roi, assimilé aux ordures. ([Retour à l'appel de note 23](#))

(Note 24) L'impureté qui caractérise les rois offre aussi l'explication de leur apparentement avec les jumeaux. Paulme a noté la similitude entre le défilé suivant la naissance des jumeaux et l'intronisation du *Hogon*, et le fait que celui-ci et ceux-là portent le même bonnet pointu (1910 a, pp. 205, 451-457). Chez les Banyamwezi les jumeaux sont traités, dès leur naissance, « comme des rois ». Pour la circonstance, le roi et la reine doivent céder à leurs parents les insignes royaux et le tambour royal qui sert à accompagner

les danses (Bosch, 1930, p. 223). Chez les Sukuma du Tanganyika, le roi doit être averti tout de suite d'une naissance de jumeaux ; dans ce cas, comme dans celui d'une présentation par les pieds, on frappe le tambour des ancêtres et tous les objets du culte ancestral sont sortis et marqués de blanc. Puis le roi et la reine se voient présenter les enfants qu'ils soulèvent de terre deux ou trois fois. Ils s'enferment ensuite dans une hutte que la parenté des jumeaux doit prendre de force (CORY, 1951, p. 55 sq). Chez les Ba-Kuba du Congo, les jumeaux sont les porte-parole du roi et les messagers du trône ; parfois l'un d'eux a cette charge et se fait aider par tous les autres jumeaux de la capitale. Vansina explique ce fait en disant que « étant censés être des manifestations spéciales du pouvoir de fécondité du chef, ils ont un lien spécial avec la royauté », (1964, p. 159, n. 10, p. 150). La reine-mère de l'état de Akyem-Abuakwa invite tous les jumeaux et leurs parents à une grande fête spéciale et les nourrit rituellement (MEYEROWITZ, 1951, p. 52). Chez les Ashanti, écrit Rattray (1923, p. 99), les jumeaux, s'ils sont du même sexe, appartiennent de droit au chef : les filles sont ses femmes potentielles, les garçons seront chargés de porter les queues d'éléphant à la cour. Aussitôt que possible après leur naissance ils doivent lui être présentés : ils sont portés à la cour dans un bassin en cuivre. Chez les Bamoun du Cameroun, tous les jumeaux à leur naissance devaient toujours être amenés au palais du roi où ils servaient leur vie durant. Ils avaient de naissance le titre de *mzi* comme les enfants du monarque et étaient pareillement installés sur une terre pour devenir chefs de lignage une fois arrivés à l'âge adulte. Cet usage se modifia vers la moitié du 18^e siècle quand, à la suite des victoires remportées par les Bamoun, les jumeaux furent remplacés par les captifs (TARDITS, 1973, p. 46). De même, à Bali, au temps des rois, tous les jumeaux et les triplets étaient pris dans la résidence du Raja, pour devenir ses esclaves, et ils restaient en son pouvoir pendant toute leur vie. Quand ils étaient de sexe différent, ils pouvaient être dédiés à un prince qui les faisait éduquer (BELO, 1935, p. 512). L'assimilation des jumeaux aux rois se traduit aussi par des réactions d'incompatibilité. Chez les Banyamwezi, si des jumeaux naissent au roi, ils ne doivent jamais paraître devant leur père, car ils représentent un danger pour le trône, et sont condamnés à l'exil à vie. Par contre, les veaux jumeaux deviennent automatiquement propriété du souverain (BOSCH, 1930, p. 467). Chez les Bakitara les triplets, qui sont considérés comme funestes au point que la mère, les parents de celle-ci et les enfants étaient tués sur ordre royal, le père avait les yeux arrachés pour éviter qu'il ne les lève sur le roi (ROSCOË, 1923 a, p. 257). Chez les Kwakiutl, à la réunion qui avait lieu trois jours après la naissance de jumeaux, la tribu disait à un homme du commun, et non à un chef, de parler, parce que « les chefs ont peur des parents de jumeaux, car personne ne réussit en quoi que ce soit si les parents des jumeaux leur veulent du mal, (BOAS, 1921, I, p. 689). L'incompatibilité s'explique ainsi : un jumeau – affirme le roi des Shabès – ne peut pas devenir roi, parce qu'il arriverait à cumuler trop de puissance (celle du jumeau et celle du roi) (Palau Marti, 1964, p. 157).

Étant donné cet ensemble de rapports, positifs et négatifs, reliant les jumeaux aux rois et aux chefs, on est quelque peu surpris qu'Adler s'exclame « Les jumeaux sont rois », comme si la découverte de cet apparemment chez les Moundang du Tchad était pour lui un phénomène sans précédent. Chez ce peuple les jumeaux sont dits être comme les rois, on les appelle *go*, qui signifie « chef » et le roi est tenu de s'occuper personnellement des rites qui les concernent car, dit-on avec insistance, « un roi n'est pas au-dessus des

jumeaux », (1973, p. 183). L'auteur se demande ce que signifie cette phrase obscure et, ayant essayé plusieurs hypothèses, en trouve une qui lui paraît « décisive », : roi et jumeaux ont en commun « la vie brève », locution empruntée à la mélomanie de Lévi-Strauss. Il ne saisit pas que le peu de longévité qu'il présuppose à l'un et aux autres, leur vulnérabilité commune et leur ambivalence, les forces « fécondantes », dont ils participent, sont autant de manifestations de l'impureté qui est inhérente aux jumeaux par leur naissance et qui investit le roi à cause des rites qu'il effectue et de la force magique qui est la sienne, Cette impureté commune les fait considérer comme étant de même nature, doués des mêmes propriétés (ce qui, étant donné la disparité des conditions sociales, fait que les jumeaux « appartiennent » au chef) : rois ou chefs, et jumeaux, sont également dangereux, magiquement efficaces et ambivalents. Un exemple montre qu'ils subissent parfois le même traitement. On a vu que les jumeaux sont exposés au soleil pour faire venir la pluie ; de même chez les Tswana « s'il n'y a pas de pluie, les hommes ; prennent le chef et le mettent à la chaleur du soleil pendant la journée. Lorsqu'ils viennent ensuite le chercher, il secoue la tête, et la pluie vient dans la nuit » (SCHAPER, 1971, p. 102). L'information n'est pas confirmée mais étant spontanée elle est digne d'être notée, dit l'auteur ; la similitude avec les rites des jumeaux nous paraît en valider l'authenticité. ([Retour à l'appel de note 24](#))

(Note 25) Ce qui est à l'opposé de l'attitude des Lozi, par exemple, chez lesquels le chef est appelé *Mushemi*, « parent de chacun » ; ses sujets chantent ses louanges en l'appelant « mon père » et « ma mère » (GLUCKMAN, 1951, p. 21). V. aussi ci-dessous n. 40. Chez les Bushong « à son intronisation, il (le roi) doit renoncer aux liens de sang avec son clan, son père et sa mère ». Les Bushong disent de lui : ' Il est seul au monde, en dehors de la société ' (VANSINA, 1954, p. 909). Les Nyanga de Kivu affirment également que le chef n'a pas de clan (de HEUSCH, 1958, p. 106, citant Biebuyck). ([Retour à l'appel de note 25](#))

(Note 26) Le caractère d'impureté affectant les rois rend compte de deux croyances relatives à la royauté qui eurent cours en Europe, en particulier en France et en Allemagne, à partir du XIII^e siècle, et qui se trouvent associées dans un grand nombre de récits de l'époque. L'une est la croyance au « signe royal », dont Marc Bloch dit qu'elle a été « une des plus vivaces superstitions du Moyen Âge » (1962, p. 246). Les rois, tenus pour surnaturels, étaient représentés comme marqués sur leur corps d'un signe mystérieux, révélateur de leur dignité. Cette marque, qui était considérée comme un signe de reconnaissance des êtres de sang royal et comme le gage d'un avenir promis au trône, est « une tache sur la peau, un nævus, en forme de croix, que l'enfant porte presque toujours sur l'épaule droite, beaucoup plus rarement sur la poitrine. Elle est d'ordinaire de couleur rouge « tant vermeille que n'est rose en été », exceptionnellement blanche. L'antiquité hellénique connut aussi cette marque de noblesse, qui à Sparte avait la forme d'un fer de lance. Dans l'histoire de la monarchie française, la croix devint ensuite la fleur de lys.

Or l'ethnologie nous a montré que les « envies » (la marque royale étant généralement un angiome, « l'angiome des rois ») sont tenues pour des

marques de sang (nous avons vu, au chap. II, n. 10, que les femmes Ipili les rachètent en se mutilant un doigt) ; et de même la croix royale était appelée en Italie « croce di sangue » (Andrea Barberino cité par M. Bloch) ; elle dénote par conséquent le caractère « d'hommes de sang », des rois ; et la même marque de sang fait reconnaître les sorcières.

La seconde croyance, également relatée par Marc Bloch, concerne le respect que manifesterait le lion envers le sang des rois. L'auteur rappelle que, d'après le Frère François, haranguant le doge de Venise, Édouard VII aurait accepté de reconnaître Philippe de Valois comme roi des Français si ce prince s'était exposé à des lions affamés et était sorti indemne de leurs griffes. Car, disait-on, « jamais un lion ne blesse un vrai roi » (pp. 257-258). Or cette croyance que Bloch trouvait « tout artificielle en son principe, et qu'il considérait n'avoir été, à l'origine, « qu'une simple rêverie d'érudits et de littérateurs » a, elle aussi, des racines ethnologiques. Ainsi, les descendants du célèbre Sundjata, fondateur de l'empire du Mali au XIII^e siècle, n'ont rien à craindre du lion, le fauve fuit à leur approche. S'il est surpris par un prince alors qu'il dévore une antilope, il lui en laissera une partie. Il respecte le gibier du *mansanringoulou* (le prince) et n'y touche pas. Un vrai lion ne s'attaque pas au bétail, là où un prince est présent (P. SMITH, 1965, pp. 269-270). Plus que cet exemple – qui pourrait être un cas particulier d'origine totémique, car le lion était l'interdit de Sundjata, il lui est assimilé, ses descendants sont dits « de la lignée du lion », et peuvent se transformer en ce fauve, ou encore pourrait être dû à une simple analogie entre souverain et roi des animaux – est probante la croyance que le lion ne s'attaque pas aux femmes.

Le Père J.-B. LABAT écrivait, au sujet du lion d'Afrique du Nord (1728, II, pp. 22-23) : « Il attaque indifféremment tout ce qu'il rencontre. Il n'y a que les femmes qui ne sont pas de son goût ; en quelque état qu'il soit il les laisse en repos, il les fuit, il les a en horreur ; il oublie en leur présence sa force, sa fierté, sa férocité, sa cruauté ; il fuit pour s'éloigner d'elles, ce qui ne luy arrive jamais, c'est-à-dire qu'il s'enfuit & leur abandonne le champ de bataille. J'ay ouy dire au fameux voyageur Paul Lucas, qu'étant à la Momette près de Tunis, on l'assura & il en fut ensuite le témoin oculaire, que les femmes du pays les poursuivoient à coups de pierres et de bâtons, pour les contraindre à lâcher les animaux qu'ils emportoient ; ils aiment mieux se priver de leurs proyes que de soutenir la présence d'une femme. Est-ce par respect pour le sexe ou pour quelque cause naturelle ? Les anciens Philosophes décideront sans peine la question, en disant que c'est quelque qualité occulte ou une antipathie naturelle et nous serons autant instruits que s'ils n'avoient rien dit. »

Cette « qualité occulte », inspirant une si forte « antipathie naturelle », qu'elle fait même fuir les lions, est l'impureté féminine, ce qui est d'ailleurs confirmé par les cas semblables concernant d'autres animaux. Les Lapons disent que les femmes éloignent les ours en leur montrant leur sexe (Collinder, 1949, p. 151 ; Manker, 1951, p. 235). Les chasseurs bozo revêtent les pagnes de leurs femmes et prononcent leurs noms pour faire fuir les éléphants dans la direction voulue (Ligers, 1960, p. 99). Si les rois sont censés, comme les femmes, être épargnés par les lions, c'est parce qu'ils sont associés à celles-ci dans une impureté commune, dont la nature est sanglante, et c'est pour la même raison qu'une représentation collective les caractérise par une marque de sang. Ainsi, deux croyances historiques qui paraissaient indépendantes

révèlent à l'analyse ethnologique une origine commune. ([Retour à l'appel de note 26](#))

(**Note 27**) « Moro Naha », Comité du film ethnographique de l'*Ifan*, ROUCH et ZAHAN, 1957. ([Retour à l'appel de note 27](#))

(**Note 28**) MEEK (1931 *a*, p. 125) dit que le roi des Jukun est le seul, parmi les mâles adultes de sa nation, à ne pas être sujet à la pollution qu'entraîne le contact avec une femme ayant ses règles. L'auteur attribue cela au fait que le roi est associé à la lune, que celle-ci a des pouvoirs féconds, parce qu'elle est associée aux règles féminines, le même pouvoir étant attribué au roi qui a la faculté de faire pousser les moissons. Les Jukun ont une fête annuelle appelée *Puje*, mot qui désignerait « les huttes de la menstruation » ; les femmes y sont admises, contrairement à ce qui se passe pour les autres rites jukun. Le *Puje*, qui dure sept jours, pendant lesquels le roi vit retiré dans une hutte, a lieu à la fin des moissons, et a le caractère d'une fête agraire. Chez les Arago, autre peuplade nigérienne, au moment des récoltes le chef entre en retraite pour une période de sept jours, pendant lesquels le silence doit régner sur la ville ; puis il réapparaît en grande pompe et procède à diverses cérémonies (p. 142 sq.). Rappelant que la période de sept jours correspond tant à la durée des règles qu'aux phases de la lune, Meek fait l'hypothèse qu'elle est, à l'origine, une représentation symbolique de la menstruation, associée au culte lunaire, et évoque la similitude entre ces fêtes des récoltes et la fête hébraïque des Tabernacles (Succot) où l'on se retire sous des huttes au moment des moissons. Il suppose que la relation dans laquelle le roi se trouve avec les femmes le libérerait des dangers du sang menstruel, auxquels sont sujets les autres mâles (p. 331). Cependant, il écrit aussi que si le tabou sur le contact avec les femmes ne s'applique pas au roi, c'est que « son dynamisme est tel qu'il ne peut lui en venir aucun mal ». Le roi jukun paraît donc avoir, par rapport à la menstruation, une attitude inverse à celle de la plupart des autres rois africains, qui évitent soigneusement de s'approcher des femmes ayant leurs règles, ou accouchées. L'attitude qui porte un violeur à considérer que pour lui les actes prohibés sont licites et sans danger, est aussi « logique » que celle qui porte un autre violeur à se considérer comme plus vulnérable aux dangers de sang, et à renforcer son observance des tabous. Un incestueux, par exemple, dira que « le tabou menstruel ne l'arrête même pas », et un autre sera terrifié à la vue de la moindre goutte de sang. Deux attitudes opposées mais qui ne sont pas toujours nettement distinctes, car le violeur peut se cramponner à un seul ou à quelques tabous, alors qu'il en transgresse ostensiblement d'autres. Un exemple d'hommes sur lesquels pèse quelque violation d'interdit et qui, manifestant leur indifférence aux dangers de l'impureté, ne font pas cas des tabous habituels, est fourni par les *innepuru dogon*. Ces « hommes impurs », « sont relevés de tous les interdits concernant la mort ; seuls, ils peuvent préparer les brancards funéraires, manger la viande des victimes sacrifiées dans le rituel des obsèques, procéder aux funérailles d'une femme morte en couches... construire chaque année la maison des femmes en règles... manger du chien... boire avec les hommes de caste. Ils peuvent se livrer à des besognes que d'autres ne sauraient entreprendre sans courir un risque mortel. » L'origine de cette condition des *innepuru* est expliquée par des traditions ancestrales de violation de tabou (GRIAULE,

1938, pp. 261-265 ; PAULME 1940 *a*, pp. 55, n. 2, 268, 532-533 ; DIETERLEN, 1941, p. 136-137). Cependant, la situation des *innepuru* est particulière en cela qu'ils forment un embryon de « caste », rendant des services dont la société ne peut se passer, ce qui tend à stabiliser leur condition. ([Retour à l'appel de note 28](#))

(Note 29) Le roi de Panda devait porter une ceinture et un cache-sexe féminin. Quand il sortait faire un tour – et ce n'était que par des nuits sans lune et sans avoir le droit de prononcer une parole – il portait un vêtement autour de la poitrine, un autre autour de la taille et une coiffure féminine, couverte par un tissu qui lui cachait le visage (WILSON-HAFFENDEN, *ibid.*). MEEK (1931 *a*, p. 126) pense que la coutume *Igbira*, selon laquelle les rois de Panda, à leur installation, étaient dévêtus et revêtus d'un pagne féminin, pourrait être d'origine jukun. ([Retour à l'appel de note 29](#))

(Note 30) Si l'on craint la vue et le regard du roi, c'est parce qu'on prête aux incestueux le pouvoir de tuer d'un regard. Boas relate le mythe d'un frère et d'une sœur vivant ensemble dans une caverne. La femme vit un jour des chèvres sur la montagne. Elle appela son frère, qui sortit et les regarda. Elles dégringolèrent le long de la pente jusqu'à la caverne. Il avait atteint un pouvoir surnaturel. Son regard tuait tout ce sur quoi il se posait (BOAS, 1896, pp. 257-258). Ce pouvoir est le pouvoir du sang. Car « les yeux de la jeune fille (pubère) ont un pouvoir surnaturel. Une fois, à Tasu Harbour, une jeune fille stoppa un chien qui roulait au flanc d'une colline, rien qu'en le regardant. Si elle regardait un animal allant dans un endroit, aucun animal ne pourra plus y aller par la suite » (SWANTON, 1905-1909, p. 49). ([Retour à l'appel de note 30](#))

(Note 31) Le roi swazi, par exemple, devait s'interdire de boire de l'eau, car, disait-il, par la connexion avec sa personne cela provoquerait la foudre et la destruction (KUPER, 1917, p. 86). La réalité est que l'on s'efforce d'éviter le lien d'interdépendance avec le roi, qui aurait été créé par la consommation de la même eau (V. MAKARIUS, 1961, p. 225 sq.). Cet interdit rejoint d'autre part la crainte que le contact du roi ne dévaste la nature par la pollution de l'eau. ([Retour à l'appel de note 31](#))

(Note 32) Par contre, les *Soubaches Nindié* (sorciers cannibales mende), qui mangent la chair humaine avec des fourchettes, ne doivent pas toucher à la viande de bœuf avec les lèvres, mais seulement avec les dents (FROBENIUS, 1936, p. 250). Le sorcier australien transmettant ses pouvoirs à son fils (v. *supra*, p. 33) lui recommandait de ne pas laisser le sang qu'il lui faisait boire toucher sa langue. ([Retour à l'appel de note 32](#))

(Note 33) Il serait tentant de comparer les tabous de ces pourvoyeurs et buveurs de lait des cours bantoues du Cercle des Lacs, avec ceux imposés au *palol*, l'homme chargé de la laiterie chez les Toda des monts Nilgirri, en Inde

(v. RIVERS, 1906, pp. 105-106). Tant le *palol* que son jeune aide, le *kaltmokh*, sont astreints comme ceux-là à la solitude, à la chasteté, à éviter les femmes en règles et la souillure de la mort. Mais alors que les tabous des premiers s'expliquent par la magie sympathique, dans le cas indien ils semblent ressortir à l'état provoqué par l'exécution de quelque opération violatrice, destinée à assurer le caillage du lait. Pour cette raison, le laitier, qui est toujours un Tavailol, serait méprisé, avec tout son groupe, par les gens du groupe opposé, les Thartarol. ([Retour à l'appel de note 33](#))

(Note 34) Irstam donne une carte indiquant la distribution, sur le continent africain, de la crainte de verser le sang du roi. ([Retour à l'appel de note 34](#))

(Note 35) Pour cette raison, les rois morts d'une blessure sont inhumés à part (PAGÈS, 1950, p. 480 ; cf. FRAZER, 1911-1915, III, p. 241 sq.). Sont également inhumés à part, comme cela a été vu, les chasseurs morts d'une mort sanglante, ou pour quelque autre raison inquiétante et les personnes tuées par la foudre. La crainte générale du sang et du cadavre du roi comporte toutefois des exceptions. Chez les Ngoni, ses cendres étaient jetées dans la rivière pour fertiliser la terre (READ, 1956, p. 60). Chez les Ashanti, les corps des enfants de la reine, qu'elle était tenue de sacrifier pour la prospérité du pays, étaient parfois pilés et enterrés dans un champ (MEYEROWITZ, 1958, p. 27, n. 2). Chez ce même peuple, à Coomassie lors de la fête des premiers ignames, à un moment donné, le porte-voix du roi s'avance et crie « Awo » plusieurs fois, à quoi une voix lointaine répond « oui ». On évoque ainsi le premier être humain qui fut tué ; il fut, dit-on, sacrifié à la mère-terre pour la rendre féconde. Au cours de cette fête, des sacrifices humains ont lieu dans un endroit appelé « au milieu du sang » (RATTRAY, 1927, pp. 131-135). ([Retour à l'appel de note 35](#))

(Note 36) De même, chez les Kouroumba, le roi, l'Ayo, est tenu de veiller à l'exécution des sacrifices ; mais quand ceux-ci sont sanglants, ils sont effectués à sa place par le grand sacrificateur, le Kessou, car il est interdit au roi de « prendre la vie et de verser le sang » (STAUDE, 1962, p. 765). Un autre auteur écrit qu'il serait défendu à l'Ayo de sacrifier parce que « selon certains observateurs, il ne doit pas tenir un couteau dans sa main, cet interdit serait tellement strict qu'il ne doit pas couper la viande lui-même » (SCHWEEGER-HEFEL, 1962, pp. 296-297). L'interdit sur les instruments tranchants est symbolique de la crainte d'épanchements sanglants. Ainsi trouve son sens l'affirmation cryptique des membres du *Imandwa* (*Kubwanda*) ruandais, que Liangombé « est celui qui n'aime pas le rouge, il a besoin qu'on égorge pour lui ». Le mot « rouge », précise Arnoux, est pour « sang ». Cela veut dire que Liangombé est mal avec le sang, qu'on n'obtiendra rien de lui si on ne lui sacrifie pas une vache... » (1912, p. 844). Comme les rois violateurs qui ne peuvent effectuer de sacrifices, Liangombé « a besoin qu'on égorge pour lui ». « Il n'aime pas le sang », « il est mal avec le sang », d'un côté parce qu'étant violateur du tabou du sang il est plus en danger de sang que tout autre, et d'un autre côté parce que s'il accomplissait une violation de cet ordre il risquerait d'annuler sa nature première de violateur. C'est dans ces idées contradictoires que s'empêtre la pensée magique, qui exige pourtant, bien que

Liangombé n'aime pas le sang, qu'on lui sacrifie une vache, l'exigence du sacrifice répondant peut-être, dans ce contexte, à l'idée d'« égorger pour lui », c'est-à-dire à sa place. ([Retour à l'appel de note 36](#))

(Note 37) Le roi des Igala doit éviter tout contact avec la menstruation, l'accouchement et les cadavres. Il lui est absolument interdit de manger du chien (BOSTON, 1968, p. 52 ; GLIFFORD, 1936, pp. 410-416). Le chien étant assimilé à l'impureté, cette prohibition est du même ordre que les précédentes. ([Retour à l'appel de note 37](#))

(Note 38) Sur les sentiments exprimés au sujet du « difficile devoir » du roi, à propos du rôle qu'il doit jouer au quatrième jour de la grande *incwala*, cf. KUPER, 1947, pp. 214-219 et L. M., 1973 c, p. 1406. ([Retour à l'appel de note 38](#))

(Note 39) Dans de telles circonstances, le chef parfois s'insérait des piquets de bois dans le dos, ce qui produisait, ou risquait de produire, un épanchement de sang. Le fait que dans deux versions revient l'indication que « le chef se mortifiait » introduit l'idée de rachat : le chef répand son sang pour racheter la faute du meurtrier ou, plus exactement, si l'on remonte à l'origine de la coutume du rachat sanglant, pour neutraliser le danger de sang déclenché par le meurtre. La coutume indienne de s'insérer les piquets dans le dos semble traduire la croyance que l'on s'immunise ainsi contre des dangers, donc répondre effectivement à une idée de rachat. Dans le cas du chef, elle peut aussi, contradictoirement, tendre à aggraver le danger de sang qu'il représente, donnant plus de poids à la démarche qu'il entreprend et qui réussit, en général, à cause du danger émanant de sa personne. Ces coutumes aux motifs contradictoires coexistent parce que deux conceptions contradictoires de l'épanchement sanglant coexistent également : celle de son caractère dangereux, qui donne lieu aux interdits et à leur violation, et celle de son caractère protecteur, libérateur des menaces et des dangers, sécurisant, qui donne lieu aux rites de rachat, donc au plus grand nombre des sacrifices usuels. ([Retour à l'appel de note 39](#))

(Note 40) J. O. DORSEY écrit qu'après de certains Indiens d'Amérique « le chef, pour maintenir sa popularité, doit donner toutes ses propriétés, et est par conséquent l'homme le plus pauvre de la bande ; mais il a soin de distribuer ses biens soit à des proches, soit à des riches, auxquels il pourra s'adresser en cas de besoin (1897, p. 224), Il remarque que le chef sioux est déposé s'il commet l'inceste.

La même libéralité, qui prend un caractère compulsif trahissant sa parenté avec le « pillage rituel », se retrouve en Afrique. De Heusch signale la générosité du chef tetela du Kasai septentrional et « la nécessité de distribuer les richesses », qui fonde en partie son autorité et son prestige. Il ajoute qu'un proverbe qui fait allusion à cet aspect particulier de la fonction du gouvernement, dit « La tâche du chef ne finit jamais » (1954, pp. 1017-1018). ([Retour à l'appel de note 40](#))

(Note 41) Pour la mise à mort rituelle du souverain en Afrique, Voir IRSTAM, 1944, pp. 142-146 ; FRAZER, 1911-1915, IV, p. 14 sq., 40 sq., 120 sq. ([Retour à l'appel de note 41](#))

(Note 42) Une phrase ambiguë, dans le même texte, dit : « Une personne qui, même accidentellement, profanait ainsi... (le chef sacré tabou), était en danger de mort. » Il n'est pas clair si le danger de mort est de nature magique ou s'il provient du pouvoir du chef de disposer de la vie de ses sujets. À ce stade, la puissance effective est soutenue par la puissance magique. ([Retour à l'appel de note 42](#))

(Note 43) « Prince, marche lentement (prends garde à tes pas) », dit un chant kotoko (Guifeil) (A. LEBEUF, 1969, p. 289). Rappelons les petits aides des fondateurs de l'Oufipa qui devaient marcher « légèrement, comme des esprits », pour la même raison (chap. III). ([Retour à l'appel de note 43](#))

(Note 44) D'après M^{me} Campan, cette règle était en vigueur à la cour de Louis XVI. On ne présentait rien directement à la reine ; son mouchoir, ses gants étaient placés sur une soucoupe longue, d'or ou de vermeil, qui se trouvait sur un meuble d'étiquette, sur la commode, et qui se nommait gantière. La première femme lui présentait de cette manière tout ce dont elle avait besoin... » (1822, I, pp. 310-311). ([Retour à l'appel de note 44](#))

(Note 45) V. aussi l'étude de G. Nicolas au sujet des pratiques magiques qu'exerce le roi (dit Sarki) de la principauté haoussa du Gobir (région de Maradi, Niger). « Sultan et prêtre, médiateur entre la « terre », dont il est l'« époux », et les puissances surnaturelles, il est également considéré par ses sujets comme un magicien maniant les forces numineuses en vue d'accroître et défendre sa « fortune » (nasara) et, partant, celle de sa principauté », (p. 224). Dans un milieu adonné aux pratiques magiques, le pouvoir royal est associé à l'accomplissement d'une magie particulièrement efficace... Le corps même du souverain « possède une efficience occulte » et c'est pourquoi chacun d'eux devait, dit-on jusqu'ici, consommer une partie du corps de son prédécesseur. C'est pourquoi on le protège des convoitises de son entourage, la chair du roi étant un ingrédient de choix pour la confection des charmes. En outre, chaque roi possède des talismans particuliers sur lesquels est fondée leur fortune ». La description de ces charmes est à lire (p. 295). L'auteur conclut qu'il est impossible de dissocier l'aspect politique de ce pouvoir de ses fondements magico-religieux... La « santé », la fertilité, la fécondité du royaume reposent « sur la tête » du souverain. « De lui dépendent la pluie et le soleil, la victoire au la défaite, la famine ou la prospérité » (p. 229). Même s'il est attaché à l'Islam, il est tenu de concilier ses propres convictions avec les pratiques magiques sur lesquelles repose son autorité, ce qui ne va pas sans difficultés (NICOLAS, 1969, pp. 224-229). ([Retour à l'appel de note 45](#))

(Note 46) L'aristocratie est composée en premier lieu par la famille du souverain, qui s'étend généralement à son clan, et qui a la possibilité d'amasser de grandes quantités de biens, ne serait-ce que par ses mariages. Kuper, au sujet des Swazi : « Comme les aristocrates ont beaucoup de femmes, ils contrôlent en grande partie la circulation des richesses. » Le bétail vient aux aristocrates au lieu d'aller vers le marché du mariage... Alors que les gens du commun reçoivent rarement plus de douze têtes de bétail pour leurs filles, les aristocrates en exigent quinze et plus en échange des leurs. Côté débit, la dépense est moindre pour les aristocrates ; il peut arriver qu'ils dépensent davantage pour se procurer des épouses, mais les sujets contribuent avec leur propre bétail au paiement des femmes les plus coûteuses. Le roi, lui, n'a pas besoin de donner du bétail pour ses reines. L'auteur dit avoir calculé qu'entre 1934 et 1937, les mariages des femmes de la parenté du roi Sobhuza (sans compter ses propres filles qui n'étaient pas encore en âge de se marier) rapportèrent à ses proches plus de 300 têtes de bétail (1947, pp. 152-153).

Les membres du clan du roi partagent généralement ses prérogatives (droit à commettre l'inceste, privilèges et fonctions de la non-violence) et ses tabous (leur sang ne doit pas couler, ils doivent être tués sans effusion de sang) ; ils forment ainsi une couche supérieure aux gens du commun, étant doués de pouvoirs particuliers et d'autorité et ayant droit à un traitement d'exception. Les *Tundi*, chez les Lele du Kasai, qui sont du clan du *Nyimi*, disent être les médiateurs entre Dieu et les hommes. Ils seraient les premiers dépositaires de la sorcellerie (DOUGLAS, 1963 a, pp. 193-198). Les *Oro*, chez les Shilluk, seraient les descendants d'une branche écartée de la succession. Formant « une classe pleine de mystère », ils jouent le rôle principal dans l'intronisation et les funérailles du *Reth*, et sont chargés, le moment venu, de mettre fin à ses jours (SELIGMAN and SELIGMAN, 1932, p. 49-50, citant Munro et Hofmayr ; v. aussi EVANS-PRITCHARD, 1948, pp. 11-12). Les dignitaires de cour ne sont pas nécessairement membres du clan royal. Chez les Bushong, les *ngwaam* ont la garde des objets rattachés à la royauté, qui ont la réputation de renforcer le pouvoir royal, et dont la nature reste secrète. On dit que les premiers *ngwaam* étaient déjà les conseillers du héros incestueux Woot et qu'avec leurs cannes ils prirent la mesure du tombeau de sa mère, d'où le prestige dont celles-ci jouissent (VANSINA, 1964, p. 148) et les privilèges qu'elles leur confèrent. Chez les Kouroumba de Louroum, trois hommes, le *Kessou*, le *Falao* et le *Samadougou*, ont le privilège d'investir le *Ayo* de l'initiation et de l'enterrer, et celui de le critiquer impunément dans leurs chansons (STAUDE, 1962, p. 717). Au Ruanda, les Biru, dits « les Détenteurs du Secret », forment une corporation qui accomplit les cérémonies de la royauté et guide la vie publique et privée du roi. Un Biru qui révélerait une partie du secret serait mis à mort, mais de la manière spéciale réservée à ceux dont le sang ne doit pas être versé (PAGÈS, 1950, p. 47 sq.). Chez les Jukun, immédiatement après le roi viennent les *Babiene*, porteurs de la couche sur laquelle il reposera dans le *Puje*, puis les *Babieko*, responsables de ses repas. Ces fonctionnaires sont parfois dépeints comme « ceux qui se, trouvent en une position difficile, ayant charge d'éléments sacrés pénétrés du dynamisme divin, et donc dangereux » (MEEK, 1931 a, p. 50). La société des *Ogboni*, chez les Yorouba, constitue un cas *sui generis*, car ses membres sont comptés parmi les citoyens éminents ; ils tiennent pratiquement entre leurs mains le sort du roi, qu'ils peuvent contraindre au suicide, de même qu'ils décident de son successeur. Sans

entreprendre la description d'une organisation complexe dont les *Ogboni* initiés forment le noyau culturel extrêmement influent, il suffit de rappeler la nature de leurs fonctions. Ils sont en premier lieu concernés par les versements de sang qui ont lieu lors de querelles dans le pays. Ils envoient sur place leur emblème sacré et les coupables sont obligés de se rendre auprès d'eux pour être jugés. Lorsqu'ils ne parviennent pas à se mettre d'accord sur une décision importante, ils procèdent à un sacrifice humain au-dessus de moitiés de noix de kola ; ayant consommé ces noix souillées de sang humain, chacun est tenu de respecter la décision prise. Aux funérailles d'un de leurs pairs, un rite secret est accompli avant qu'il ne soit enterré. Ils président aux obsèques du roi et à l'intronisation de son successeur. La tête du roi défunt est coupée, le crâne soigneusement gratté. Le cœur est enlevé. Le successeur se voit présenter un plat avec le cœur du mort qu'il doit manger, de même qu'il est tenu de consommer une bouillie mise dans le crâne du défunt, « afin que ses oreilles sachent distinguer le vrai du faux, et que ses paroles acquièrent un pouvoir contraignant ». Les *Ogboni* se distinguent par l'usage systématique de la main gauche. Ils ne doivent danser qu'en allant vers la gauche, nouer à gauche leurs vêtements, et portent une serviette brodée sur l'épaule droite afin de montrer que le côté qui doit rester libre est le côté gauche (MORTON-WILLIAMS, 1960, pp. 362-374). Frobenius (qui a été initié au culte, comme plus tard W. Bascom) décrit les jugements truqués qu'ils rendaient en lançant les noix de kola afin de se débarrasser de personnes qu'ils déclaraient coupables et dont ils se partageaient les biens, employant ensuite leurs crânes comme coupes pour d'autres ordalies. D'après le même auteur, les *Ogboni* « qui s'entourent d'une voile de mysticisme et d'une atmosphère obscure ayant l'odeur du sang », se chargeaient d'accomplir les sacrifices humains destinés à entretenir la santé du roi (1949, pp. 98-104. Pour une étude de l'entourage familial et politique d'un roi, v. A. LEBEUF, 1969, ainsi que M. PALAU MARTI, 1964. Les faits que nous venons d'indiquer suggèrent qu'une étude systématique de la formation de couches « de rang supérieur » dans des sociétés sans classes montrerait qu'elle se produit par le truchement idéologique de la violation d'interdit. Quand ils ne sont pas marqués en tant que violateurs par leur appartenance au clan royal, les nombreux dignitaires vivant dans l'entourage du monarque et occupant des fonctions qui le concernent, acquièrent le caractère violateur du fait de leur contact intime avec le roi et de l'impureté qui en découle. C'est donc au sein d'une pratique éminemment antisociale que se forme l'embryon d'une classe exploitrice, forte de ses relations avec le souverain, des richesses acquises, des qualités magiques qu'on lui prête et du monopole des affaires religieuses. Face à la masse énorme des dépourvus, elle se targuera d'incarner l'ordre social et la légitimité (cf. ci-après, n. 47). ([Retour à l'appel de note 46](#))

(Note 47) L'apparition de l'aristocratie et de couches privilégiées ne signifie pas le passage immédiat à la société de classe. « La société gentile, sans classes, au lieu de passer directement à la société de classe, passe par une phase intermédiaire, qui est celle de la société basée sur le mode de production asiatique. Elle est alors à la fois société de classe et société sans classe. Des rapports de classe, d'exploités à exploités, opposent ses membres à leur aristocratie ; mais ces rapports d'opposition ne seront pas toujours apparents, parce qu'ils sont les mêmes que les liens de sang qui les unissent à elle. Une telle société marque une étape de transition, et manifeste simultanément les caractères qui appartiennent à deux types opposés d'organisation... En

l'absence de la propriété privée du sol, la population, ne possédant pas de base matérielle assez solide pour tenir tête à l'aristocratie tribale, demeure assujettie à son autorité despotique » (R. MAKARIUS, 1971, p. IIX). Par la violation de tabou assumée par le roi, la pensée magique fournit la médiation idéologique à l'aide de laquelle l'aristocratie tribale justifie sa distanciation du reste de la société et accède à une position de *prééminence*, tout en demeurant *soumise* aux contraintes traditionnelles. Cette contradiction correspond, au niveau des superstructures, à la contradiction inhérente aux rapports à la fois d'opposition et d'union que nous venons de voir. Mais ces rapports (caractérisant le mode de production asiatique) expriment au niveau de l'infrastructure la contradiction entre, d'une part, un développement des forces productives créant les conditions nécessaires à la division de la société en classes, et d'autre part leur incapacité d'imposer cette division (en conséquence par exemple de leur incapacité de déboucher sur la propriété privée du sol). Or, à partir de ce moment, par un retour dialectique des choses, les superstructures idéologiques et quasi-politiques qui se sont créées, agissent, en vertu de leur tendance naturelle à se maintenir, comme forces conservatrices empêchant que la société bascule dans le système de classe. C'est pourquoi – l'histoire en offre des exemples – une situation se crée qui « peut se prolonger et aboutir à la stagnation, ou à la déchéance » (p. IIXII). À moins que, comme l'histoire le démontre également dans le cas inverse de la Grèce et de Rome, la société ne reçoive une impulsion de l'extérieur qui débloque la voie de son évolution (v. *ibid.*, p. IIXII-IIXIV et n. 78, 79). ([Retour à l'appel de note 47](#))

(Note 48) La figure du roi violateur émerge fortement caractérisée de légendes de la Chine ancienne dans lesquelles le roi-magicien serait « un être orgueilleux qui se croit divin et lance un défi à la divinité... » (FEDELE, 1955, p. 151). Rappelant que dans la mythologie de l'Extrême Orient survivent les échos d'anciennes luttes entre des êtres uraniens et telluriques, monstres, héros culturels et chefs de tribu, et l'Être suprême que ces nouveaux Lucifers » s'efforcent de supplanter, luttes dont les traces mythiques se retrouvent aux temps historiques, Fedele cite l'épisode de Wu I roi des Shang (1198-1199, A. C.) qui défia la divinité au jeu de la tablette. L'homme qui représentait le dieu perdit la partie, et le roi, en guise de moquerie, prit un sac de cuir, le remplit de sang, le suspendit en l'air et le perça d'une flèche de son arc... Ce jeu, sacrilège parce que violateur, et que l'auteur définit, de « typiquement magique », représente pour lui « une tentative de rébellion contre l'Être suprême ». « On ne peut nier, conclut-il, que dans tous ces mythes on trouve l'activité magique d'êtres rebelles à l'autorité suprême du Seigneur d'en Haut... » (*ibid.*, p. 151-163). ([Retour à l'appel de note 48](#))

(Note 49) Cf. CAZENEUVE : « ...Le chef avait dû apparaître d'abord comme symbole impur si, les premières sociétés ayant été de type égalitaire et communautaire, il s'était ainsi présenté comme celui qui renverse l'ordre précédemment établi. Puis la religion ayant évolué elle-même vers la centralisation du principe sacré, selon les processus qu'indique Davy... et le chef en même temps ayant rendu stable et normale son autorité, celui-ci a cessé d'être un symbole impur pour devenir un être sacré, un garant de l'ordre, voire même un dieu... Dans les deux cas, qu'il soit symbole de l'anormal ou symbole de l'ordre, le chef est l'objet de tabous. Mais il n'est pas difficile de voir qu'au

cours de cette évolution, ou plutôt de cette sublimation de la fonction du souverain, les tabous n'ont plus le même sens. Cessant d'être impur pour devenir sacré, le roi est séparé du commun des mortels non plus comme un être dangereux, mais comme un personnage précieux... » (1958, pp. 275-276). Pour la divinisation d'un roi tribal, Cf. MEYEROWITZ, 1960. ([Retour à l'appel de note 49](#))