

Laura Levi Makarius (1974)

LE SACRÉ ET LA VIOLATION DES INTERDITS

Chapitres V à VII

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 V à VII.

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'auteure

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](#)

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre V

Le trickster

Despair thy charm
And let the angel whom thou still hast served
Tell thee, Macduff was from his mother's womb
Untimely ripp'd.

SHAKESPEARE, Macbeth.

S'el fu si bel com'elli é ora brutto,
E contra 'l suo fattore alzo' le ciglia,
Ben dèe d a lui proceder ogni lutto.

DANTE, Inferno.

[Retour à la table des matières](#)

La recherche qui a conduit à proposer des solutions aux problèmes du roi « divin », des jumeaux et du forgeron va permettre d'aborder sous un jour nouveau un sujet encore plus difficile, rebelle jusqu'ici à l'explication. Il s'agit du mystérieux personnage mythique qui se rencontre dans toutes les zones ethnographiques, mais qui a été le mieux étudié en Amérique du Nord, où il a acquis le nom ethnologique de trickster ([Voir la note 1](#)), c'est-à-dire de « joueur de tours ». Dans les récits populaires, en effet, il apparaît comme un héros comique, joueur, farceur et taquin, mais il n'est pas que cela, et la difficulté de le comprendre provient précisément de la discordance des aspects qu'il présente et qu'il semble impossible de réconcilier.

Au sujet de Napi, trickster des Indiens Blackfeet, Grinnell écrit : « Dans les contes sérieux, où il s'agit de la Création, on parle de lui respectueusement et l'on ne trouve aucune allusion aux qualités malicieuses qui le caractérisent dans d'autres histoires, dans lesquelles il est puissant, mais parfois impotent ;

plein de sagesse, mais parfois si dépourvu d'esprit qu'il doit demander secours aux animaux. Des fois, il se montre plein de sympathie pour les humains, alors que d'autres fois, par pure méchanceté, il leur joue des tours pendables, vraiment diaboliques. Il représente une combinaison de force, de faiblesse, de puérilité et de malice » (1893, p. 257 ; v. aussi Brinton, 1876, p. 175).

En effet, le Civilisateur, qui transforme la nature et parfois crée le monde et l'espèce humaine, est en même temps un pitre, un bouffon. Le héros indomptable qui arrête la course du soleil, pourfend les monstres et défie les dieux, est aussi le protagoniste d'aventures obscènes, dont il sort humilié et avili. L'inventeur de tant d'ingénieux stratagèmes est victime de ses propres ruses. Le maître du pouvoir magique est représenté comme un pauvre bougre, se traînant sur un chemin, allant de déconvenue en déconvenue. Il donne aux hommes les arts, les outils et les autres biens culturels, mais leur joue des tours pendables dont ils font les frais. Il dispense les médecines qui guérissent et qui sauvent, et introduit la mort dans le monde. On dirait que chaque qualité et chaque défaut qui lui sont attribués font surgir automatiquement leur opposé. Le Bienfaiteur est aussi le Malin, le malintentionné. Tout le bien et tout le mal se rapportent à lui.

Le trickster est représenté comme voleur, trompeur, parricide, incestueux, cannibale, il est idiot, cruel, phallique, dégoûtant ; cependant sous ses aspects les plus méprisables et grossiers, comme sous les plus prestigieux, il reste toujours un être « sacré », qualité qui paraît lui être intrinsèque et qu'aucun ridicule, ou aucune abomination, ne parviennent à effacer.

Jusqu'ici, les auteurs – ethnologues, mythologues, psychologues, historiens des religions – qui se sont penchés sur ce problème, ont eu à choisir entre deux voies : s'efforcer d'expliquer la coexistence de traits contradictoires en un être unique, ou le considérer comme exprimant l'imbrication de deux êtres différents ([Voir la note 2](#)). Ceux qui ont opté pour la première voie se sont exténués en considérations psychologiques sans parvenir à des conclusions acceptables. La seconde voie part d'un présupposé arbitraire et aboutit à l'éclatement du personnage mythique, sans pour cela rendre compte de ses composantes contradictoires, ni de leur présumée imbrication.

Une troisième voie conduit à rechercher la réalité d'expérience sociale dont ces mythes seraient la projection. Il aura d'ailleurs suffi d'évoquer le problème tel qu'il se pose à l'ethnologie pour que, dans la perspective de la violation de tabou, la solution de l'énigme commence à se laisser entrevoir. Dans cette perspective, la nature dite « sacrée » du trickster, le pouvoir magique qu'il possède et son caractère ambivalent, loin de paraître énigmatiques, sont autant d'indications éclairantes ; et quelques-unes des contradictions qu'il présente sont reconnaissables, étant inhérentes à la violation et à ceux qui la commettent. Au lieu de déconcerter, elles mettent sur la voie de l'explication, en indiquant que le trickster n'a d'existence qu'en tant que représentation mythique du violateur magique de tabou.

Envisagée sous ce jour, l'énigme constituée par la nature contradictoire du trickster n'en est plus une : il devient évident que si cette figure n'existe que pour expliciter la nature et le destin du violateur d'interdit, elle doit être

construite avec les contradictions qui s'accroissent tant dans le concept de la violation, que dans son exercice à quelque niveau que ce soit.

À ce point, serrant le problème de plus près, on rencontre une des contradictions majeures de la violation (celle qui, comme on le verra, joue un rôle déterminant dans le façonnement de l'image du trickster) : la contradiction entre le caractère individuel de la violation et le fait qu'elle est parfois accomplie au bénéfice du groupe entier, pour en satisfaire les besoins et les désirs collectifs. Comme nous l'avons vu, les tabous ne peuvent être violés par l'ensemble du groupe, car cela détruirait l'ordre social et en niant les tabous rendrait inopérant l'acte de les violer. La société qui veut violer sa propre loi ne peut donc le faire que par le truchement d'un individu agissant en médiateur, dans lequel elle trouvera son héros.

La violation sera celle qui doit permettre au groupe, à un moment de son histoire, de conquérir la « médecine » magique qui joue un rôle fondamental dans sa vie magique et rituelle. Comme on l'a vu, cette médecine, la médecine des sorciers et des chasseurs, des chefs et des rois, étant à base de sang ou de matières réellement ou symboliquement associées à ce liquide, ne peut s'obtenir qu'en violant le tabou qui défend le contact avec le sang. Interdite, donc, et d'un emploi mortellement dangereux, elle constitue l'arme la plus efficace de la magie, assurant la guérison des malades, la santé, la fécondité des femmes et de la nature, la réussite à la chasse et dans toutes les entreprises, la victoire à la guerre, etc. Rappelons que chaque groupe tribal possède sa « médecine » et ses attributs ou insignes magiques, qui en général sont mis en rapport avec le trickster, sous son aspect de démiurge et de héros culturel. En 1923 déjà, Davy et Moret considéraient le héros des Indiens d'Amérique du Nord comme l'inventeur des secrets magiques qui assureront le succès à la chasse et à la pêche et, partant, l'approvisionnement du groupe (p. 124).

On peut donc formuler la thèse que le trickster est la projection mythique du magicien qui, dans l'imagination ou le désir collectifs sinon dans la réalité, se charge des opérations violatrices pour le compte du groupe auquel il donnera les « médecines » et les talismans, objets de cultes et de rites qui assureront magiquement le bien-être. Il fait ainsi figure de fondateur de l'activité magique et rituelle de la tribu.

Une telle conception du héros répond à celle que proposait Caillois en 1938. Il écrivait que l'individu, en proie à des conflits psychologiques, qui sont généralement le fait de la structure sociale et des contraintes qu'elle fait peser, est incapable de s'en sortir, car il ne pourrait le faire que par un acte condamné par la société et par conséquent par lui-même, acte dont la conscience est fortement empreinte et en quelque sorte garante des interdictions sociales. Le résultat est qu'il est paralysé devant l'acte tabou et qu'il va en confier l'exécution au héros (1938, pp. 26-27).

La notion de héros est impliquée par l'existence de telles situations mythiques. Il est « par définition celui qui trouve à celles-ci une solution, une issue heureuse ou malheureuse » (p. 28). Toute solution, même violente ou dangereuse, apparaît désirable pour dénouer le conflit, mais les prohibitions sociales la rendent impossible. L'individu délègue donc le héros à sa place ; et le héros par nature est celui qui viole les prohibitions.

La thèse ici exposée donne un corps physique, pour ainsi dire, à cette pénétrante anticipation, dont toutes les instances théoriques se trouvent confirmées, deviennent effectives. On voit dans le concret du vivre social quelle est la situation, pourquoi la solution recherchée exige une violation, quelle prohibition fondamentale il s'agit de transgresser et dans quel but. Et on saisit pourquoi c'est une nécessité sine qua non qu'un héros reçoive délégation d'agir et d'agir seul. La figure mythique apparaît, structurée par la situation qui lui a donné corps, empreinte des caractéristiques et des stigmates de la fonction qu'elle remplit.

On pourrait croire qu'en identifiant le héros violateur au trickster, cette confirmation factuelle de la thèse de Caillois ne vienne la restreindre, en la dépouillant de sa portée générale, mais en réalité il n'en est rien : le trickster, prototype mythique du violateur, est le prototype de toute représentation héroïque individuelle, puisqu'il constitue l'expression mythologique du premier acte consciemment vécu en opposition aux conduites collectives, bien que dans l'intérêt général. Le mythe du trickster est donc en quelque sorte la matrice des mythes des héros et des demi-dieux. La thèse de Caillois, née d'une réflexion psycho-mythologique, coïncide en tout point avec les résultats d'une recherche ethnologique sur la matérialité des tabous et des opérations magiques des peuples créateurs de mythes.

Héroïque ou bouffonne, l'épopée du trickster est toujours un tissu d'infractions aux normes et aux coutumes. Le héros est généralement décrit comme un être impertinent, présomptueux ([Voir la note 3](#)), doué d'activité et d'initiative, qui prend un malin plaisir à transgresser les règles, à défier l'ordre social, à commettre des actes prohibés et à profaner les choses sacrées. C'est en Amérique du Nord que l'on trouve les études les plus complètes à son sujet.

Manabozo est le trickster et le héros-civilisateur des groupes centraux et méridionaux des Indiens de langue algonquine, dans la partie orientale des États-Unis. Pour les Cree, les Ojibwa, les Potowatomi, les Fox, les Sauk, les Menomini, etc., Manabozo est le plus connu et le plus important des personnages mythiques. Héros de nombreuses aventures téméraires ou comiques, il est le fondateur de la plus sacrée des cérémonies tribales, le Midewiwin, et le donateur des médecines et des objets « sacrés » sur lesquels est fondée la vie rituelle collective. Or sa biographie, telle qu'on la raconte, est un tissu de violations d'interdits.

Les récits insistent sur le caractère anormal, impur, de sa naissance, qui rappelle, mais de manière plus accentuée, l'impureté native marquant les jumeaux. Une version ojibwa dit que la mère de Nanabushu, s'étant tournée dans une direction défendue (un acte de désobéissance prélude donc à la naissance du trickster), avait été fécondée par le vent. Des êtres non humains se querellèrent avec tant de violence dans son sein qu'ils le firent éclater et qu'elle en mourut. Sa vieille mère recueillit un caillot du sang répandu, et le mit sur un morceau d'écorce qu'elle replia avec soin. « Naturellement – dit le texte – elle allait le regarder de temps en temps. Et une fois où elle ouvrit le

morceau d'écorce, elle vit un bébé qui lui dit : « Ô ma grand-mère ! Sais-tu qui je suis ?... Eh bien ! Je suis Nanabushu ! » (W. Jones, 1917, pp. 3-7) ([Voir la note 4](#)).

Dans une autre version ojibwa, Manabozo naît du placenta de son frère aîné. Un jour où il questionnait sa grand-mère sur les circonstances de sa venue au monde, elle les lui décrivit ainsi : « Après la naissance de ton frère aîné, ce qui vient en dernier quand quelqu'un naît fut jeté : parce qu'on l'appelle 'une place pour que le bébé repose sa tête', tel est son nom. C'est donc de cette source que tu es venu, mon petit-fils. Au moment où ton frère naquit, on l'emporta quelque part dehors et on le suspendit. Et ainsi, après quelque temps, on entendit le cri d'un bébé à cette place et je t'y trouvai et, pour cette raison, c'est moi qui t'ai élevé. » Cette naissance d'une matière tabou sera évoquée par le héros pour justifier sa décision de quitter sa grand-mère et son frère. Il dit à ce dernier : « De toute façon, nous deux n'avons pas eu la même sorte de naissance, pour que nous ayons à vivre toujours ensemble... Toi, mon frère, tu es comme un vrai être humain ; quant à moi, ce qui avait été jeté, c'est là la source de laquelle j'ai jailli ! » (Jones, 1917, p. 495). On constate une fois de plus que la pensée tribale voit dans une naissance impure (du placenta jeté aux ordures dans ce cas), sinon une prédestination à la violation de tabou, du moins une corrélation fortement soulignée avec les personnages dont Manabozo est le type ([Voir la note 5](#)).

Dans les contes ojibwa, nous trouvons un autre aspect de la légende des violateurs, l'inceste. Manabozo, reprenant un thème habituel au trickster, feint d'être mort pour commettre l'inceste avec sa sœur (W. Jones, 1917, p. 279). Un récit paraît faire allusion à l'inceste avec sa grand-mère : il la déshabille, la lave, la saisit. Alors l'aïeule lui fait trouver beaucoup de viande et le trickster fait un excellent repas (ibid., pp. 203-205) : un résultat favorable suit l'évocation d'une violation d'interdit. Un autre récit fait état du comportement indécent de Manabozo, qui contraint la vieille femme à satisfaire ses besoins en sa présence, dans la tente, en l'obligeant à des actes inconvenants et grotesques (p. 447 sq.) ([Voir la note 6](#)).

Une légende menomini attribue à Manabozo l'origine de la menstruation et des fausses couches. Comme tant d'autres tricksters, il vit avec sa grand-mère, qui a un ours pour amoureux. Le jeune homme le tue en lui jetant un bout d'écorce enflammée, alors qu'il est couché avec la vieille, puis offre à celle-ci la chair du mort, qu'elle refuse. Prenant un caillot de sang de l'ours, Manabozo le lui jette sur le ventre, en disant : « Tiens ! Attrape ça ! » Elle réplique : « À cause de cela, tes tantes (les femmes en général) auront toujours des ennuis à chaque lune et elles donneront naissance à des caillots de sang pareils à celui-ci (Hoffman, 1896, p. 175 ; v. aussi Skinner, 1924-1927, p. 338) ([Voir la note 7](#)).

C'est dans une hutte menstruelle que, contrairement à toutes les règles, Manabozo va choisir son épouse. La violation de tabou qui marque son mariage est décrite avec l'insistance propre aux représentations symboliques. « Nanabushu dit le récit – voyageait seul. Il arrive dans un endroit où vivaient des gens ; à quelque distance une petite tente est dressée, c'est la loge menstruelle. Il s'en approche, regarde par l'ouverture, et voit une femme assise à l'intérieur. Elle ne leva même pas le regard sur lui ; et quand sa présence fut

connue, la femme lui parla ainsi : ‘ N'entrez pas, je vous en prie – lui dit-on – surtout que je suis ici toute seule ’... C'est ainsi qu'on lui parla.

‘ S'il vous plait, laissez-moi entrer ! ’ dit-il. ‘ N'entrez pas – lui répondit-on. Il n'est permis à personne d'entrer ici. ’ Elle ne leva même pas le regard sur lui, du lieu où elle se trouvait. Mais Manabushu était très désireux d'entrer et donc il entra ([Voir la note 8](#)). Alors – dit-on – la femme courba la tête, la tenant très basse.

Et voici que le lendemain, pendant la matinée, arriva la mère de la femme, apportant de quoi nourrir sa fille ; de la viande séchée, c'est tout ce que la vieille apportait, et de quoi elle nourrissait sa fille.

Nanabushu parle à la vieille femme, il lui dit – ‘ Ne pourrais-je pas épouser votre fille ? ’ – ‘ Ciel ! – s'écrie la vieille – Elle est en ce moment dans la condition d'un manitou ! ’ (Une femme en règles, commente le texte, doit être évitée pour le pouvoir malfaisant qu'on lui attribue.)

... Revenant quelques jours plus tard, Nanabushu retrouve la petite tente, qui est maintenant parfaitement en ordre ([Voir la note 9](#)), et, quand il regarde à l'intérieur, il rencontre le regard plein d'expectative de la jeune femme, qui lui dit – ‘ Bien, maintenant vous pouvez entrer... ’ C'est ainsi qu'elle lui parla. »

Donc, après avoir passé la nuit avec la jeune femme en pleine période sanglante, le lendemain matin il la demande en mariage, et l'épouse quelques jours après (W. Jones, 1917, pp. 423-429). C'est là, semble vouloir dire le mythe, le type de mariage qui convient au trickster, car il représente une des violations d'interdit les mieux caractérisées ([Voir la note 10](#)). Il se marie et à partir de ce moment s'adonne à la chasse et « prend beaucoup de gibier » (ibid., p. 427). Ce qui n'est pas pour nous surprendre, puisque nous savons que la violation d'interdit donne la chance et en particulier la chance à la chasse.

À la suite d'une violation de tabou qui consisterait dans le meurtre rituel de son jeune frère (d'après L. M., 1973 a), Manabozo reçoit l'initiation magique des Manitous, qui lui donnent les médecines qui sauvegarderont et guériront les humains et l'instruisent sur l'exécution du Midewiwin. Lors de la grande cérémonie tribale qui porte ce nom, les récitants chantent les éloges de Manabozo, fondateur de tous les aspects du rituel (au sujet du Midewiwin, v. Hoffman 1891 ; 1896, p. 66 sq. ; v. aussi Schoolcraft, 1856, pp. 428-433).

Le rite essentiel du Midewiwin consiste à pointer contre les novices des « sachets de médecine » dont la force magique est telle que la personne visée tombe à terre de tout son long et reste inanimée (Hoffman, 1896, p. 101). Ce pouvoir est attribué à un petit coquillage, emblème sacré de la cérémonie, donné par « Grand Mystère » à Manabozo et par celui-ci à son peuple : le *Cypraea moneta*, symbole répandu du sexe féminin ([Voir la note 11](#)). Ce coquillage est considéré comme extrêmement dangereux et est ambivalent, donnant en même temps la maladie, la mort et la vie. Les effets qu'il produit,

ôtant les forces de ceux contre lesquels il est dirigé, sont les mêmes qu'est censé produire le sang féminin.

Quant à la médecine employée au cours de la cérémonie, bien que dans ses négociations avec les Manitous Manabozo ne parle que d'herbes et de racines, elle est une médecine de sang – le mythe dit que le trickster tua d'une flèche l'ours Owasse, animal surnaturel dont les medicine-men et les candidats imitent les grognements en dansant au cours du Midewiwin (Hoffman, 1896, p. 100). Son sang s'écoula au flanc de la montagne, la teignant de sorte que cela est encore visible aujourd'hui. « Là, ajoute le texte, nous prenons une partie de la médecine qui est employée dans le Mitawak » (Hoffman, *ibid.*, p. 89). Nous avons vu dans un récit de la même tribu le sang d'un ours (également tué par Manabozo) se transformer en règles de la grand-mère, et faire proférer à celle-ci l'imprécation condamnant les femmes à avoir des règles mensuelles et à faire des fausses couches. (Pour l'association entre le sang de l'ours et le sang menstruel v. L. M. 1973 b, pp. 268-272.)

Il ne s'agit pas uniquement de médecines symboliques. En dehors de ce qui était probablement de l'ocre rouge, évoquant le sang de l'ours qui à son tour évoquait le sang féminin (ou le sang du sacrifice consanguin si le meurtre d'Owasse devait symboliser celui du frère de Manabozo), des médecines à base de sang menstruel étaient employées dans la cérémonie. Chez les Ojibwa, les candidats au quatrième et au dernier degré de l'association étaient instruits, écrit Hoffman, dans la préparation de charmes efficaces et surtout d'une « poudre d'amour » dont le secret était jalousement gardé et communiqué seulement en échange d'un paiement fort élevé. Ce produit, qui jouissait d'un grand prestige, était composé de racines pulvérisées mêlées à du vermillon et, dit le texte, à exiguum particulam sanguinis a puella effuso, quum in primis menstruis esset (Hoffman, 1891, p. 258). Les Menomini possédaient une médecine similaire, dont l'ingrédient le plus désirable devait toujours être obtenu par l'intermédiaire de quelque vieille medicine-woman (Hoffman, 1896, p. 154) ([Voir la note 12](#)).

L'analyse des éléments rituels indique donc que le Midewiwin est associé à une violation du tabou du sang, dont le trickster est généralement l'auteur. Manabozo en effet accomplit le meurtre de l'ours Owasse, qui d'après les traditions avait été le premier des Manitous à lui offrir sa « force bénéfique » (Hoffman 1896, p. 91) et cet acte symbolise peut-être le meurtre de son frère, non avoué par le mythe. Le sang de l'ours fournit la médecine employée dans la cérémonie. Manabozo est initié par les Manitous à l'usage des médecines magiques et aux divers aspects du cérémonial et y initie à son tour les Indiens. Il apparaît comme l'inventeur de la médecine et le fondateur de la vie rituelle du groupe ([Voir la note 13](#)). Sur le point de quitter les hommes, il leur dit : « Chaque fois que vous érigerez un mitawikomik (loge de médecine) vous penserez à moi. Quand vous mentionnerez mon nom je vous entendrai et tout ce que vous demanderez, je le ferai » (Moulding-Brown, s. d., p. 7).

Ce rôle de fondateur de la grande cérémonie tribale est encore mieux explicité dans le cas des Indiens Sauk. L'initiation de Wisaka (homologue de Manabozo) au rite Mitawigan, accomplie par les Manitous, constitue le prototype de la cérémonie et chaque candidat au pouvoir magique représente Wisaka en personne (Skinner 1923-1925, pp. 38-40).

Nous n'entendons pas dire que le personnage mythique du trickster algonquin soit né avec la cérémonie du Midewiwin ou en fonction d'elle. Il est probable que, lorsque certains rituels devinrent des cérémonies tribales institutionnalisées, celles-ci s'intégrèrent des traditions et des légendes de magiciens violateurs, manipulateurs de médecines sanglantes, ayant peut-être vécu dans le passé. Ainsi des magiciens violateurs, bien qu'agissant individuellement ou du moins en dehors de la collectivité, auraient pu faire figure de fondateurs de la vie cérémoniale du groupe (cf. Hickerson, 1963, p. 76 ; Loeb, 1926, p. 473).

Le rapport entre trickster et violation d'interdit est confirmé par le propos d'un informateur indien de Ruth Landes. En rapportant un mythe ojibwa qui raconte comment Nehnebush persuada un Manitou de « briser la loi établie pour les humains » (afin de les rendre mortels) Everwind conclut : « Ainsi, de nos jours, les Indiens considèrent ce Personnage (Character) comme le plus important, parce qu'il a violé toutes les lois établies par les autres Personnages » (Landes, 1968, pp. 90-93).

L'étude du grand mythe algonquin montre donc toute l'efficacité explicative de l'interprétation du trickster en tant que violateur de tabou. Les divers éléments du pattern mythique – la naissance impure, les violations commises comme par une impulsion irrésistible (y compris le meurtre consanguin), les entreprises audacieuses, l'obtention des « baluchons sacrés » et des médecines magiques, la fondation du rituel du groupe – s'ordonnent et prennent tout leur sens. Il faut voir dans le mythe du trickster la projection d'une série d'événements, réels ou imaginaires, que les hommes tribaux assument être à l'origine de la magie, des médecines et objets magiques et de leur propre activité cérémoniale.

Nous trouvons dans les récits concernant Nihaça, trickster des Indiens Arapaho, des connotations de violateur de tabou semblables à celles qui caractérisent Manabozo, et le même rôle de fondateur de la vie cérémoniale du groupe.

Nihaça est le héros de nombreuses aventures obscènes. Il recourt à un stratagème habituel aux tricksters pour coucher avec sa fille : faisant semblant d'être mort, il revient sous les apparences d'un autre pour la posséder. Il couche avec sa belle-mère alors qu'il est sur le sentier de la guerre, commettant ainsi une double violation d'interdits. Il se laisse tromper par Coyote qui, prenant la forme d'une femme, l'assure qu'il est sa propre sœur. Il la saisit, et elle se change en coyote (Dorsey and Kroeber, 1903, p. 6-7, n. 3 ; 82, 75-77, 55-56). Il déflore la fille d'un chef, subit la mutilation du phallus et a un tas d'autres péripéties qui montrent sa ruse, sa démesure, sa sottise et sa maladresse.

Dans un récit recueilli par Dorsey et Kroeber, Nihaça apparaît comme le fondateur de la vie cérémoniale des Arapaho, bien que l'exécutant matériel en soit un meurtrier. D'après ce texte, Nihaça aurait rencontré un homme qui errait en pleurant parce qu'il avait été chassé du camp pour avoir commis un

homicide. Il le console et lui dit de se préparer à faire sécher de la viande. Le lendemain, en effet, l'homme voit approcher de sa tente un grand nombre de buffles, qu'il tue, dépèce et distribue, sur l'ordre de Nihaça, aux gens souffrant de la famine. Le meurtrier s'engage à construire le bayaawu, la loge commune, et montre aux gens une peau que lui a donnée Nihaça, sur laquelle sont peintes toutes les loges cérémoniales à construire d'après ses indications. Ils confectionnent aussi des ornements rituels; satisfait, Nihaça ordonne aux Arapaho de s'en parer, de se peindre le corps et d'exécuter des danses rituelles, ce qu'ils font depuis lors.

Le mythe continue en décrivant l'érection d'autres loges, l'institution de la danse du tambour et la confection des tomahawks rituels, toujours d'après les indications de la peau peinte et avec de fréquentes inspections effectuées par Nihaça. « Tout cela, conclut le récit, fut donné au peuple, les loges furent érigées pour leur enseigner... » (Dorsey and Kroeber, 1903, pp. 64-65, 17-19).

Le fondateur de la vie cérémoniale des Arapaho est donc bien le trickster Nihaça, même si l'édification des loges est par lui confiée à un autre. Ce n'est peut-être pas par hasard que celui-ci est désigné comme meurtrier ; on lui ferait assumer de cette manière le rôle homicide soutenu par Manabozo, qui dans ce cas serait épargné au héros.

Trouverons-nous dans ce mythe quelque relation entre le trickster et une médecine magique ayant un rôle dans la vie cérémoniale de la tribu ?

La cérémonie la plus importante des Arapaho est la « Danse du Soleil » au cours de laquelle a lieu l'absorption solennelle d'une médecine appelée « Eau Douce », (Sweet Water). Le personnage invoqué tout au long de la cérémonie est appelé « Notre Père » et non Nihaça, mais Dorsey et Kroeber affirment que les Arapaho donnent rituellement cette dénomination à leur trickster ([Voir la note 14](#)). Quant à l'Eau Douce, elle est dite être « purement végétale » ; un mélange d'herbes hachées et de baies pilées... Les prêtres en boivent d'abord, puis tous ceux qui assistent à la cérémonie, conclue par une danse frénétique en vue du soleil couchant.

D'après l'informateur de Dorsey, les baies hachées représentent la nourriture végétale, les herbes les senteurs de la terre et l'eau est douce comme de l'eau de pluie (G. A. Dorsey, 1903, p. 145-146). Nous avons cependant des raisons de penser que cette préparation n'est pas aussi innocente qu'on veut le faire croire, car chez les Indiens Oglala, par exemple, au cours de la Cérémonie du Buffle, de l'eau rougie par des baies est faite boire à la jeune fille qui vient d'être pubère, en rappelant que le rouge est une couleur sacrée : la couleur du « premier flux menstruel qui a rendu “ sacrée ” la jeune fille » (Walker, 1915-1921, pp. 148-149). Les baies peuvent donc transcender symboliquement leur nature végétale.

Une autre association avec le sang se note dans la prière que font les Arapaho avant de boire leur médecine : « Que cette eau soit douce, afin que tous les enfants puissent en boire et purifier les courants de leur sang ! » (A. G. Dorsey, 1903, p. 147). Il suffit d'ailleurs de continuer à lire pour découvrir quelle est la véritable nature de cette « eau douce » que boivent les Arapaho pour s'assurer santé et prospérité, non sans se purifier soigneusement après

avoir bu. « Cette eau douce, dit le texte, est le sang qui fut versé par cette femme. » Quelques lignes plus bas on lit de quelle femme et de quel sang il s'agit : « La première menstruation eut lieu quand la femme qui se sauva avec la lune (représentée ici comme mâle) s'unit à lui. Ce flux ou menstruation signifie l'enfant. » Enfin on trouve le passage suivant : « L'eau est faite de végétation. Nous mangeons les animaux et nous buvons le thé d'algues, d'herbes, de racines et d'écorce des arbres et nous mangeons des fruits de toutes sortes et ainsi nous avons l'impulsion de propager notre espèce. » Les Arapaho parviennent ainsi à lier cette médecine végétale aux fonctions reproductrices, associées chez eux à la menstruation. Après un exposé sur les rapports entre grossesse et mois sanglants et non sanglants, vient une déclaration finale . « Les Arapaho aiment faire bouillir le sang des animaux pour le boire, parce qu'ils descendent d'eux » (A. G. Dorsey, 1903, pp. 177-178).

Ce texte offre un exemple du conflit présidant à l'élaboration de la pensée mythique – la tendance à cacher certains faits et la tendance à les expliciter par des expressions symboliques. L'Eau Douce doit, en principe, représenter le sang menstruel ([Voir la note 15](#)), et cela est dit, bien que de manière détournée ; mais comme elle est composée entièrement, semble-t-il, de substances végétales, ce qui devrait être symbolique du sang (par la couleur des baies) devient représentatif des végétaux dont on se nourrit et ainsi est escamotée l'idée gênante de boire du sang menstruel. Malgré cette difficulté, le symbolisme refoulé réapparaît dans la déclaration inattendue que ces buveurs de tisane aiment boire le sang des animaux... Comme Manabozo, Nihaça, violeur systématique d'interdits, est en relation avec une médecine sanglante, qui se trouve au cœur de la vie cérémoniale du groupe.

L'ensemble des récits recueillis par Radin sur le trickster des Indiens Winnebago, montre surtout l'aspect inférieur du personnage. Wadjunkaga – dont le nom signifie « Celui qui joue des tours » – se caractérise par sa maladresse, ses appétits démesurés, ses astuces piteuses, et par une sorte de balourdise organique, qui le prédestine à être victime de ses propres ruses. Cependant ses péripéties, pour ineptes qu'elles nous paraissent, sont empreintes du caractère déroutant, énigmatique, qui distingue les faits et gestes des tricksters. On comprend que Radin écrive : « La ressemblance entre les aventures de Wadjunkaga et celles des autres héros-fripons de l'Amérique du Nord est surprenante. On est obligé d'en conclure que ce cycle de mythes fait partie intégrante de la civilisation de tous les Indiens d'Amérique et qu'il est resté sensiblement inchangé » (1958, p. 110).

Le premier épisode de la série semble vouloir souligner à plaisir le caractère violeur du héros. Wadjunkaga est représenté sous les traits d'un chef qui, contrairement à la coutume winnebago, a décidé d'aller à la guerre. Ceci représente déjà un fait aberrant, un défi à la règle, mais le trickster fait pire. Au cours de la fête qu'il donne à la veille de l'expédition, il manifeste son mépris de l'étiquette en se levant avant la fin du banquet et en quittant ses invités. Il affiche aussi un mépris flagrant pour les interdits, car plus tard il sera retrouvé « dans les bras d'une femme », ce qui est une transgression du tabou imposant la continence à la veille du départ pour la guerre. « Mécontents et effrayés » les invités commencent à quitter la fête. Le même scandale

se répète trois fois, le chef commettant des infractions de plus en plus graves aux coutumes et aux règles (ibid., pp. 13-15).

Finalement, Wakdjunkaga se met sur le sentier de la guerre, tout en continuant ses actes absurdes ou interdits. La plupart des guerriers rentrent chez eux. Les rares hommes restés avec lui le voient insulter et piétiner son « baluchon de guerre », la possession la plus sacrée d'un guerrier winnebago. Il l'enfouit dans le sol, et cette action « indiciblement criminelle » éloigne de lui ce qui restait de son escorte. Il raille son carquois et le jette. À partir de ce moment il poursuivra seul son chemin (pp. 15-17).

En s'efforçant d'expliquer la signification de ces épisodes, Radin écrit : « Wakdjunkaga doit manifester sa nature asociale et il lui faut rompre ses liens avec les hommes et avec la communauté. Le narrateur veut probablement représenter Wakdjunkaga comme un être qui n'est en aucune façon lié au monde des hommes. Ce qu'il veut dire est à peu près ceci : 'Voici le Fripon qui prétend appartenir à la communauté et qui s'apprête à entreprendre une aventure guerrière. Mais je vous dis, moi, ce qu'il est : il est un fou parfait, qui brise les tabous sacro-saints et qui détruit les objets consacrés'... » (p. 111). Radin reconnaît que Wakdjunkaga viole les tabous, mais pense que le narrateur lui attribue ces violations afin de rendre manifeste sa nature asociale et d'expliquer sa rupture avec la communauté. Alors que c'est l'inverse qui est vrai : Wakdjunkaga se voit attribuer une nature asociale, et ses liens avec la communauté se brisent à cause des violations de tabou qu'il commet et qu'il ne peut pas ne pas commettre, la violation de tabou étant sa raison d'exister en tant que personnage mythique.

Resté seul, donc, tout en marchant nonchalamment, le Fripon « nommait petit frère » tous les objets du monde, lorsqu'il leur adressait la parole. Lui et tous les objets du monde se comprenaient, car ils parlaient vraiment la même langue » (p. 16-17). Si les sacrilèges de Wakdjunkaga ont fait de lui un être placé en dehors de la société, ils ont permis, en revanche, l'établissement d'une sorte de compréhension clairvoyante, d'intelligence intime, entre lui et « tous les objets du monde ».

Le trickster toutefois va cesser de comprendre le langage des oiseaux ([Voir la note 16](#)). Ceci arrive à la suite d'une querelle entre ses deux mains : alors qu'il écorche un buffle de sa main droite, la main gauche veut intervenir, est blessée par l'autre main, « et saigne vraiment beaucoup » (p. 18-19). Que signifie cet épisode ? L'effusion de sang a-t-elle pour résultat d'effacer l'effet des violations précédentes ? S'agit-il d'une tentative avortée de violation de tabou, la main gauche, impure, voulant intervenir là où son action ne serait pas admise et étant châtiée par la droite ? Ou encore l'incident tend-il à souligner le caractère insensé de l'individu dont les mains se querellent entre elles, chose évidemment absurde ? Ou veut-on mettre en évidence les forces contradictoires qui le travaillent ? Ou simplement rappeler l'impureté de la main gauche, qui vient en contact avec le sang ? (cf. Makarius, 1973 b; d'après Kuper, dans le *nwala swazi*, la main gauche est dite « blessée », 1973, p. 616).

En continuant son chemin, Wakdjunkaga rencontre un homme qui lui confie deux petits enfants ; ceux-ci mourront, car le Fripon « malgré tout ce

que l'homme lui avait enseigné, fit bien des choses qui lui avaient été formellement interdites » (pp. 19-22).

Travesti en femme, le trickster devient l'épouse du fils d'un chef et lui engendre des enfants. Malgré le tabou sur les relations entre gendre et belle-mère, il se permet des familiarités avec celle-ci. « Elles » se poursuivent autour de la fosse dans laquelle on fait étuver le maïs, jusqu'à ce que, sautant par dessus la fosse, elle laisse tomber « quelque chose de très malodorant » qui serait sa fausse vulve, violant ainsi le tabou séparant la nourriture des organes féminins ([Voir la note 17](#)).

Il est vrai que la vulve est fausse, et que les rapports avec la belle-mère sont ceux de belle-fille et non de gendre ; mais l'indication que d'importants tabous sont violés est présente, et il s'y ajoute l'imposture et la conduite irresponsable que l'on prête au personnage. Devinant que l'auteur d'un tel scandale ne peut être que Wakdjunkaga, les assistants s'écrient : « Ça, c'est le Fripon ! » « Tous les hommes eurent grandement honte, surtout le fils du Chef, et le Fripon dut s'éclipser... » (pp. 20, 21, 40-43). On retrouve dans cet épisode l'inversion d'un motif constant des récits des tricksters, le mariage avec la fille du chef.

L'épisode suivant présente, à nos yeux, un intérêt particulier. Ayant eu la tête prise dans le crâne d'un élan, et ne sachant comment s'en sortir, le trickster se fait passer pour l'Esprit de l'Eau, et promet à ceux qui lui ouvriront le crâne qu'ils y trouveront de la médecine magique. Radin ne relève que l'esprit parodique de ce récit : pour lui, le héros se moque d'une des divinités les plus sacrées des Winnebago. Le texte pourtant prête à Wakdjunkaga le propos suivant : « Quel que soit le but dans lequel vous utiliserez ce crâne, vous atteindrez le but désiré. » Et il conclut : « Les Winnebago s'en fabriquèrent alors des objets dont ils reconnurent plus tard l'efficacité » (1958, p. 59). Ignorant le rapport entre trickster et médecines et objets magiques, ne voyant en Wakdjunkaga qu'un personnage caricatural, Radin est contraint d'attribuer cette efficacité à l'Esprit de l'Eau « qui condescend à rendre efficaces les offrandes qui lui étaient destinées » (1950, p. 29).

À la fin du mythe, Wakdjunkaga apparaît comme un bienfaiteur. Il déblaie les obstacles se trouvant sur les rives du Mississippi, chasse une chute d'eau importune, tue et mange les créatures qui ont coutume de molester l'homme et finit par monter au ciel (1958, p. 83-85). Pour Radin, ces épisodes « ne sont que des compléments ultérieurs et ne se rattachent que par des liens assez lâches aux épisodes précédents ». Car, dit-il, « on y reconnaît nettement l'influence de l'histoire la plus sacrée des Winnebago, le mythe originel du rite de médecine » (1958, p. 125 ; 1950, pp. 40-41). Or, le mythe auquel Radin fait allusion nous permet précisément de mieux comprendre le caractère du Fripon. Il relate que le Créateur de la Terre, après avoir créé l'univers et ses habitants, découvre que des êtres malins veulent anéantir les hommes. Il envoie alors sur terre Wakdjunkaga pour les combattre, mais celui-ci se montre incapable d'accomplir sa mission. Le Créateur lui exprime alors sa réprobation en ces termes : « Premier né ! Tu es la plus ancienne de mes créatures. Je t'avais créé avec un bon naturel et j'avais fait de toi un être sacré. Je t'avais envoyé sur terre afin que tu y demeures et que les hommes t'écoutent et pour que tu leur enseignes à s'assurer une existence heureuse. C'est là le but

pour lequel tu avais été créé... Par tes actes et par tes exploits, tu es devenu la cible de la raillerie de chacun, ils se sont tous moqués de toi, jusqu'aux moindres insectes ([Voir la note 18](#))... C'est donc ta faute si les hommes te méprisent et t'appellent bouffon... » (1958, p. 129).

La figure de Wakdjunkaga comporte donc bien, en négatif, la dimension du bienfaiteur, du héros qui a en charge le bonheur des hommes ; mais chez les Winnebago le rôle positif du trickster a été oblitéré. Le mythe (qui rappelle pourtant, sous une forme détournée, son rôle de pourvoyeur d'objets doués d'efficacité magique) l'a condamné à l'échec et n'a mis en relief que les côtés faibles, ridicules et grossiers du personnage : c'est l'aspect sous lequel est vu le violeur quand il ne réussit pas. Le rôle positif de Wakdjunkaga est repris par un autre héros, le Lièvre.

Après l'échec de Wakdjunkaga, le Créateur expédia successivement sur terre divers êtres, qui tous faillirent à la tâche. Il envoya alors le Lièvre. Celui-ci entra dans le corps d'une jeune fille, y resta sept mois, puis en sortit en la tuant. Dans une autre version, il entra dans le corps d'une femme, bien qu'elle fût juste avant la période menstruelle. Il s'y sentait serré de toutes parts et, comme il se préoccupait du sort des humains, il en sortit prématurément en tuant sa mère (1950, p. 41). Il sera le fondateur du Rite de Médecine.

Radin écrit que, chez les Winnebago et d'autres tribus qui leur sont apparentées, le trickster prend la forme de deux personnages, dont « l'un est exclusivement le Fripon, l'autre ne l'est qu'à demi » (1958, p. 107). Le trickster partiel des Winnebago serait donc, d'après Radin, le Lièvre, bien que celui-ci se comporte, en vérité, comme un trickster à part entière. Il prend le soleil au piège (ce qui est fréquemment l'exploit du trickster), jette du sang sur les cuisses de sa grand-mère, comme nous l'avons vu faire à Manabozo, en simulant qu'elle ait ses règles et, sur ce, couche avec elle, commettant ainsi une double rupture de tabou. Par la suite il contrevient à un commandement qui n'est pas spécifié, et tue un oiseau du Tonnerre (1958, pp. 108-109). (Le tonnerre est un leit-motiv dans les récits de violation de tabou.) De plus nous trouvons dans le mythe, comme si elle était une condition de la réussite successive du violeur, la naissance impure, qui n'est pas mentionnée au sujet de Wakdjunkaga. Enfin, le Lièvre, avec la Tortue et le Fripon, participe à la fête des « baluchons de guerre », fête qui, semble-t-il, comportait des « orgies » (1958, p. 96). Le Lièvre est donc bien le violeur de tabou, le donateur de la médecine et des cérémonies qui l'accompagnent. Radin écrit que les Winnebago vénèrent le Lièvre depuis des siècles et voient en lui le fondateur de la culture humaine. Il ajoute que son emprise sur l'imagination de ces Indiens est si grande que même les péyotistes se sont montrés hésitants à l'abandonner et que sa figure s'est fondue dans celle du Christ ; certains Indiens ont même déclaré ne pas avoir besoin du Christ, puisqu'ils avaient le Lièvre (Radin, 1948, p. 31. Alors que Wakdjunkaga est appelé Satan, diable, 1958, pp. 128-129).

Nous trouvons donc, dans la mythologie winnebago, un dédoublement de la figure du trickster. Le lièvre serait le donateur de la médecine magique, alors que Wakdjunkaga illustrerait le personnage du violeur qui ne réussit pas. Il n'a pas atteint le rôle du héros-civilisateur ou en est déchu, et ne

présente que les aspects frustes et grossiers qui sont l'envers de la fonction héroïque du violateur.

Il serait cependant plus exact de parler, plutôt que de dédoublement, de multiplication du rôle du violateur de tabou. En effet, en dehors du Lièvre et de Wakdjunkaga, le faisceau des mythes winnebago comprend d'autres histoires de héros violateurs, dont les plus représentatifs nous semblent être les Deux Jumeaux (1948, p. 137 sq.). Nous avons vu au chapitre II la relation entre ces enfants impurs et leur rôle violateur. Les aventures des deux jumeaux sont marquées par une désobéissance flagrante aux ordres de leur père, par le franchissement des limites interdites, par le mépris des choses sacrées. Leur épopée est typiquement celle des tricksters. Ils se battent tour à tour avec des serpents, des sangsues et des Oiseaux du Tonnerre, se plaisant à minimiser le caractère sacré que le mythe prête à ces animaux. Chacune de ces escapades est une profanation scandaleuse. Les pouvoirs magiques dont ils font preuve effraient le père au point qu'il quitte la maison et s'enfuit. Ils visitent tout l'univers, puis se rendent auprès d'un puissant être surnaturel, Herecgunina, et lui demandent d'allonger la durée de la vie humaine. Ils se déclarent plus puissants que lui et lui jouent des tours. Ils sont même plus puissants que le Créateur de la Terre. « Il a peur d'eux ! » Ils tuent des Esprits des Eaux de couleur rouge et avec le sang de l'un d'eux exécutent une peinture qui est encore visible sur un rocher. Ils font magiquement approcher une horde de buffles que les gens abattent pour les manger. Mais le Créateur finit par les contraindre à monter au ciel, en affirmant que s'ils ont agi utilement au début, ils sont allés trop loin dans leurs initiatives. Il leur laisse toutefois le pouvoir de bénir les humains, pouvoir qu'il ne semble pas possible de leur retirer.

D'après Radin, les Deux Jumeaux représenteraient « l'un le côté statique, l'autre le côté dynamique de la nature humaine » (1948, p. 52), affirmation qui ne répond pas à la réalité du texte, car s'il est vrai qu'un jumeau entraîne toujours l'autre, celui-ci ne lui oppose qu'une faible résistance et au cours de leurs aventures manifeste autant de dynamisme que son frère. Nous dirions plutôt que le fait d'entraîner et de se laisser entraîner exprime, dans le langage du mythe, la tendance irrésistible à violer les tabous que la mentalité tribale attribue aux enfants ayant eu une naissance anormale ; et si l'accent est mis sur l'initiative de l'un, c'est afin de souligner le rapport entre le degré d'impureté et le degré d'entraîn à accomplir la violation que manifeste l'attitude de chacun d'eux ([Voir la note 19](#)).

Le faisceau de mythes winnebago restitue donc le pattern qui s'est révélé en étudiant le mythe de Manabozo. On y trouve la naissance anormale, les violations systématiques du tabou, la conquête d'une médecine magique, les traits du bienfaiteur et du héros civilisateur. Chez les Winnebago, Wakdjunkaga, le Lièvre, les Jumeaux, les Deux Garçons et d'autres personnages se partagent le rôle complexe du trickster.

Ne pouvant passer en revue les divers tricksters du Nord et du Sud des États-Unis, nous nous bornerons à quelques notes rapides sur les tricksters californiens à physionomie humaine (le trickster étant dans cette zone

généralement le Coyote). Elles suffisent à indiquer qu'au Sud comme au Nord le personnage présente les mêmes aspects fondamentaux.

Kemukemp, par exemple, est, pour les Indiens Klamath, « en même temps un trickster et le Créateur, un bouffon ridicule et une divinité terrifiante, un personnage qui prête à rire mais qui n'est pas considéré sans une nuance de crainte... Les Klamath ne savent pas s'ils doivent l'identifier à dieu ou au diable... Il était considéré comme le créateur... Bien qu'il ne fût pas lui-même une source de pouvoir, les forces qu'il commandait étaient essentiellement les mêmes forces auxquelles s'adressaient les requêtes des Klamath. » Sa nature de violateur de tabou est explicitée par le fait qu'il pousse les gens à danser près d'une caverne quand une jeune fille arrive à la puberté (R. F. Spencer, 1952, pp. 218-219, 224). C'est là sans doute une manière d'attribuer à Kemukemp l'institution des cérémonies ayant lieu en cette occasion.

Un autre trickster californien est Gatsokwire. « Il était sot... Il n'était pas méchant... Il avait des pouvoirs surnaturels grâce auxquels il rendait enceintes les femmes. S'il se noyait, il revenait à la vie. Et si quelqu'un lui disait : « ' Ne va pas là ! ' il répondait : ' Moi, je peux y aller ; ils ne peuvent me faire du mal. ' » Nous verrons au prochain chapitre la valeur de cette dernière notation, qui doit être mise en relation avec un comportement symbolique caractérisant certains personnages violateurs.

Gatsokwire partage avec d'autres héros violateurs le mérite d'avoir enseigné aux femmes à accoucher normalement. Jusque-là, dit le mythe, on avait dû les ouvrir, en pratiquant une césarienne avec un caillou, ce qui entraînait leur mort. Un jour, le trickster rencontra un homme qui s'apprêtait à ouvrir le ventre d'une femme en travail ; il trouva une plante médicinale, la jeta dans la maison et aussitôt on entendit l'enfant crier. C'est pour cette raison, dit le texte, que les femmes qui accouchent invoquent son nom ([Voir la note 20](#)).

Son rôle de fondateur du cérémonial est exprimé en ces termes : « Il voulait toujours voir danser les gens. Il les aidait à faire leurs danses, puis il partait. Il avait beaucoup de remèdes magiques » (Kroeber, 1905, pp. 96-97).

Dans un vaste territoire qui embrasse les zones forestières du centre des États-Unis, les Plaines, le Grand Bassin, l'aire de Puget Sound, la Californie et le Nouveau Mexique, le trickster est souvent incarné par le Coyote (Schmerler, 1931, pp. 196-207). Cependant, cette notion d'incarnation animale ne nous paraît pas très heureuse, car Coyote n'est pas la doublure animale d'un héros humain. Il n'est le substitut de personne, étant un trickster de son plein droit, avec des caractéristiques qui lui sont propres.

« Coyote... est la malice personnifiée, le prince des tricksters, toujours en train de jouer des tours et d'être victime de sa ruse, de sa glotonnerie et de sa sensualité » (Dixon, 1901-1907, pp. 336-337). Il est représenté tantôt comme l'adversaire du Créateur, tantôt comme son collaborateur maladroit ou mal-intentionné, et tantôt comme un véritable héros culturel. Il est surtout la personnification du violateur, vu sous le jour d'une extrême impureté.

Il est constamment dépeint comme un animal incestueux. Dans de nombreux recueils, on trouve le récit de Coyote qui, désireux de coucher avec sa fille, lui annonce que quelqu'un se présentera pour demander sa main ; puis, faisant semblant d'être mort, revient en se faisant passer pour le prétendant (Schmerler, 1931, p. 202). Il passe la nuit avec toutes ses filles et même avec sa petite fille encore au berceau (Lowie, 1909 b, pp. 248-250) et s'accouple avec sa belle-mère (Dixon, 1912, p. 71) et avec sa bru (Loeb, 1926, pp. 485-486), faisant un enfant à l'une et à l'autre. La réputation incestueuse de Coyote est si bien établie qu'il devient symbolique de l'inceste. « Par le passé, écrit Gladys Reichard, les Navajo qui avaient contracté un mariage endogame, en enfreignant l'interdit de l'inceste, portaient des queues de coyote, parce que les coyotes épousent leurs sœurs et leurs frères » (1928, p. 146).

L'association du coyote avec le sang est fortement soulignée. Dans le mythe de création des Maïdu nord-orientaux (Californie) Coyote, qui se trouve sur un canot avec le Créateur de la Terre, interrompt ce dernier, qui chante en créant le monde, pour s'écrier, dans une sorte d'exaltation, que « le monde doit être peint avec quelque chose, pour paraître beau ! » Et il continue : « Je veux le peindre avec du sang ! Il y aura du sang dans le monde ; et les gens y naîtront, ayant du sang. Tous les êtres, les cerfs, et toutes les espèces de gibier, toutes les espèces d'hommes, sans aucune exception, toutes les choses qui vont être créées dans ce monde auront du sang. Et, dans un autre endroit, le rendant rouge, il devra y avoir des roches rouges. Ce sera comme si le sang était mêlé au monde, et ainsi le monde sera beau ! » Le mythe fait de Coyote le créateur du sang (Dixon, 1912, p. 9 sq.) ([Voir la note 21](#)).

Il s'agit souvent de sang menstruel. Les Oglala ont la croyance que les coyotes, émissaires du dieu Iktomi, s'emparent, pour les livrer à celui-ci, des linges menstruels des filles arrivées à la puberté (Walker, 1915-1921, p. 143). Chez les Apaches, les hommes masqués qui vont danser à une fête de puberté disent qu'ils craignent d'enfiler le costume rituel « comme ils craignent le coyote » (Opler, 1941, p. 100). Ishi, un des derniers survivants des Yahi de Californie, appelait « Docteur Coyote » la mauvaise influence que, selon lui, les femmes, et surtout les femmes à leurs périodes, exercent sur les hommes (Th. Kroeber, 1963, p. 176) ([Voir la note 22](#)).

Coyote apparaît d'ailleurs comme le créateur de la menstruation. « À l'origine, le Loup désirait que tout fût facile et agréable pour les hommes, mais Coyote veut que les hommes souffrent et meurent. Loup dit : « Qu'il n'y ait pas de menstruation », mais Coyote trouve qu'il est opportun que les femmes menstruent. Il prend un peu de sang et le jette sur sa fille. Elle commence à menstruer et va à la loge de ségrégation » (Lowie, 1909 b, p. 239).

Au cours du même dialogue entre Loup et Coyote, ce dernier exige que les hommes travaillent et lâche le gibier pour qu'ils soient contraints d'aller à la chasse. Il veut également que les hommes meurent, qu'à l'occasion du deuil ils pleurent et se coupent les cheveux. Il entend, toujours contre l'avis de Loup, qu'ils naissent à la suite du coït, affirmant que « le coït est bon ». « Aujourd'hui, conclut le récit, les choses sont telles que Coyote les a voulues (Lowie, *ibid.*).

Coyote proclame aussi qu'il doit y avoir des veufs et des veuves, qui pleureront et se couvriront la tête de poix, mais ensuite oublieront le défunt et se remarieront. Même les vieux, dit-il, hommes et femmes, doivent se trouver une nouvelle compagne ou un nouveau compagnon. « Je dis cela, ajoute-il, au nom du bonheur, de la joie de rire et de s'admirer soi-même » (Dixon, 1912, pp. 29, 49, 51, 53, 33, 67) ([Voir la note 23](#)).

Dans un mythe des Yana de Californie, une scène saisissante montre la passion que met Coyote à vouloir que les hommes n'échappent pas à la mort. Il vient de décider, contre l'avis de Lézard, que les hommes doivent être mortels. Voici que l'un d'eux meurt. Comme il neige au-dehors, on l'enterre dans la loge rituelle. La terre se met à bouger, car l'homme s'efforce de retourner à la vie, mais Coyote monte la garde ; d'un bond, il se jette sur l'homme qui tente de sortir de terre, le repousse dans la fosse et le piétine en s'écriant : « Meurs ! Pourquoi veux-tu revenir à la vie ? Meurs ! » et s'adressant aux assistants, leur enjoint : « Et vous, maintenant, criez, pleurez ! Teignez-vous de poix en signe de deuil ! Allons, couvrez-vous le visage de poix ! ». Comme dans les autres cas, suit le récit de la mort du fils de Coyote, qui lui fait regretter sa décision (Sapir, 1910, p. 91).

L'apparition de la mort, liée à la violation de tabou, est une donnée constante de la mythologie, et nous savons que certains tricksters exigent, contrairement à l'avis d'un interlocuteur plus bienveillant, que les hommes soient mortels. Mais l'attitude de Coyote, qui déploie toute son énergie pour que les hommes n'échappent pas à la mort et qui, de plus, associe sadiquement la mort et le deuil au bonheur, au rire, à la jouissance, à la satisfaction de soi, est une attitude qui ne semble pas avoir d'équivalent chez les tricksters humains. Par les proclamations lugubres et sanglantes qu'elle lui attribue, la pensée fabulatrice veut rendre manifeste la raison qui fait de Coyote un violeur de tabou : sa nature de prédateur charognard.

Familier des cadavres, Coyote est la pollution même. Son urine, ses excréments, les traces de ses griffes polluent la terre. C'est pour cela qu'on ramène à lui l'origine du sang, de la menstruation, de la mort, du deuil, qu'il réclame la maladie, l'accouchement douloureux des femmes, l'accouchement des vierges, le veuvage, qu'il contraint les hommes à la chasse, qu'il veut peindre le monde de sang. Tout ce qui est impur s'apparente à lui, doit être polarisé par lui et c'est pour cela qu'il impose, en même temps, le coït et la mort, qui ont en commun le caractère d'impureté.

« Tout le mal du monde est ramené à Coyote », disent les Indiens de la Californie du nord-est (de Angulo and Freeland, 1928, p. 250) ([Voir la note 24](#)). Les Maïdu font remonter à lui « le premier mensonge, le premier mort et les premières larmes » (Dixon, 1902-07, p. 42-44). Pour les Apaches « la conduite de Coyote pendant l'horizon pré-humain a tracé un chemin que l'homme a dû suivre. « Tout ce que l'homme fait (de mal), disent-ils, a d'abord été fait par Coyote. La glotonnerie, le mensonge, le vol, l'adultère, l'inceste et toutes les autres fautes et faiblesses furent introduites par lui et sont devenues inévitables pour ceux qui suivent « la piste du Coyote » (Opler, 1941, p. 197) ([Voir la note 25](#)).

À l'impureté du charognard, la pensée tribale associe la conduite du violeur d'interdit et les pouvoirs magiques qui en découlent ([Voir la note 26](#)). Coyote défie des êtres puissants et leur impose sa loi. Habile et rusé en même temps que sot et balourd, il joue toutes sortes de tours. Il est la démesure personnifiée. D'autre part, c'est « un bon magicien » (de Angulo and Freeland, 1928, p. 249). Les Lehmi se refusent à le tuer et croient fermement à son immortalité (Lowie, 1909 b, pp. 233-234). Les Skidi Pawnee racontent les histoires de Coyote quand ils vont à la chasse ou à la guerre, en exprimant l'espoir d'avoir autant de chance que lui (G. A. Dorsey, 1904, p. XII).

Pour les Pomo de Californie, Coyote est le créateur de Kuksu et de sa femme, personnages mythiques détenant de grands pouvoirs magiques, auxquels il a enseigné des chants très secrets et sacrés, destinés à guérir la cécité, et les maux résultant d'une frayeur (Loeb, 1926, pp. 479-480). Il a indiqué aux Papago comment construire une loge rituelle (Parsons, 1939, p. 866 n. 3) ([Voir la note 27](#)).

L'identification de Coyote au héros culturel est loin d'être absente. La plupart des mythes des Wishram, qui le situent à l'âge pré-Indien, le représentent comme le redresseur de torts. Coyote a mis du poisson dans les fleuves et a donné aux hommes les lances et les pièges permettant d'attraper les saumons. L'informateur de E. Sapir, auquel on doit ces indications, ajoutait que « malgré les aspects ridicules et lascifs de son caractère (Coyote) était digne de plus grand respect ». Il était même fort enclin à l'identifier au Christ des Blancs, parce que l'un et l'autre « étaient venus dans le monde afin d'améliorer le sort des humains » (Sapir, 1909, pp. 28-29, XI). Coyote institue les coutumes funèbres et les jeux (Dixon, 1902-1907, p. 43 sq.).

« Coyote – écrit Kroeber en se référant aux croyances des Indiens de Californie – n'est pas seulement un trickster et une cible pour les railleries, mais est aussi un héros culturel » (1905, p. 89). Il vole le feu chez les Sia (Stevenson, 1894, p. 72-73), chez les Wintu (Du Bois and Demetracopoulou, 1930-1931, p. 304), ainsi que dans de nombreux autres cas ; même chez les Apaches, qui font remonter à lui tout le mal, il apparaît comme un bienfaiteur pour avoir volé le feu au profit des hommes (Opler, 1941, p. 196) ([Voir la note 28](#)). Les Lehmi le considèrent comme le héros culturel par excellence. Ils lui attribuent le vol du feu et diverses inventions, parmi lesquelles la taille de l'obsidienne. À la vue d'une pointe de flèche en obsidienne, ces Indiens s'écrient : « C'est l'obsidienne de Coyote... » (Lowie, 1909 b, p. 233) ([Voir la note 29](#)). Il donne aux hommes le sel (G. A. Dorsey, 1906, I, p. 462 ; Dixon, 1912, pp. 47-49).

On reconnaît à Coyote les traits de caractère qui distinguent le violeur d'interdit. La hardiesse : « Je suis quelqu'un qui ne craint personne ! » (Dixon, 1912, p. 113). L'assurance : « Je n'ai jamais été battu en quoi que ce soit ! » (Sapir, 1910, p. 128). L'éloquence : « Il est le plus habile à discourir ! » (Dixon, 1912, p. 33). La faculté de réfléchir portée au plus haut degré « Coyote pense plus que personne » (Parsons, 1939, p. 241). L'orgueil « Je suis un Chef... Moi, Coyote, je suis fort et avisé... Les hommes de l'avenir, en parlant de moi, diront que j'ai vaincu le Créateur de la Terre qui était très fort. Ils se le diront l'un à l'autre et ils riront. Je suis le Coyote ! » (Dixon, 1912, p. 67). « Coyote est le chef ». (V. aussi Sapir and Spier, 1943-1946, p. 275.)

Les éléments composant la représentation du trickster se retrouvent donc dans l'ensemble des récits formant le grand mythe de Coyote : nous voyons en lui le farceur, le joueur de tours, la dupe, l'être en proie à une sexualité démesurée, le violeur, le magicien, le héros culturel, l'adversaire du Créateur, parfois le Créateur lui-même ([Voir la note 30](#)). Associé à la fois au sang et à la mort, il est l'impureté même ; mais cette impureté foncière, qui porte à lui attribuer le pattern du trickster, constitue aussi ce qui le démarque des héros-tricksters humains. Le mythe du trickster à figure humaine est entièrement symbolique ; il jaillit d'une expérience sociale, et l'impureté est attribuée au héros en conséquence de son rôle. L'impureté du charognard, par contre, est donnée par la nature, et c'est comme une conséquence que sa légende violatrice en découle ; c'est pourquoi le mythe ne lui attribue pas la volonté de violer délibérément les interdits, afin de conquérir le pouvoir magique pour les hommes. C'est ce trait prométhéen qui manque au Coyote.

Maui est le grand héros-trickster du Pacifique du Sud ([Voir la note 31](#)). Comme Manabozo, il est de naissance impure. D'après les diverses versions de son mythe, il serait né d'un caillot de sang que sa mère avait enveloppé dans son pagne sanglant et jeté à la mer ou dans la brousse, (Hawaï, Beckwith, 1951, p. 129) ; d'une goutte de sang tombée sur un ornement de sa mère (Nouvelle-Zélande, Luomala, 1949, p. 27) ; de l'hémorragie ombilicale d'une femme enceinte (Mangareva, *ibid.*, p. 157) ; ou d'un pagne rouge trouvé par sa mère sur la plage et dont elle avait ceint ses flancs (pp. 110-111). D'après un autre récit, à l'origine de la naissance du trickster serait une violation du tabou alimentaire, commise par sa mère à l'instigation du dieu Tangaroa qui l'avait possédée ([Voir la note 32](#)). Ou encore il serait né de l'inceste d'un frère et d'une sœur (Stimson, 1934, p. 92, n. 10).

Abandonné par les siens, Maui est élevé par les dieux qui lui apprennent les secrets de la magie, mais il ne tarde pas à les défier, son pouvoir étant supérieur au leur. Au cours d'une série d'aventures audacieuses il pêche la terre, relève le ciel et prend le soleil au piège. Il ne réussit dans cette dernière entreprise que quand il emploie une corde faite des cheveux de sa sœur ou, d'après une autre version, des poils pubiques d'une parente (Luomala, 1949, pp. 145, 155). Il affronte des êtres redoutables et vole le feu pour les hommes. « Pour ceux qui écoutent l'histoire de Maui parvenant à rapporter un peu de feu sur terre, le plus passionnant, écrit Luomala, est le récit montrant comment il osa violer des tabous terrifiants, pour prouver que son mana dépassait celui des anciens dieux » (p. 30).

Ses ruptures de tabou sont nombreuses. Quand il revient dans sa famille, sa mère lui dit : « Viens ici, mon enfant, et couche-toi avec moi, que je puisse t'embrasser et que tu puisses m'embrasser... » Il court se coucher auprès de sa mère et ses frères aînés en sont jaloux. « Tiens, disent-ils, notre mère ne nous a jamais demandé de coucher avec elle ! » (pp. 39-40). Un récit tahitien contient une allusion à l'inceste avec sa sœur, qui aurait soulevé sa jupe pour lui montrer son sexe pendant que Maui était occupé à prendre le soleil au lasso (p. 72) ([Voir la note 33](#)).

Une version de Anaa raconte que Maui épouse une jeune fille qui avait violé le tabou lui défendant d'entrer dans un temple (p. 107). En Nouvelle-Zélande Maui est associé à l'apparition du cannibalisme ; il en aurait fait les frais, étant mangé par un de ses frères (p. 106).

Le meurtre magique des consanguins, violation de tabou aussi typique que l'inceste, n'est pas absent de la geste de Maui. Le chant sacré hawaïen, le Kumulipo, le mentionne dans les vers suivants :

Kia-Loa et Kia-a-ka-polo étaient tous deux en colère
 Les frères de Hina
 Deux des quatre Kia.
 Mani se battit : ces Kia tombèrent ;
 Le sang rouge coula du front de Maui,
 Ce fut là son premier combat ([Voir la note 34](#)).

Hina étant la mère du héros, ses frères sont ses oncles utérins. L'accent est mis sur l'écoulement sanglant de Maui, alors que le sang ne doit pas couler entre consanguins.

La contrepartie de toutes ces violations ne peut être que le pouvoir magique. Dans une société aux cadres religieux puissants et rigides, comme la société polynésienne, on ne peut s'attendre à ce que Maui, rebelle par définition, se voie reconnaître le rôle de premier plan que les tribus algonquines, par exemple, attribuent à Manabozo. Partout, cependant, on reconnaît à Maui « une quantité exceptionnelle de mana et la capacité d'en faire emploi dans ses entreprises visant à changer le monde » (Luomala, 1949, p. 277). Pour les Maori, Maui est parmi ceux qui « ont commencé le mana dans le monde. Ils le représentent, avec d'autres êtres mythiques, au centre d'un cercle de feu sacré inextinguible, que le mana fait autour de la terre et dont ils s'emparent pour gouverner le climat » (H. Beattie, 1921, pp. 16-18). En Nouvelle Zélande, le mot Maui signifie « sorcellerie », comme pour rappeler par là, dit-on, que Maui a acquis les pouvoirs qui lui permettent de détruire des vies humaines (Best, 1924, I, p. 143). Une chanson appelée « le chant de Maui, le chant de l'abondance », est en relation avec la cultivation des patates douces, et les chants par lesquels il s'assurait le succès sont chantés pour réussir dans ce que l'on entreprend, de même que des mots employés par lui sont récités afin d'obtenir le résultat désiré (p. 115). Dans tout le Pacifique Sud, Maui est dépeint comme très habile aux jeux de ficelles, qui portent son nom ; dans ses compétitions avec les dieux Kana et Kanaloa il les bat au jeu des devinettes et en diverses épreuves (Luomala, 1949, pp. 76-77). Une goutte du sang de Maui sert, dans le vieux mythe de la lutte avec Hine-nui-te-po, à faire des enchantements de magie noire (Best, 1924 b, p. 138).

Maui, tel que le dépeint Luomala, présente également la plupart des connotations du héros culturel. Il a contraint les dieux à partager leur bien-être avec les hommes et à modifier leurs habitudes nonchalantes pour accorder aux

humains plus de plaisir et de liberté. Il a modifié les conditions d'un monde que d'autres avaient créées, allongeant les journées et donnant aux hommes la lumière. Alors que ces derniers ne pouvaient bouger parce qu'ils avaient des membres palmés et sans jointures, le héros les a débarrassés des membranes qui les gênaient et leur a fait des articulations. Il leur a donné le feu pour cuire les aliments, a inventé les harpons, les lances et les pièges à poissons, perfectionné les hameçons et fait les filets pour la pêche aux coquillages (pp. 29, 30, 35). Les Maori exaltent ses bienfaits et l'appellent Maui Atamaï, Maui le Sage ou le Bon (p. 29). Mais, en dépit des efforts de certains conteurs pour le transformer en bienfaiteur solennel, Maui conserve son caractère de trickster. Il est celui qui lance un défi à l'ordre établi et entend remodeler le monde ; les changements qu'il introduit ont (surtout en Polynésie) l'allure de « tours joués aux autorités » (p. 28).

On le représente comme le héros adolescent qui, piétinant tous les interdits, se lance à l'attaque de vieilles et puissantes divinités pour leur arracher des biens spirituels et matériels, les confondre et les détruire (p. 30). Il n'est battu que par la déesse de la mort, son aïeule Hine-nui-te-po, et il périt dans la tentative de se mesurer à elle. Car Maui, dit le texte, n'était pas un dieu et ne pouvait renverser l'ordre de la vie et de la mort (p. 35). Maui, écrit encore Luomala, « était un rebelle de naissance, un révolté contre l'ordre d'une société de dieux et d'hommes qui avait, comme un de ses concepts fondamentaux, le tabou avec toutes les contraintes qu'il impliquait » (p. 30).

K. Luomala saisit donc très bien le caractère « antisocial » de Maui qui représente, dit-elle, l'humanité dans le conflit entre ses conventions et ses ambitions, dans ses débats entre le « moi » et le « nous ». Et elle ajoute : « Pour ses voisins humains, sa conduite chroniquement agressive était antisociale » (pp. 28, 39, 34). Et encore : « Maui est, pour les Polynésiens, le divin bouc émissaire. Grâce à lui, ils échappent au poids de leurs rigides tabous... Ils le punissent pour les péchés qu'ils commettent eux-mêmes en inventant et en racontant des mythes qui parlent d'un dieu qui n'est pas un dieu, mais ose défier les dieux et les anciennes conventions parcheminées » (p. 28-29). En d'autres termes, Maui prend sur lui la culpabilité du groupe, brisant le tabou dans l'intérêt des hommes et est puni pour avoir lancé des défis et commis des transgressions qui répondaient au désir de la collectivité.

Le caractère ambigu du violateur, qui s'élève au-dessus de la condition humaine sans pour cela devenir un dieu, n'a pas non plus échappé à l'analyse de Luomala : « Maui est moins qu'un dieu, mais plus qu'un homme. Ni absolument bon, ni absolument mauvais. Aimé, mais non vénéré. Lié à la terre, mais capable de faire éclater le ciel. Comique et tragique, mesquin et héroïque, homme et enfant. Un bienfaiteur et un constructeur. » Et plus loin « Il fut déchiré entre l'humain et le divin... » « Il voulait détruire la ligne de démarcation entre esprits et êtres humains » (pp. 28, 32-33).

Nous constatons donc que dans l'œuvre de Luomala, qui a fait preuve, dans l'exposé du mythe, de plus de pénétration que tout autre ethnologue – la figure du trickster jouit d'un éclairage presque parfait. Ses traits principaux

viennent en évidence. Et pourtant l'auteur, qui a composé d'après les mythes ce « portrait-robot » du violateur magique de tabou, n'a pas saisi l'essentiel : que le mythe n'existe que pour donner une figure héroïque au prototype du violateur et le montrer en action. Elle n'a pas saisi que le héros ne viole pas les tabous par accident, au cours de ses aventures et de ses exploits, mais que ces aventures et ces exploits lui sont attribués afin qu'il puisse manifester sa vocation de violateur. Elle ne comprend pas que les divers aspects d'être farceur, de rebelle, de magicien, de « transformateur » du monde et de héros culturel, loin d'être séparables, sont une seule et même expression de sa nature. Il lui échappe également que la naissance impure du héros, qu'elle considère comme une rationalisation des indigènes tendant à expliquer son caractère malicieux et son mana, est par contre une des articulations essentielles du mythe.

La rationalisation ne commence que quand on attribue l'ambivalence du héros à sa situation d'enfant à la fois rejeté et chéri par sa famille et à sa purification incomplète ; or c'est précisément cette rationalisation-là que Luomala fait sienne ([Voir la note 35](#)). L'ambivalence de Maui est bien due, en partie, à sa naissance impure, mais celle-ci ne lui est pas attribuée par hasard ; l'ambivalence provient, en dernière analyse, de la nature en même temps bénéfique et maléfique du pouvoir magique qui l'investit par sa naissance et qu'il s'attribue par ses violations.

Enfin, ne saisissant pas la fonction mythique du héros, l'auteur n'a pu saisir le fait que son caractère asocial, loin d'être dû aux circonstances anormales de sa naissance, qui ne font que le manifester, est inhérent à l'action qui le porte à défier les règles cardinales de la société, ce qui explique aussi qu'il soit traité en bouc émissaire.

En somme, Luomala n'a pas compris – pas plus d'ailleurs que les autres auteurs qui se sont penchés sur le problème du trickster – que sous les espèces du héros dont elle nous décrit avec tant de justesse les violations d'interdit, c'est toujours un seul et même personnage que le mythe à la fois dissimule et révèle : le médiateur tribal élevé au-dessus de la condition humaine par la violation magique qui l'amène à transcender l'ordre social, faisant de lui un individu opposé au reste du groupe, dont il apparaît en même temps comme le bienfaiteur et comme l'adversaire.

Bien qu'il y soit moins développé que dans la zone polynésienne, le trickster n'est pas inconnu en Australie. Lloyd Warner décrit le trickster des Murngin de l'Arnhem Land, Bamapama, qui se situe dans les temps mythiques (1937, p. 545 sq.). Sot, mais d'humeur joviale, il est toujours en train de combiner des tours afin de satisfaire un appétit sexuel insatiable, s'attaquant aux femmes et de préférence à celles qui lui sont interdites. Ses actes incestueux le font considérer comme à moitié fou et impossible à discipliner. Les Australiens disent que celui qui se hasarderait à agir ainsi dans la vie réelle serait dit « tout à fait comme Bamapama » et, comme celui-ci, serait appelé wakinu (sans parents) (p. 127. V. supra, p. 176) ([Voir la note 36](#)). En général

de tels individus sont supprimés par leurs proches ou emmenés dans une autre région afin qu'ils soient tués par des ennemis.

Bamapama présente le caractère phallique qu'ont certains de ses pareils en Amérique ou en Afrique. Dans un récit cité par Lloyd Warner, il tue une jeune fille en la pénétrant de son énorme phallus, qu'il lui avait fait prendre pour un poisson (ibid., p. 546-549). Il présente quelques traits du héros civilisateur et fondateur du cérémonial, et même du Créateur. Il est le créateur des Warrumeri, nés de son mariage avec sa propre fille et du mariage de son fils avec sa sœur. Il a changé la terminologie de parenté, créé les moitiés dua et jiritja, inventé le canoé, institué la cérémonie Narra et le terrain de danse. Les indigènes de l'île de Marunga le considèrent comme le fondateur d'une de leurs cérémonies (p. 559).

Un homologue de Bamapama dans un groupe avoisinant est Ure. C'est un « vaurien », « un ami de ces femmes Wavilak » (deux sœurs mythiques représentées comme perdant leur sang, l'une à cause de ses menstrues, l'autre par suite d'un accouchement). On attribue à Ure le mérite d'avoir fait monter son peuple à la surface de la terre. Dans un récit, il poursuit un kangourou qui symbolise le soleil (pp. 554-556). Autre homologue de Bamapama est Malawarango, trickster de l'île de Elcho : il est associé à l'ocre rouge et on l'accuse d'avoir commis un acte interdit, en donnant à des non-initiés une nourriture qui leur était défendue (pp. 560-561).

Le trickster australien réunit donc quelques-uns des traits essentiels de la figure mythique que nous avons définie. Violateur systématique des tabous, surtout du tabou de l'inceste, il présente le mélange d'astuce et de sottise, l'appétit sexuel incontrôlé, l'attitude incohérente, le caractère asocial et l'ambivalence (Warner l'appelle « une canaille bien-aimée », p. 66), caractéristiques du personnage. Il est le fondateur de certaines cérémonies et a quelques aspects de héros civilisateur. En l'état actuel des informations, bien maigres en vérité, Bamapama est donc une sorte de parent pauvre de Manabozo, de Maui et de ces tricksters africains dont nous allons maintenant aborder l'étude.

On ne peut s'attendre à trouver en Afrique, dans des sociétés dont le niveau de développement est très varié, la relative uniformité qu'ont les représentations du trickster chez les Indiens d'Amérique du Nord. Leur gamme va de l'ébauche d'êtres mythiques, héros-culturels ou farceurs, présentant quelques traits violateurs ([Voir la note 37](#)), à des figures qui dépassent le niveau du folklore, car certains tricksters africains sont plus que des héros mythiques ; ils sont considérés comme des dieux et ont leur propre culte. Nous avons d'autre part étudié des modèles de violateurs d'interdits, insérés dans la réalité sociale africaine : forgerons et rois, entourés d'un riche contexte mythique et rituel. De grands médiateurs entre collectivité et magie violatrice étant déjà présents dans la vie réelle, la représentation du violateur mythique se réfère souvent à eux, comme on l'a vu dans le cas de l'attribution au forgeron de mythes qui, en d'autres pays, se rapportent au trickster, ou de l'intégration du mythe de Nyakang, le farceur, au rituel royal des Shilluk. Ceci ne veut pas dire que le trickster soit absent du folklore africain. Dans le cadre du présent

travail, nous examinerons quelques recueils de mythes ayant fait l'objet d'études systématiques.

Le trickster africain, sur lequel nous possédons le plus d'informations, est le dahoméen Legba, avec sa contrepartie yoruba, Edshu, appelé aussi Elegba. Pour les Dahoméens et les Yoruba, à la différence des Indiens des États-Unis et des Polynésiens (les premiers parce qu'ils n'ont pas de culte religieux proprement dit, et les seconds pour la raison inverse, parce que leur panthéon officiel ne peut admettre un dieu violateur) ces tricksters sont comme des dieux ; ils ont leurs autels, objets d'un culte constant, et reçoivent prières, offrandes et sacrifices. Cependant, tant par la nature de ce culte que par l'image qu'ils présentent, ils occupent parmi les divinités une place tout à fait à part, en harmonie avec leur nature violatrice, d'ailleurs nettement caractérisée.

« C'est le vodoun le plus populaire, écrit au sujet de Legba un auteur dahoméen. Les mythes racontent qu'il prend délibérément parti pour les hommes dans les débats avec les divinités. Tout homme écartelé par une situation critique a recours à ses bons services. Des sacrifices lui sont destinés en tous les lieux où se dresse son effigie : aux entrées de village, à tous les carrefours, à tous les lieux de rassemblement, tels que les marchés, devant les portails, devant les sanctuaires des autres divinités. Cette effigie est représentée par une figure étrange et impressionnante, dont on a dit beaucoup de mal... » (H. Aguessy, 1970, p. 94-96). Cependant, d'après le même auteur, Legba inspire aux Dahoméens non la peur, mais plutôt l'affection. C'est la divinité la plus proche d'eux, à qui ils racontent tout ce que recèle leur inconscient et font des promesses comme à un ami... Ces marques d'affection, de simplicité, de dépouillement – du fait qu'il n'a pas de maison de culte, ni non plus de prêtre, contrairement aux autres dieux – traduisent la grande familiarité de cette divinité avec les hommes. On lui adresse des phrases consacrées, qui seraient difficiles à comprendre en dehors de notre interprétation du trickster (telles que « Agbo ! Autour de lui c'est le désordre ! »... « La bouche en désordre... » « Roi-destructeur de toute chose. Toi qui manges et t'en vas la bouche sale... »). Il « ne reconnaît aucune restriction et n'est effrayé par aucun tabou, s'il est vrai qu'il ne respecte aucun ordre figé » (ibid.) ([Voir la note 38](#)).

Malgré la familiarité de Legba avec les hommes et les aspects peu édifiants de sa légende, le culte qu'on lui adresse manifeste sa prééminence sur les autres dieux : il reçoit les libations et les offrandes avant toutes les autres divinités, et aucune communication ne peut avoir lieu entre le Créateur et tel ou tel vodoun sans passer par son intermédiaire.

« Cet archi-individualiste – écrivent de leur côté les Herskovits – peut être considéré comme la personnification de l'être se plaisant à créer des troubles (a lover of mischief), qui ignore les inhibitions, ne reconnaît par les tabous, et ose s'attaquer aux injustices et les dénoncer, même quand elles sont le fait du Créateur. Il n'est moraliste que dans la mesure où cela s'accorde avec ses caprices... Il a un faible pour l'homme, contre les vodun... » (Herskovits and Herskovits, 1958, p. 36).

Appelé aussi Aflakete, qui signifie « Je vous ai dupé » (p. 147), Legba est le dernier-né de l'être mythique Mawu. Enfant gâté et jamais puni, il n'a pas de règne propre : il erre entre le règne des dieux, celui des hommes et celui de la

mort. Il connaît toutes les langues et il est l'interprète des hommes et des dieux devant Mawu. Quand il fait le bien, il n'est pas remercié ; les remerciements vont à Mawu. Toutefois, bien que déshérité et difforme, il est parvenu, grâce à son intelligence, à son imagination et à son astuce, à s'attribuer le rôle de celui qui est universellement vénéré, qui est le premier à être propitié et qui peut s'attribuer toutes les femmes (p. 46).

Briseur de tabou, Legba l'est manifestement. Il couche avec sa belle-mère (p. 41, 145), copule avec les cadavres de trois femmes qu'il a tuées (p. 144), commet l'inceste avec sa sœur Gbadu et avec la fille de celle-ci, Minona. Il badine avec Gbadu devant leur mère, Mawu, et se justifie en affirmant que la responsable de son inconduite est cette dernière, qui l'a doué d'un appétit sexuel inextinguible pour le punir de son inceste (pp. 44, 175). Il saisit toutes les femmes qui passent à sa portée. Il déflore la fille d'un chef, qui restait vierge parce que Legba s'était amusé à rendre impuissants son mari et tous les hommes de son entourage en échangeant les médecines qu'il était chargé de leur administrer. C'est donc Legba qui se charge de la besogne et son succès, immédiat, est décrit avec une exagération toute symbolique : « Il y avait du sang sur toute la maison... » (p. 42 et 146). Le sang de la défloration est tout aussi dangereux, sinon plus, que celui de la menstruation et de l'accouchement, mais le trickster ne le craint pas et, comme tant de ses pareils, Legba fait l'amour avec la fille d'un chef.

Une danse phallique rituelle est associée à cet événement ; elle est dite « danse de Legba », de même que les « tambours de Legba » sont liés à l'acte sexuel (pp. 39, 147). Dans un récit, Legba apparaît comme le chef de tous les dieux car, dans une contestation instituée par Mawu pour décider qui sera le chef, il a réussi là où tous ses frères avaient échoué, en parvenant à danser tout en jouant de quatre instruments en même temps (pp. 139-141).

Legba avait la connaissance et il fit les charmes magiques. Il fut le premier à les faire. Il enseigna ensuite à un homme, Awe, la manière de les préparer. Cette magie est ambivalente car « l'art magique a été donné aussi à ceux qui font le mal, aux sorciers... » Awe donnait des charmes aux femmes enceintes, pour les empêcher d'enfanter. Il faisait du mal aux petits enfants, mais sa réputation grandit au point que des rois venaient le consulter. La magie alors se répandit et des médecines bénéfiques et maléfiques furent données à l'humanité (pp. 38, 141).

Awe (qui est en quelque sorte le double humain de Legba) monte au ciel pour se mesurer avec Mawu en une épreuve de connaissance et de talents magiques. Il est contraint de retourner sur terre, suivi par la Mort que Mawu a mise à ses trousses. Il l'attaque, et ce n'est que lorsque Mawu menace de retirer le feu, qu'il renonce au combat, « afin que les hommes puissent cuire leurs aliments » (p. 39). Une fois de plus, nous trouvons le rapport entre l'action du trickster et l'apparition de la mortalité. Toutefois, Mawu sera publiquement humiliée par Legba et, mortifiée, devra quitter la terre. Le trickster s'attaque donc à l'Être supérieur et parfois, comme dans ce cas, s'affirme supérieur à lui (pp. 149-150). Cette variante doit sans doute être attribuée à la divinisation qu'a subie le trickster africain.

On attribue à Legba l'origine de la divination, aspect très important du culte de Fa. C'est lors d'une visite au temple de cette divinité que le trickster a commis le double inceste avec sa sœur et avec sa nièce (p. 44). Il détient « l'écriture » de Fa, dans laquelle est marqué le sort de chaque humain et pour cette raison Legba doit être vénéré car « s'il le veut, il peut changer les choses » (pp. 176-177).

« Dans la vision du monde des Dahoméens – affirment les Herskovits – Legba apparaît comme la personnification de l'accident philosophique, comme la voie de sortie permettant d'échapper à un monde gouverné par la destinée » (p. 36). Or le pouvoir de changer les sorts individuels inscrits dans « l'écriture » de Fa, n'est que la forme particulière que revêt, dans le contexte dahoméen, le pouvoir qu'ont en général les tricksters d'offrir aux hommes une possibilité d'autodétermination, en brisant ces tabous qui limitent leur liberté, puisqu'ils leur défendent l'accès aux moyens magiques d'améliorer leur sort. Les tricksters conquièrent ces moyens, représentés par quelque médecine ou charme ou objet interdits, et les livrent précisément à ceux qui désirent améliorer leur destinée et échappent ainsi au déterminisme. Manquant d'une théorie sur le phénomène du trickster, s'en tenant passivement aux déclarations de leurs interlocuteurs, les Herskovits sont incapables de saisir la signification et la portée des propos qu'ils reprennent à leur compte ([Voir la note 39](#)). Pour eux, Legba donne ces charmes parce qu'en sa qualité de messager il est en mesure de voir ce qui se passe dans le monde surnaturel (Herskovits and Herskovits, 1933, p. 55). Il leur échappe tout à fait qu'il donne les charmes qui protègent, guérissent et enrichissent parce que cette fonction est sa raison essentielle d'exister en tant que personnage mythique. Il leur échappe également qu'il les donne en tant que violeur ([Voir la note 40](#)).

Les Yoruba, écrit Jean Wescott, affirment que Eshu-Elegba est responsable de tous les troubles entre les hommes et les dieux (1962, pp. 336-354). Médiateur entre la terre et le ciel, il conduit les hommes à offenser les dieux et d'un autre côté aide les dieux à effectuer leurs vengeances. Il est en quelque sorte « un agent provocateur » et, en même temps, un messager des dieux. Son astuce le rend supérieur à ces derniers et plusieurs mythes racontent les batailles qu'il a gagnées à leurs dépens. Esprit vagabond, sans domicile fixe, il hante les carrefours et les marchés et on le trouve partout où des troubles ou des changements se manifestent.

Les mythes parlent de la désobéissance d'Eshu, qui refusa de suivre les commandements de Olorun, dieu du ciel et être suprême. Il persuada la lune et le soleil d'échanger leurs demeures, bouleversant ainsi l'ordre des choses (cf. Frobenius, 1949, pp. 238-242). « Il est l'incarnation du défi, de la volonté, de l'irrévérence... » « Son manque d'égards pour l'autorité, son caractère irascible font de lui une créature asociale » (Wescott, 1962, pp. 340-341).

Les attributs phalliques d'Eshu sont bien marqués – la massue avec laquelle il se bat contre les dieux et les hommes a la forme d'un phallus ([Voir la note 41](#)), sa chevelure est coiffée de manière à évoquer le même organe (et c'est ainsi que se coiffent ses prêtres), le refrain de ses chants rituels se réfère

au long phallus dont le dieu fit un pont qu'il lança sur la rivière et qui se brisa en faisant tomber dans l'eau les voyageurs. (L'auteur souligne avec raison qu'en ce qui concerne Eshu, le phallus n'est pas considéré comme un symbole du pouvoir générateur, p. 348).

Eshu est associé à Ifa, l'oracle de la divination. Les Yoruba disent qu'« ils mangent ensemble » parce qu'à chaque séance de divination, une part du sacrifice doit être mise dans le bol réservé à Eshu, qui a d'ailleurs droit à la première part des sacrifices offerts aux Orisha ([Voir la note 42](#)). Quant aux offrandes qui lui sont faites directement, elles consistent, en général, en aliments tabou.

Les Yoruba semblent se complaire à décrire Eshu de manière contradictoire. Un chant de louange l'appelle « la plus grande des créatures », alors qu'un autre le décrit comme devant se dresser sur la pointe des pieds pour mettre du sel dans sa soupe. Pour les uns il n'a pas d'amis, pour les autres il est l'ami de tous. Il est appelé le premier-né et le dernier-né, représenté comme un enfant et comme un vieillard, dit être le plus jeune des Orisha et en même temps leur père à tous. Paradoxe, dit l'auteur, dont les Yoruba comprennent la signification (p. 341), et qui, dans le contexte mythique de la violation, nous devient compréhensible.

Le trickster yoruba nous montre donc les divers traits caractéristiques du personnage : obscénité, astuce, volonté bien affirmée de jouer des tours et de créer des troubles, défi aux autorités, fonctions rituelles, ambivalence, aspects contradictoires. Il manque toutefois au tableau un trait essentiel, le rôle du donateur de la médecine. Mais ce qui ne nous est pas livré par les récits, du moins par ceux que nous connaissons, est livré par la sculpture yoruba, qui représente Eshu avec de petites Calebasses placées dans les cheveux, ou juste au-dessus du front. L'auteur nous dit qu'elles reproduisent les Calebasses employées par les Yoruba pour contenir leurs médecines, et qu'elles indiquent le pouvoir magique (p. 346).

Dans d'autres images, Eshu porte à la main une Calebasse et une cuillère qui, avec d'autres objets, sont symboliques de son culte. Particulièrement intéressant, enfin, est un autre symbole : une Calebasse brisée, dont les fragments sont contenus dans un sac que le trickster porte à la main. Or, il est chez les Yoruba une société culturelle (dite du Orisha Funfun) dont les membres sont violemment opposés à Eshu, qu'ils considèrent comme on ne peut plus mauvais et méprisable, comme « une force entièrement négative. » Un des principaux symboles de leur culte est une Calebasse intacte (pp. 344-346). La Calebasse brisée serait donc le symbole d'une médecine mauvaise, interdite, et qu'est-ce qu'une médecine mauvaise et interdite sinon celle obtenue par violation d'interdit ? Dans le cas d'Eshu, comme dans celui de son homologue Legba, nous retrouvons donc le rapport entre tricksters et médecine magique et interdite.

« Edschou a commis beaucoup de méfaits... – disent les Yoruba – mais il nous a apporté ce qu'il y a de mieux, l'oracle de Ifa et le soleil. Sans Edschou, les champs ne donneraient pas de récoltes. » Frobenius, qui a relevé cette remarque, ajoute que les observants du culte d'Edschou assurent que « sans ce

dieu, les autres Orishas seraient incapables de mener à bien quoi que ce soit ». Et il continue : « Comme les observants des autres dieux ne répondent rien à cette affirmation et l'écoutent en regardant d'un autre côté, d'un air humilié, c'est qu'ils reconnaissent dans une certaine mesure la supériorité de ce dieu d'une sorte particulière » (1949, pp. 28, 231 ; v. aussi Wescott and Morton-Williams, 1962).

Cette supériorité dont la raison est cachée, mais qui est reconnue à contre-cœur, dirait-on, a sa cause précisément dans la nature « particulière » de ce dieu. Si Legba « est plus craint et plus respecté que toutes les autres divinités » ; si Edschou et Legba reçoivent leur part d'offrandes avant tous les autres dieux ; si « aucune communication ne peut avoir lieu entre le Créateur et tel ou tel vodun sans passer par son intermédiaire » (de Legba) ; si, sans Edschou, « les autres Orishas seraient incapables de mener à bien quoi que ce soit » – c'est parce que ces tricksters divins sont les originateurs du pouvoir magique, devenu pouvoir surnaturel, sans lequel aucun autre dieu ne pourrait exister ni agir.

Alors que leur rôle dans la religion est en quelque sorte dégradé par les tares d'asocialité qu'entraîne leur nature de violateurs, ces affirmations qui paraissent excessives et paradoxales proclament en fait le caractère irréductible d'une supériorité dont la source nous est bien connue : c'est la source même de la magie, le pouvoir du sang dont la violation leur assure la saisie.

Gaolna est le « grand dieu » des Kung de la région de Ngae-Nyae, Boschimans de l'Afrique sud-occidentale (Marshall, 1962, pp. 221-252). Ceux-ci lui portent un tel respect qu'ils n'osent pas prononcer son nom, mais d'autre part ils racontent, sans la moindre gêne, en riant à se tordre, d'anciens récits dans lesquels Gaolna est humilié et ridiculisé.

Ne sachant s'expliquer cette conduite contradictoire, l'auteur en vient à penser qu'il s'agirait de deux personnages distincts qui se seraient fondus en un seul. « Pourtant, ajoute-t-elle, par on ne sait quelle nécessité logique, il paraît juste aux Kung d'affirmer que les deux n'en font qu'un » (p. 228). Et Lorna Marshall continue : « Le vieux Gaolna était une sorte de héros culturel. Il avait des pouvoirs surnaturels... Il était un grand magicien, ayant pouvoir sur les substances et les objets magiques. Mais, bien qu'il ait fait don du feu à l'humanité, on ne peut le considérer comme un bienfaiteur. Il voulait le feu pour lui-même, car il aimait les aliments cuits et les hommes en bénéficièrent par voie de conséquence... Il était plus proche des humains que des êtres surnaturels. Il vivait sur terre, au milieu d'eux. Comme eux, il était sujet aux passions, à la faim, aux péchés, aux sottises, aux échecs, aux frustrations, aux humiliations, expériences que les Bushmen imaginaient plus grotesques et de dimensions plus vastes que les leurs. Ses deux préoccupations majeures sont, comme pour eux, la faim et le besoin sexuel. Gaolna commet avec insouciance les deux péchés que les Kung considèrent comme impensables et innommables : le cannibalisme et l'inceste. Il a mangé ses deux beaux-frères et abusé de sa bru » (pp. 228-229).

Néanmoins les hommes lui doivent tout ce qu'ils savent et tout ce qu'ils possèdent. Il a créé le monde, les animaux et les humains. Il leur a donné l'arc, la sagaie, le bâton à fouiller et leur a enseigné à creuser le sol et à chasser. Il a créé toutes les médecines : un même mot, gaoxa, indique à la fois son pouvoir et celui des grands remèdes donnés par lui aux magiciens.

Gaolna a une sorte de serviteur, le dieu mineur Gauwa : il exécute ses ordres et agit en guise d'intermédiaire parmi les hommes, faisant en même temps le bien et le mal. C'est à lui que Gaolna donne la médecine, afin qu'il la communique aux médecine-men. Il arrive que ceux-ci, d'après ce que les Kung ont dit à l'auteur, voient parfois Gauwa approcher alors qu'ils sont en train de soigner un malade. Ils courent vers lui et le frappent en criant que la médecine qu'il leur a apportée n'est pas celle qu'il faut : « Idiot ! Tu t'es trompé ! Tu nous fais honte ! Va-t-en ! » Il se sauve en courant, revient parfois avec la bonne médecine et le malade guérit (p. 239).

Les danses de guérison tirent leur pouvoir de la médecine donnée par Gaolna. Au cours de cette danse, les magiciens en transe maudissent son nom, que les fidèles par une sorte de tabou n'osent pas prononcer, et lui intiment, en blasphémant, de faire disparaître le mal dont il est responsable (p. 237).

Nous trouvons donc réunis dans le personnage de Gaolna la plupart des aspects du trickster : héros d'aventures ridicules et obscènes, violeur systématique des tabous, il est aussi le héros culturel, le Créateur, et le donateur des médecines magiques, autour desquelles se déroule la vie rituelle du groupe. Et il a l'ambivalence et le caractère contradictoire qui distinguent inmanquablement ce personnage.

L'Afrique présente aussi l'autre modèle du trickster, celui du violeur qui ne réussit pas et se ridiculise : nous le trouvons chez les Azandé d'Afrique centrale, sous le nom de Ture, dont les récits, constamment racontés, ont été recueillis par Evans-Pritchard (1967 a).

« Ture le trickster essaie de tromper tout le monde, mais ne réussit qu'à se tromper soi-même. » Cependant certains Azandé le tiennent en si haute estime qu'ils le soupçonnent de s'être rendu chez les Européens, de leur avoir communiqué ses talents et d'avoir fait pour eux les objets qu'ils possèdent (p. 24). Il a donné à l'humanité les aliments, les plantes, l'eau et le feu. Il est parfois considéré comme guérisseur (p. 178).

Menteur, trompeur, lascif, vain, gourmand, ingrat, poltron, vantard, désobéissant (il dit, par exemple : « Je ferme la porte, pourvu qu'on ne me dise pas de la fermer ! »), profondément égoïste, parfaitement déloyal, Ture, dit l'auteur, est « un monstre de dépravation ». Il tue son père, tente de tuer sa femme et son fils, s'unit sexuellement à sa belle-mère et épouse sa sœur jumelle, sorcière comme lui. Ses actes devraient susciter l'horreur de tout Zandé qui se respecte, cependant ceux-ci, pas du tout choqués, content inlassablement ses histoires, sans jamais cesser de s'en amuser, de les trouver

drôles, et se montrent pleins de sympathie pour les déboires et les déconvenues de leur trickster, duquel émanent une innocence et une spontanéité qui rendent sa figure attachante... Ils n'hésitent pas à narrer ses exploits si peu édifiants devant les enfants. Evans-Pritchard précise même qu'ils ne sont racontés que si des enfants sont présents. Il ajoute que les histoires de Ture ne sont dites qu'après le coucher du soleil ; on considère impropre, et aussi comme pouvant porter malheur, de les raconter pendant le jour (cf. la même coutume en Nouvelle Guinée : Hogbin, 1970, p. 29) ([Voir la note 42 bis](#)).

L'attitude tolérante des Zandé, comme celle des autres peuples par rapport à leurs tricksters, s'explique par le caractère symbolique de ces récits. Dans le cycle de Ture, la figure du violateur qui ne réussit pas est explicitée plus clairement que dans celui de Wakdjunkaga, le trickster winnebago. Divers récits le montrent se trompant dans l'exécution des actes magiques et dans l'usage des médecines, ou encore perdant celles-ci. Dans l'un de ces récits, il veut imiter un homme qui avait une médecine magique faite avec les cendres du corps de son père, mises dans une corne ; cette corne provoquait l'apparition d'une très belle femme. Ture tue son père et exécute la même opération, mais sans succès (pp. 139-140). Le meurtre consanguin vient s'ajouter à l'acte de magie noire sans que soit obtenu un résultat.

Dans un autre récit, Ture veut suivre l'exemple d'un homme dont le père mourant lui avait conseillé de couper l'orteil gauche de son cadavre et de l'enterrer sous le chemin des chasseurs pour en faire un charme de chasse procurant une abondance de viande. Ture tue son père et procède de la même façon, mais comme il chante les versets de l'incantation à l'envers, le résultat sera contraire à celui qu'il recherche (pp. 87-89). Il est intéressant de noter qu'en ce cas le caractère d'invertisseur de la norme propre au trickster suggère une inversion du rite, en quelque sorte conforme à son personnage, mais qui est cause de sa faillite.

Les exemples d'Eshu-Elegba, de Gaolna et de Ture, choisis parce qu'ils offrent des aspects différents du héros, sont loin de donner idée de la richesse due au motif mythique du trickster dans le continent africain.

À la lumière de l'interprétation ici proposée, les mythes du trickster, qu'ils soient empruntés à la mythologie nord-américaine, océanienne ou africaine, révèlent un personnage hautement structuré, dont tous les aspects, en apparence contradictoires, obéissent à un même principe interne de signification. Les divers éléments du pattern mythique – naissance impure, désobéissance, mépris des règles, défi aux autorités, violations systématiques, aventures audacieuses, habileté, sottise, phallicisme, pouvoir magique, ambivalence, caractère sacré, apport de médecines magiques, aspects de joueur de tours, de fondateur de la vie cérémoniale et de héros civilisateur – tous ces traits discordants ne se trouvent pas réunis par le hasard d'emprunts et de contamination entre mythes, comme ils ne sont pas dus à quelque caprice de l'évolution, faisant coexister des traits devenus grinçants à la suite d'une altération de leur sens. Tels qu'ils sont, ces éléments apportent chacun leur part à la composition du personnage, dont le sens profond s'explique d'autant mieux qu'il paraît

formé de pièces hétérogènes et incompatibles entre elles, les contradictions dont le trickster est pétri étant celles de la pratique sociale dans laquelle son mythe s'enracine.

Comme nous l'avons vu, la pratique sociale qui fonde le mythe est celle du groupe qui, à quelque moment de son histoire, a besoin de se procurer, pour assurer le bien-être de ses membres, la médecine qui guérit les malades, rend invulnérable, donne le succès à la chasse et à la guerre, assure la subsistance, favorise les amours et la reproduction, garantit les conditions atmosphériques désirables, etc. Nous savons que la plupart des groupes tribaux possèdent de telles médecines, ou insignes, ou talismans, dont l'emploi donne lieu à des comportements cérémoniaux. Ces médecines et ces objets soutenant un rapport réel ou symbolique avec le sang, le groupe ne peut se les approprier qu'au prix d'une violation du tabou fondamental.

Le mythe du trickster relate, en termes symboliques, l'histoire de l'invention et de l'appropriation des « médecines » et du cérémonial qui s'y rattache, par un héros ayant assumé les risques et la culpabilité de la violation de tabou ([Voir la note 43](#)). Que ce héros ait eu une existence historique, en tant que magicien ou chef, ou qu'il ait été créé par la pensée mythisante, transférant sur un personnage imaginaire la responsabilité de la transgression, cela nous paraît secondaire ([Voir la note 44](#)). Dans un cas comme dans l'autre, le personnage du trickster exprime une préoccupation profonde, un problème constant de la vie sociale. Cette réalité le nourrit jusqu'en ses moindres fibres ; il n'est pas une articulation de sa structure, un trait de son comportement, qui ne soient saturés d'une signification puisée à la vie du groupe tribal et élaborés avec zèle, figués, dirait-on, par la pensée mythisante, créatrice de formes symboliques.

C'est donc sa vocation violatrice qui surcharge les récits du trickster d'actes de désobéissance, de transgression et de sacrilège. Or les auteurs qui ont étudié le trickster dans les diverses aires ethnographiques ont bien reconnu son caractère violateur, ont bien mis en évidence ses conduites profanatrices, mais n'ont pas su percevoir que ce caractère violateur est son essence même, la raison de ses conduites, sa seule et unique raison d'exister dans le mythe.

La violation de tabou – nous l'avons plus d'une fois indiqué est nécessairement un fait individuel, exceptionnel et clandestin. Si elle était commise collectivement, ou de manière répétée, elle reviendrait à se nier elle-même, la violation n'ayant de sens, et donc d'efficacité, que tant que le tabou est maintenu, c'est à dire tant qu'il est collectivement respecté. Acte individuel, elle représente un fait antisocial, puisqu'elle subvertit les règles sur lesquelles l'ordre social repose ; mais si la violation ne peut être qu'un acte individuel et antisocial, son résultat – l'obtention d'un pouvoir efficace dont viendront à la société tous les biens – fait inévitablement l'objet d'un désir collectif, d'un désir social. Enfermée dans cette contradiction, la société qui veut violer sa loi fondamentale ne peut le faire qu'en en donnant délégation à un médiateur individuel, dans lequel elle trouve son héros.

Opérateur d'une telle médiation, le trickster sera donc l'émanation de la contradiction entre le caractère individuel de la violation et le caractère collectif de son appropriation. Il commet l'acte interdit non dans son intérêt propre,

mais dans celui de la collectivité. Il ne l'accomplit pas en secret, mais à la connaissance, bien que voilée, de la tribu. Non pas en voie exceptionnelle, mais périodiquement. Non en tant qu'acte répréhensible, antisocial, mais comme un bienfait majeur, pivot d'une activité rituelle socialisée.

À cette contradiction fondamentale, qui a donné corps au mythe du trickster, viennent s'ajouter les contradictions inhérentes à la violation de tabou en elle-même, dues au double emploi du sang, à sa surdétermination, à l'ambivalence de ses effets. La pensée mythisante tend à rendre manifeste une telle situation en multipliant les traits contradictoires de la physionomie du héros, de même que les traits contradictoires des récits qui le concernent – chaque contradiction venant marquer symboliquement la nature particulière du trickster.

Dès lors que cela est compris, le mythe du trickster n'apparaît plus comme une cogitation grotesque, rebutante, de la fantaisie primitive, mais comme l'expression symbolique d'une situation donnée. La théorie qui voit dans le trickster la projection mythique du violateur magique de tabou permet d'expliquer une à une les caractéristiques déroutantes et les fonctions discordantes qui lui sont attribuées. En premier lieu, en dénouant la contradiction entre les aspects de bouffon et de farceur et ceux du héros civilisateur, elle permet de dépasser la controverse sur l'unité ou la dualité du personnage.

Le trickster est bien nommé, car il connaît le trick, le tour essentiel de la magie, et c'est cela qui lui permet de jouer des tours et de rire et faire rire aux dépens des autres. Il est tout à fait compréhensible que celui qui connaît le secret d'efficacité de la magie soit aussi celui qui donne les outils les plus ingénieux et les instructions les plus utiles ; que le donateur de la médecine magique, le fondateur de l'activité rituelle du groupe, soit aussi celui duquel proviennent tous les autres bienfaits, qu'il soit donc le héros culturel ; et qu'enfin celui qui peut changer l'état des choses par l'exercice de son pouvoir magique soit aussi celui qui modifie les conditions existantes et est le « transformateur » de la nature. Il est compréhensible, enfin, que celui qui possède de tels pouvoirs soit parfois vu – mais non sans hésitations et non sans se heurter à un être dont il apparaît parfois comme le double et parfois comme l'antagoniste – dans les fonctions de Demiurge et de Créateur.

Mais si l'astuce du joueur de tours va de soi – car quel tour est plus astucieux que la violation de tabou, expédient essentiel de la magie ? – comment expliquer les contrastes que présentent certains aspects du mythe, entre l'astuce du héros et sa sottise, entre sa sagesse et l'incohérence de ses comportements ? « On a bien raison de m'appeler le trickster, le sot », s'écrie Wakdjunkaga, en accouplant ainsi deux termes qui semblent incompatibles ([Voir la note 45](#)). Une sottise ahurissante est attribuée à un être auquel, au demeurant, la violation de tabou est censée conférer la sagacité, l'intelligence et la connaissance.

Or non seulement la débilité mentale profonde paradoxalement attribuée au trickster, mais aussi d'autres aspects inférieurs, d'auteur de plaisanteries cruelles ou stupides, de présomptueux maladroit et humilié, d'individu obscène et glouton, sont en dépendance directe de sa fonction de médiateur de la

violation. Ou, plus précisément, d'une des contradictions qui en découlent : du fait que s'il commet la faute fondamentale, il la commet au bénéfice des humains. Les bénéficiaires sont donc dans l'impossibilité de le condamner et dans l'impossibilité de l'absoudre. Écrasée dans les tenailles de la contradiction, l'image qui en résulte ne peut être que celle que nous connaissons : la représentation d'un être coupable, qui devrait être condamné, mais pour lequel l'indulgence est de rigueur. Tout ce qui porte à l'excuser, à en voiler la culpabilité, viendra spontanément à l'esprit des conteurs. Il sera donc un pauvre d'esprit, dépourvu de jugement ne sachant discerner le bien du mal ; pire encore, un être affligé d'une bêtise, d'une gaucherie ou d'une distraction incurables, au point de ne pas reconnaître les parties de son corps ; ou celui qui se laisse entraîner par des instincts tout-puissants, dont il est la proie ; ou encore, le plus souvent, un mauvais plaisant qui, sans vraiment vouloir le mal, agit pour taquiner les gens, se moquer d'eux, leur jouer des tours, un pitre prêt à tout pourvu qu'il fasse rire... autant d'expressions de l'irresponsabilité que l'on est contraint de lui attribuer. Contrastant avec les aspects nobles du personnage, ces traits inférieurs composent une représentation extrêmement ambiguë, dont l'emprise s'exerce sur l'inconscient collectif précisément en tant que réduction et déphasement d'une réalité refoulée.

Ainsi s'explique, entre autres, le contraste entre l'astuce et la bêtise du trickster ; mais si la raison principale qui porte à le dépeindre comme un idiot est la nécessité de postuler son irresponsabilité, d'autres raisons, également inhérentes au sens secret du mythe, contribuent à en réduire et en mortifier l'image.

Dans les cas où il est représenté comme le héros malchanceux, dont la violation ne réussit pas, ainsi que nous l'avons vu à propos de Wakdjunkaga et de Ture, il est naturel que le conteur soit porté à le décrire comme un sot ; inversement, sa faillite elle-même, en contradiction avec la motivation du mythe, pourrait représenter une rationalisation des traits d'irresponsabilité qui lui sont attribués. Quand ceux-ci sont nombreux, le mythe présume la faillite, comme dans le cas de Wadjunkaga ; ou, à l'inverse, la faillite étant présumée, les récits exagèrent les aspects inférieurs du caractère du trickster, multipliant les aventures honteuses et soulignant sa présomption parmi les autres aspects ridicules du personnage.

D'autre part, le violeur étant censé enfreindre systématiquement les coutumes et les règles, faire le contraire de ce que font les autres, il apparaît comme un être agissant en dépit du sens commun, de manière imprévisible et absurde. De plus, il faut tenir compte du fait que le violeur doit payer, tôt ou tard, le prix de ses violations, les moyens magiques dangereux qu'il met en œuvre devant finir par se retourner contre lui. Il doit donc être dépeint comme la victime de ses propres ruses, tombant dans les pièges qu'il a tendus, et cela ne peut se traduire dans les récits qu'en tant qu'aboutissement d'une conduite sottise et maladroite. On constate donc que même la bêtise si « illogiquement » attribuée au trickster tient à la logique inconsciente du mythe.

La démesure étant le lot de celui qui, ne reconnaissant pas la loi, ignore les limites et les freins, le violeur se voit attribuer une sensualité effrénée, un caractère phallique prononcé, une gloutonnerie et une faim insatiables. Les

diverses formes de l'impureté – sang, menstruations, accouchements, cadavres, organes de la sexualité et de l'excrétion – sont le domaine privilégié de celui que le tabou n'arrête pas. Tout ce qui est impur est sien. On ne peut s'étonner que son comportement soit sale, obscène et grossier.

Enfin, la pensée mythisante qui, dans le but d'explicitier la signification du récit, multiplie les violations de tabou commises par le héros, a également tendance à en souligner le caractère contradictoire, en accroissant à plaisir le nombre de traits qui s'opposent, de sorte que chaque qualité attribuée au héros semble faire apparaître son contraire. Cela, non parce que l'esprit humain, comme le voudraient les « structuralistes », s'exprimerait nécessairement par oppositions, mais parce qu'un désir obscur de sauvegarder ce qui risque de se perdre semble vouloir retenir le sens secret du mythe en insistant sur le caractère contradictoire qui lui est propre.

La contradiction entre la qualité d'être « sacré » du trickster et les profanations et les sacrilèges qu'il commet n'en est plus une, si l'on part du principe que le « sacré » – du moins ce que l'on entend par « sacré » en ethnologie, le pouvoir dangereux, efficace et ambivalent qui investit le héros – est précisément le résultat de la violation de tabou, donc de la transgression des règles, de la profanation et du sacrilège, qui sont les formes dans lesquelles la violation est explicitée par le mythe. C'est bien parce qu'il enfreint les règles, parce qu'il accomplit des profanations et des sacrilèges, que le trickster est un être « sacré ». Qualité qui ne peut d'aucune manière être mise en question par son inconduite, ses sottises ou sa grossièreté, car elle n'a rien à voir avec la vertu, l'intelligence et la dignité : elle provient de ses violations, qui font de lui le détenteur du pouvoir magique, lequel s'identifie au « sacré ». Et l'ambivalence de ce pouvoir explique l'ambivalence qui investit le héros et qui vient s'ajouter aux autres sources de contradictions dont il est le foyer.

Enfin, une autre question s'éclaircit. Le thème de l'introduction de la mort dans le monde, constant dans les mythes du trickster, se révèle indissolublement noué à la nature du pouvoir dont il est investi : celui du sang dangereux, indissociable de la mort. L'origine de ce pouvoir magique résidant précisément dans le danger mortel constitué par le sang, le héros violeur a partie liée avec la mort. Les meurtres qu'il est voué à accomplir, les matières mortellement dangereuses qu'il est censé manipuler, l'impureté qui l'entache et qui est la même que celle de la mort, le fait que la violation de tabou implique une issue mortelle – que celle-ci soit vue comme conséquence naturelle ou comme châtement inévitable – tous ces motifs concourent à faire identifier dans le trickster le responsable de la mortalité humaine. On comprend ainsi le groupe de mythes où l'on voit le trickster humain, ou le Coyote, décider que les hommes doivent mourir ([Voir la note 46](#)). Une autre série de récits, qui reviennent fréquemment dans les cycles nord-américains, deviennent également compréhensibles. Des hommes demandent au trickster de leur conférer la chance à la chasse et aux jeux du hasard, la faculté de guérir les malades, ou le pouvoir de conquérir les femmes. Leurs désirs sont satisfaits, car ces dons sont ceux que dispense le pouvoir magique du sang ; mais l'homme qui demande l'immortalité est brutalement repoussé et changé en pierre ([Voir la note 47](#)). Le mythe veut faire comprendre à sa manière que le trickster ne peut accorder l'immortalité : c'est là la limite de son pouvoir bienfaisant.

À cause de cette limitation inhérente à son pouvoir – l'impossibilité de vaincre la mort, de conférer l'immortalité – le trickster n'atteint pas la condition divine, alors que, investi par la puissance que donne la violation magique des interdits, il dépasse la condition humaine. La situation plus qu'humaine et moins que divine, intermédiaire entre ciel et terre, qui est la sienne, sied à celui qui agit déjà en grand médiateur et fait de lui un intercesseur, comme Manabozo, ou un intermédiaire entre les dieux, leur messenger, comme Legba ([Voir la note 48](#)).

Il a été vu au chapitre précédent que d'autres grands médiateurs exercent la violation au bénéfice de leurs groupes : médiateurs en chair et en os, même si l'aura surnaturelle des rois dits « divins » les entoure. Ils sont marqués, comme les tricksters, par les contradictions inhérentes à cet état ; mais les aspects d'un acte identique varient selon qu'il est attribué à une créature mythique ou à un puissant de ce monde, selon qu'il s'effectue dans une loge de Peaux-Rouges, ou parmi les pompes d'une cour africaine. La différence essentielle est que le mythe du trickster, bien que tissé de discordances, s'accorde à l'harmonie de la tribu. Il n'exprime pas d'antagonisme. Le héros est désintéressé ; il agit pour les membres de sa tribu, commet pour eux la faute, et s'il doit l'expier, c'est pour une nécessité que les siens déplorent. Alors que le rapport du roi à ses sujets est antagoniste ; dissimulé par son rôle de médiateur bénéfique, c'est un rapport de domination effective. Son pouvoir réel n'a cessé de grandir à l'ombre de son pouvoir imaginaire, par un processus de dégénérescence qui ne peut avoir lieu tant que la société n'offre pas de bases économiques au pouvoir des uns sur les autres. Le mythe du trickster reste donc l'expression de la société égalitaire primitive, tout en étant la projection d'un phénomène qui non seulement en nie l'ordre, mais sera, sur le plan idéologique, le germe oeuvrant à sa destruction. Il laisse néanmoins déjà deviner la dimension insurrectionnelle que les mythologies successives ont reconnue aux héros de type prométhéen.

Bien que dans les sociétés tribales le héros ne tende pas à détruire le tabou, mais au contraire, en souhaite la préservation, afin de ne pas voir se tarir la source de sa magie – objectivement, du moment où le tabou est violé un acte insurrectionnel s'accomplit. Les tabous apparaissent alors comme instaurés du dehors, par une puissance inconnue qui tendra à être hypostasiée, et leur violation est l'acte prototypique d'insurrection – la contradiction fondamentale entre l'individu et la société, qu'exprime en dernière analyse la violation de tabou, se présentant sur le plan le plus critique, celui du défi de l'ordre existant.

Cette dimension insurrectionnelle du violateur, qui viendra en pleine lumière dans les sociétés de classe, avec le surgissement des antagonismes sociaux, du pouvoir étatique et des religions instituées, reste voilée dans la société tribale. Quand elle n'est pas l'acte individuel du sorcier, la violation apparaît à l'imagination collective sous les espèces du héros médiateur qui viole les tabous pour le bien de la communauté, en en assumant les risques et la culpabilité. Figure toujours individuelle, car elle ne pourrait être autrement, mais offrant une image altruiste, dans laquelle la société reconnaît ses

aspirations au bonheur et à la liberté et discerne, sous les signes conjoints de l'audace et du défi, la fonction désaliénante de la connaissance. Les désirs profonds, asociaux, des individus se voient admis et justifiés sur le plan collectif, ce qui est la définition de l'utopie (surdéterminée, d'ailleurs, comme le pouvoir issu de la violation). Médiateur de la violation dans la praxis, le héros agit aussi en tant que médiateur idéal vers un mode d'insurrection utopique, abolissant les contradictions par le fait de les assumer, de sorte que toute âme d'insurgé toujours se réclamera de lui.

Bien que son image se soit modelée au sein d'une société exempte d'antagonisme, le trickster, de par sa négation et sa violation du tabou, est le prototype du Grand Antagoniste, du Grand Adversaire : ce n'est pas par hasard sans doute que Prométhée donne le feu aux hommes et que l'archange rebelle porte le nom de Lucifer ; mais au sein des sociétés qui lui ont donné naissance, ces développements mythologiques et religieux ne sont présents que dans les propos des missionnaires. Le héros dévoué et intrépide va affronter non les puissants du ciel ou de la terre, mais le danger insidieux, indéfinissable bien que porteur de mort, qui s'attache aux rites desquels dépend le bonheur, peut-être la survie, de la tribu. Il assume les risques et la culpabilité de ces actes qu'il fait siens, prenant sur lui les conséquences dangereuses de la violation, qui seront épargnées aux humains. C'est là sans doute, dans ce transfert des responsabilités, qu'il faut voir une des raisons majeures de son existence mythique. Il est vrai que les mythes que nous avons passés en revue ne mettent pas l'aspect expiatoire en évidence ; mais les tricksters se plaignent de l'ingratitude des hommes par l'affirmation stéréotypée que ceux-ci « ne leur disent pas merci ». D'autre part, l'acharnement à ridiculiser le personnage, à l'accabler d'avanies et de malheurs physiques, à en faire « la cible des railleries de chacun », paraît traduire une obscure volonté de le faire expier.

L'étude de la violation d'interdit, en révélant la logique qui en sous-tend les aspects multiples et en apparence inconciliables, restitue l'extraordinaire figure du héros farceur et civilisateur dans son intégrité et dans la plénitude de son sens. De sorte que se trouve expliqué, sans la moindre trace d'opacité, le phénomène du trickster, au sujet duquel le « gratin » des ethnologues et des psychologues, Boas, Lowie, Radin, les Herskovits, Lévi-Strauss, Jung, Kerenyi, etc. n'ont fait qu'aligner des inconséquences, sinon de grossières erreurs. C'est qu'ils ne se souciaient guère, chacun poursuivant son idée, des conditions matérielles, rituelles, idéologiques configurant la situation dont le mythe est issu. Remis dans son contexte, le cher vieux trickster, indéchiffrable amalgame d'apparentes anomalies, pierre d'achoppement d'efforts en vérité débiles, n'a plus rien à cacher et se laisse aisément saisir, ce qui est sans doute le dernier tour qu'il joue aux autorités...

Ce n'est pas sans raison que le mythe du héros farceur et civilisateur est universel et exerce une emprise particulière sur les esprits. Il émane d'une situation particulièrement problématique se trouvant au centre de la praxis et de la pensée de sociétés à un point donné de leur évolution, faisant partie de notre préhistoire.

La question de la saisie du pouvoir magique au moyen d'un acte interdit, non seulement tracasse et rend perplexe sur le plan de la connaissance, mais préoccupe sur le plan de la décision, de l'acte, d'un choix qui est souvent dramatique, et traumatise lors de l'exécution. La question de « faire ou ne pas faire » de la manière qu'elle exige, d'agir ou ne pas agir par ces moyens, d'oser ou ne pas oser emprunter la voie interdite, doit avoir tourmenté les esprits bien avant celle, métaphysique, d'être ou de ne pas être.

La possibilité d'améliorer le sort au moyen de la violation magique constitue une tentation au mal, un problème générateur d'anxiété et de culpabilité qui a dû se poser des milliers de fois et qui se pose encore. Le problème est ressenti en premier lieu par les individus auxquels reviennent les décisions, mais d'autres en font les frais, et tous sont sensibles à l'impact de rites louches, dangereux, frisant le crime, ainsi qu'aux résultats bons ou mauvais qui leur sont imputés. Qu'on ne dise pas que nous attachons trop d'importance à un nœud d'idées erronées, imaginaires ; car ces notions dénuées de réalité objective ont des conséquences qui ne sont que trop réelles, comme les meurtres magiques, meurtres d'enfants surtout, qu'elles ont provoqués et provoquent toujours. La problématique de la violation porte sur une réalité pénible, conflictuelle, où l'on ne verse pas seulement du sang mais des larmes.

C'est dans cette réalité que le mythe du trickster s'enracine. Contrairement à la conception courante qui voit dans le mythe une construction étrangère à la réalité, c'est par son poids de réalité que le mythe se définit par rapport aux contes et aux récits non issus d'une expérience collectivement vécue.

Mais suffit-il qu'un récit imaginaire ait une base de réalité collective pour qu'il y ait discours mythique proprement dit ? Il semble qu'un récit est spécifiquement mythique quand il est porteur d'un contenu qu'il doit à la fois expliciter et dissimuler ; quand il exprime ce qui est interdit, ou trop pénible, coupable, scabreux ou dangereux, ou, en d'autres mots, trop obscur (parce qu'impensé ou censuré) pour être dit en langage ordinaire.

Le mythe a donc la fonction d'opérer une sorte de renflouage du refoulé et d'en maintenir et communiquer la signification par les formulations qu'il est apte à trouver. Il en résulte un langage embarrassé, incongru, mais dont la prégnance est due au fait que sous le placage de l'affabulation se cache quelque chose dont on sent la présence, et qui se laisse deviner à travers les hiatus, les périphrases les comparaisons inattendues, les inconséquences du récit, ou parfois est brusquement dévoilé soit par des procédés formels, tels que la répétition, soit par des images symboliques, comme celle, par exemple, de la peau du frère de Manabozo servant de rideau de porte à la loge où le violateur va être initié au Midewiwin. Image qui révèle soudain ce que les mythes suggèrent de diverses manières mais ne disent jamais, à savoir que le trickster a payé l'initiation magique du meurtre de son frère (v. L. M., 1973 a). Les mythes doivent donc être considérés non comme dénués de sens intrinsèque, ainsi que le voudraient les structuralistes, mais comme sursaturés de signification. Ils suent la signification de tous leurs pores, précisément parce que l'expression directe de celle-ci est bloquée. Leur adhérence à la réalité, leur authenticité nous sont garanties précisément par la contradiction entre l'obligation de dire et celle de ne pas dire, qui préside à leur genèse et se

manifeste par les truquages, les expédients et les faux-semblants qui les caractérisent.

Or ce matériel qui ne s'exprime que par le mythe appartient au règne de la violation d'interdit, celle-ci étant, par définition, ce qui ne peut trouver d'expression directe. Résultant de processus inconscients, donc incompréhensibles, chargée de contradictions, hantée par la négation de la négation, asociale, secrète, instigatrice au crime, donc créatrice de culpabilité, féconde en prolongements rituels mystérieux, effrayants, hallucinants, ramenant à elle tout ce qui est interdit et, partant, dangereux – la violation ne peut s'exprimer en clair. Elle parle par « la bouche d'ombre », par les symboles qu'elle crée sur tous les plans, du rite, des objets, du comportement, du costume, de la mise en scène, etc., mais trouve dans les mythes le moyen d'expression le plus direct, le mieux articulé, le plus libre des contraintes de la réalité et le plus apte à conserver les secrets qu'elle lui confie et à les transmettre en forme cryptique aux auditeurs de la tribu. Peut-être serions-nous fondé à supposer que, sans ce phénomène créateur de malaise psychique, de problèmes obsédants, de culpabilité et d'un labyrinthe d'idées et d'usages dans lequel la raison se perd, le discours mythique n'aurait pas surgi.

Le langage particulier qui s'amorce ainsi trouve aliment dans le caractère audacieux et spectaculaire de la geste du violateur, geste individuelle par définition. Le protagoniste dépasse les limites humaines, grâce au pouvoir qui est le sien, sans toutefois s'évader de sa condition mortelle, ce pouvoir ne lui permettant pas de vaincre la mort. En situation intermédiaire entre les hommes et les dieux, le trickster préfigure les demi-dieux des mythologies successives. La violation d'interdit soutient donc avec le mythe un rapport non seulement privilégié, mais génétique : elle est la mère des mythes et le mythe du trickster est l'aîné de ses fils.

L'étude du fait violateur aura permis de restituer au plus hermétique des êtres mythiques – en fait, au prototype d'Hermès – la totalité de la signification qu'il est destiné à communiquer. En même temps elle permet d'ébaucher une théorie générale du mythe qui respecte le double impératif, en apparence contradictoire, de reconnaître sans ambages la nature ésotérique du mythe tout en restant fidèle à une méthode d'interprétation matérialiste.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre V

Le trickster

Notes du chapitre V

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) Le mot trickster (« joueur de tours ») a été adopté par les ethnologues américains pour traduire ce que paraissent signifier les noms de ce type de héros dans le mythe. Ainsi, Wissaketjack signifierait « un fourbe », « un trompeur » (Indiens Cree) ; Gluskape, « un menteur » (Penobscot) ; Manabozho, « le trompeur », ou encore « un clown » (Chippewas) : Wakdjunkaga, « celui qui joue des tours », ou « celui qui se comporte comme Wakdjunkaga » (Winnebago). Cependant, Michabo (autre forme pour Manabozo) signifierait « Grand Lièvre » ou « Grand Lapin » ; pour Brinton, adepte de la théorie cosmologique, ces mêmes termes devraient vouloir dire, « Grande Lumière », ou « Grande Blancheur », indiquant ainsi l'aube. Les termes algonquins pour « aube » et « lapin » étant très proches, il pense que le second serait une dégradation du premier à mesure que l'épopée héroïque se dégradait en contes vulgaires. Skinner se range à cette interprétation (BRINTON, 1876, chapitre VI ; 1890, p. 130 sq. ; CHAMBERLAIN, 1891, p. 1931, ; RADIN, 1958, p. 110 ; SKINNER, 1923-1925, pp. 81-82). Certains ethnologues français, dont Lévi-Strauss, traduisent trickster par le terme français de « décepteur » ; dans une traduction éditée en Suisse, le héros winnebago Wakdjunkaga a été baptisé « fripon » (divin). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(**Note 2**) Brinton paraît avoir été un des premiers ethnologues américain à poser le problème du *trickster* en s'interrogeant sur la légitimité d'appliquer des termes tels que « trompeur » et « menteur » à la « plus haute divinité » (1885, p. 130). Pour expliquer la coexistence en une figure unique du héros culturel et du bouffon, il a supposé que la conception noble se soit dégradée avec le temps. Comme Brinton, Wundt a cru à la priorité du personnage sérieux, auquel on aurait ajouté des traits burlesques en vertu de la « loi des contraires » afin d'alléger la tension dramatique du récit. Pour Boas, la difficulté de voir coexister le héros culturel et le *trickster* s'effacerait, si l'on considérait que les bienfaits dispensés par ce dernier ne sont que le résultat d'efforts faits dans son propre intérêt ; quand, par contre, le mythe accentue l'apport volontaire de dons aux humains, on verrait apparaître un héros culturel distinct du *trickster*, tel le « Redresseur » de la côte du Pacifique (BOAS, 1898 a, p. 10 ; 1898 b, pp. 374-410). Comme les précédents, Lowie réduit le problème du *trickster* à sa coexistence avec le héros-culturel et croit le résoudre en postulant une tendance à attribuer à des personnages mythiques connus et définis l'apport de biens culturels dont on ignore la provenance (1909 a, pp. 431-433). Ces propos relèvent d'une vision inexorablement mécaniste, pour laquelle la coexistence d'éléments contradictoires en une personnalité unique apparaît inconcevable. Beaucoup mieux orienté est la position de l'historien (les religions Brelich, écrivant au sujet du *trickster* winnebago, que « un être mythique ambivalent ne devrait pas être nécessairement décomposé en deux figures, l'une ridicule et inutile, l'autre créatrice, dont il serait la « contamination », mais doit être considéré « tel qu'il est ». Il ajoute, ce à quoi personne n'avait pensé jusque-là, que « pour créer, conserver, remodeler une figure de ce type, une société doit avoir ou ses raisons, ses nécessités, ses fins ». Une société n'aurait pas créé et conservé une figure telle que celle de Wakdjunkaga si, malgré ses caractères négatifs (ou précisément pour cela), elle ne s'était trouvée être à l'origine d'importantes réalités (1958, pp. 130-137).

La présente interprétation, qui part d'une position semblable, rend compte des aspects contradictoires du *trickster* et explique aussi que l'on trouve un aspect sans l'autre, comme dans le cas du « Redresseur » cité par Boas : car l'ambivalence et les contradictions qui imprègnent la figure originaire du *trickster* engendrent l'instabilité, et tendent à le décomposer en personnages différents. Mais ces processus opèrent à partir d'un personnage unique, intégrant contradictions et ambivalence, comme nous l'avons vu des jumeaux, par exemple. Dans le cas du *trickster*, cette dissociation se produit d'autant plus facilement qu'il est le sujet de récits oralement transmis : il est malaisé au conteur de présenter un personnage illogique, dont l'auditoire ne peut saisir la physionomie au niveau rationnel. Cette figure se divise alors en deux, l'une étant celle du héros civilisateur, l'autre celle du faiseur de tours. Souvent, c'est le héros qui garde le rôle bienfaisant alors qu'une doublure apparaît pour endosser le rôle moins reluisant. « Quand Manabozo joue ce double rôle, de héros culturel et de *trickster*, écrivent Skitiner et Satterlee, les Indiens ne le voient pas sous ce dernier rôle. Ils parlent de lui plutôt comme d'un héros, et bien qu'ils rient de bon cœur de ses mésaventures et que sa drôlerie les amuse, ils spécifient néanmoins que Manabozo était prédestiné, par un pouvoir supérieur au sien, à souffrir et à jouer des tours. C'est du raton-laveur, dont on

cite un cycle d'histoires, qu'ils parlent quand on leur pose des questions concernant le bizarre comportement du *trickster*, (1915, pp. 236-237). L'influence chrétienne peut jouer son rôle dans une telle épuration du mythe. Le raton-laveur prend sur lui les épisodes peu avantageux dont on veut dépouiller la geste du héros. Il se fait, comme le dit Kroeber, « une division de leurs fonctions » (1905, p. 89). Parfois, on oppose au *trickster* bienfaisant une contrepartie malfaisante, généralement son jumeau (v. pp. 98, 102-3) ; parfois un même *trickster* est vu par certaines tribus comme bienfaisant, par d'autres comme malfaisant : il en est ainsi, par exemple, de Istinike. Parfois encore, les thèmes du *trickster* sont distribués entre divers personnages, comme dans le faisceau de mythes winnebago, où l'on trouve, outre Wakdjunkaga, le Lièvre et les Deux Jumeaux. Mais toutes ces créations ont lieu à partir d'un unique prototype. Qu'il est un seul personnage, malgré les aspects différents qu'il peut donner à voir, est ce qu'il paraît vouloir dire lui-même dans le petit récit suivant. Edschou, le *trickster* yoruba, s'amusait à brouiller les gens. Un jour, à la place de sa casquette noire, il se fit une casquette d'étoffes vertes, noires, rouges et blanches de sorte qu'on la voyait de couleurs différentes suivant qu'on la regardait d'un côté ou d'un autre. Comme il se disposait à passer par le chemin séparant deux champs qui étaient cultivés par deux vieux amis, il mit cette casquette ; au lieu de mettre sa pipe dans la bouche, il la piqua sur sa nuque ; il porta son bâton non pas comme d'ordinaire devant sa poitrine, mais en sens inverse dans le dos. Les deux hommes qui travaillaient sur leurs champs le virent, et l'un d'eux dit, peu après : « Aujourd'hui le vieil homme allait en sens inverse et portait une casquette blanche. » « Non, dit l'autre, il marchait comme d'habitude et il était coiffé de rouge. » Ils se disputèrent si bien que toute la ville fut sens dessus-dessous et qu'ils finirent devant le roi, où le *trickster* les traita d'idiots (FROBENIUS, 1949, pp. 238-241, v. cependant l'interprétation de cet auteur, pp. 255, 258). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) Cf. HÉRACLITE : « La présomption [est] une maladie sacrée » (46). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) Dans une version menomini, la mère, s'étant également tournée en une direction défendue, engendre Manabus, un petit loup et un éclat de roc qui la tue lors de l'accouchement. Les deux premiers sont élevés par la grand-mère (SKINNER and SATTERLEE, 1915, pp. 239-241). Une autre version de la même tribu décrit l'éclatement du corps de la mère en petites parcelles. Ces fragments de chair et d'os, ainsi que le sang tombé sur les feuilles, sont recueillis par la grand-mère qui gratte même ce qui était sur la terre, et met le tout sous son bol de bois. Au quatrième jour, elle y trouve un petit lapin. « Ceci, dit le texte, était Manabus, le puissant dieu sur terre, fait pour gouverner et pour garder et protéger la terre contre les autres pouvoirs qui voudraient nuire à ses habitants. C'était la volonté de Matc Hawatuk. Il fit en sorte que Manabus fût grand. C'est lui qui donna le pouvoir à Manabus, en réponse à la prière de... grand-mère, la Terre, qui avait pleuré très fort, l'implorant de créer un être de cela, le sang de sa fille, placé sous le bol... Et il lui donna Manabus, le petit lapin... La grand-mère remercia le Dieu Suprême de l'avoir fait du sang de, sa fille, puis le changea en un être humain » (*ibid.*, pp. 241-242). ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) La pensée tribale met constamment en relation les naissances anormales avec la violation des interdits et le pouvoir magique. Le concept fondamental est celui de l'impureté sanglante de l'accouchement, intensifiée quand une anormalité est présente, mais l'impureté s'étend aussi, par participation, à des anormalités non sanglantes, comme la naissance d'une mère vierge, ou une gestation prolongée. Le thème de la naissance anormale est fréquent dans le folklore des Indiens d'Amérique du Nord. « Pris aux viscères » (Taken from guts) est un nouveau-né trouvé par son frère aîné dans les entrailles de la mère, tuée par le beau-père. Il est doué de pouvoirs magiques reconnus par le *trickster* Gooskap (SPECK, 1915, pp. 59-69). Des cannibales ont tué un groupe de personnes pour les manger. Seule une fillette survit, s'étant cachée. Sa mère a été tuée, mais le ventre du cadavre semble bouger. La fillette rend un couteau, ouvre le corps et y trouve un bébé qu'elle élève. Il sera Tcikabis, doué de pouvoirs, qui entre autres exploits prendra le soleil au lasso, acte typique des *tricksters* (DAVIDSON, 1928, pp. 271, 273). Chez les Cheyennes, un enfant est né après une gestation de quatre ans. Ses parents meurent jeunes et il est élevé par sa grand-mère. Considéré comme surnaturel, il agissait, instinctivement, à la manière des *medicine-men* (G. A. DORSEY, 1905, I, p. 41). De nombreux récits américains se réfèrent à *Blood-Clot Boy*, le « garçon né d'un caillot de sang », aux pouvoirs hors du commun. On note les mêmes croyances dans le Pacifique. Deux jumeaux magiques naissent du corps en décomposition de leur mère, la sœur de Qat (CODRINGTON, 1891, p. 398). Un conte de l'îlot de Ulithi met en relation la naissance prématurée d'un enfant que sa mère jette à la mer, et l'inceste que ce même garçon, recueilli par un homme, accomplira avec sa propre mère, en connaissance de cause. Les relations entre mère et fils ont lieu dans la hutte menstruelle, où la femme se trouve. La rupture d'interdits est donc délibérément soulignée. Le père découvre le coupable, mais celui-ci le tue, et reste avec la mère (LESSA, 1956, pp. 63-73). ELBERT (1956-1957, pp. 99-122) note la relation entre la naissance anormale et la conduite du futur héros, son étrangeté et son isolement, son appétit gargantuesque, son mépris des tabous, de la décence et de la discipline. Il urine dans la nourriture de son beau-père, couche avec sa sœur adoptive, qui lui est interdite, fait preuve de vandalisme, est très doué pour les sports et les jeux de hasard, s'entraîne à la guerre. L'interprétation de Elbert présente l'inversion habituelle : le héros méprise les tabous parce qu'il est le chef et le héros, alors qu'en fait les pouvoirs lui permettant de jouer le rôle du héros proviennent de sa violation de tabou. Également inadéquates sont les explications de la relation entre la destinée de chef et la naissance anormale. Cette dernière serait attribuée au héros afin d'en « amplifier le triomphe en le faisant partir d'humbles origines » ou encore à cause de la croyance hawaïenne que les avortements seraient le fruit d'une union entre esprits et mortels (p. 103). V. aussi RIESENFELD (1919, pp. 145-147) notant que les enfants nés du sang de la mère ou de sa fécondation miraculeuse, et qui sont parfois des jumeaux, accomplissent des faits héroïques. Également BECKWITH, 1940.

Au Dahomey, écrivent les Herskovits, toute une catégorie de contes a pour sujet des êtres humains qui accomplissent des exploits prodigieux, s'enrichissant, eux et les leurs, ou appauvrissant leurs ennemis et vengeant les torts subis. Doués d'une force physique exceptionnelle, ou possédant une haute

connaissance de la magie, ils tiennent ces pouvoirs d'agents surnaturels auxquels ils sont dits « appartenir » en vertu de leur naissance. Cette catégorie comprend les jumeaux, les enfants posthumes, les enfants morts-nés ou morts peu après leur naissance et les *tohusu*, les avortés, qui sont les plus forts de tous. Se distinguant par d'importantes anomalies, dont l'hermaphrodisme, on les croit capables de parler dès la naissance et de se transformer en individus de n'importe quel âge, afin de s'opposer à des géants, des sorciers et des rois. Un sous-groupe d'enfants magiques comprend un personnage dit « le chasseur », doué de grands pouvoirs, d'une grande connaissance de la magie, habile à la guerre et à tuer le gibier, guérisseur et héros culturel... (1958, pp. 27-32). De telles notions ne sont pas étrangères à l'antiquité classique. Pline l'Ancien rappelle que l'enfant dont la naissance avait causé la mort de sa mère était considéré comme né sous d'heureux auspices (Cité Par BURRISS, 1931, p. 60). ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) Ce comportement obscène représente également une allusion à l'inceste (cf. MAKARIUS, 1973 *a*, p. 167 n. 10, p. 171 n. 13). Brinton écrit au sujet de Joskeha, le jumeau *trickster* iroquois qui vivait avec sa grand-mère, qu'il lui servait de mari, évoquant à ce sujet l'inceste pharaonique (1882, pp. 58-59). Le fait de vivre avec la grand-mère, habituel aux *tricksters*, représente probablement une allusion à ce type d'inceste. D'autre part, le héros violateur étant souvent orphelin de mère à la suite de sa naissance posthume, il est naturel qu'il soit élevé par la mère de celle-ci. Ou encore, les enfants quittent leurs parents à cause de quelque violation commise par ceux-ci, généralement l'inceste. Dans un récit des Indiens Lilloets, par exemple, les enfants d'un couple incestueux sont allés vivre avec leur grand-père parce que leurs parents, honteux de leur crime, s'étaient suicidés par le feu (TEIT, 1912, p. 341). Elbert relève que dans l'aire hawaïenne le héros né anormalement, souvent de quelque matière méprisée, doit sa survie à la grand-mère qui recueille l'avorton et le transforme magiquement en être humain.

Une autre remarque du même auteur est que les grand-mères des héros hawaïens font preuve d'une grande docilité, évitant les heurts avec les petits-fils et toute opposition à leurs volontés et à leurs caprices (ELBERT, 1956-1957, p. 107). Il en est de même des grand-mères des *tricksters* d'Amérique du Nord, cédant à tous les désirs de leurs petits-enfants. Par exemple, la grand-mère de Manabozo dit : « Il doit être puissant. Je devrais le respecter et le révéler... Puisque tu as le pouvoir, tu peux faire comme cela te plaît » (MICHELSON, 1911, pp. 70-71). Ces déclarations de docilité des grand-mères sont fréquentes. Il s'agit d'un comportement inspiré à la « non-violence », analogue à celui constaté en Afrique envers les jumeaux qui ne peuvent être ni battus, ni grondés, ni insultés, ni maudits. Dans une légende dinka, le héros-culturel Aiwel, maître de la lance de pêche, tue d'un mot sa mère qui lui avait fait des reproches. Un tel meurtre, particulièrement odieux pour les Dinka, était accepté sans critique, venant de cet Enfant du Pouvoir (LIENHARDT, 1961, p. 173). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) Dans une version ojibwa, Manabozo, après avoir tué l'ours qui couchait avec sa grand-mère, contraint celle-ci à manger la chair de son

amoureux et à en lécher la graisse. Il lui dit qu'elle est en train de manger le « marteau » (*the hammer*) de son mari (W. JONES, 1917, pp. 461-465). Dans un récit menomini, il est de nouveau question du cannibalisme de Manabozo. Celui-ci et son frère, Elk, mangent la chair de la femme du *trickster*. Pour expliciter le caractère violateur de cet acte, le récit précise qu'ils mangeaient la femme « avant sa menstruation » (SKINNER and SATTERLEE, 1915, p. 278-282, n. 12). ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Entrer dans une maison dans laquelle se trouve une femme en règles ressemble, magiquement, à avoir avec elle, en cet état, un rapport sexuel (STEFANISZYN, 1964, p. 91, Ambo de Rhodésie). ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) W. Jones remarque que le récit parle toujours de la petite tente, alors que, sa période critique terminée, la jeune femme aurait dû se trouver dans la tente de ses parents (1917, p. 425, n. 4). À notre avis, il ne s'agit pas d'une erreur. Si l'on continue de parler de la petite tente, c'est pour souligner la violation de tabou de Manabushu qui va chercher son épouse là où aucun homme n'irait, dans la tente menstruelle. Pour indiquer toutefois que la période menstruelle est terminée, le récit dit que tout est maintenant parfaitement en ordre. Le « désordre » causé par la menstruation a disparu. ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) Passer la nuit avec une femme dans la hutte menstruelle est une des plus graves violations qu'un homme puisse commettre. Elle est toutefois dépassée par celle que commet un homme passant la nuit dans les mêmes conditions avec sa sœur. Dans un récit des Indiens Sanpoil, un tel crime est mis en relations avec les débuts de la magie malfaisante et l'apparition de la mort dans le monde (RAY, 1933, pp. 133-135). ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Ce symbole se retrouve fréquemment chez les poètes. V. par exemple VERLAINE, « Les Coquillages » (*Les fêtes galantes*), et MALLARMÉ, « Une négresse par le démon secouée... » V. aussi JUNOD, 1936, II, p. 495. Elliott Smith indique l'association des coquillages avec le sang (1919, p. 150, n. 5). Frazer souligne le caractère ambivalent assumé par le coquillage dans le *Midewiwin* ojibwa. Il remarque que pour J. G. KOHL, « il représente la maladie, le mal inhérent à chacun de nous », dont on se décharge, alors que pour Hoffman, il est la vie, infusée dans le candidat (FRAZER, 1910, III, p. 488). Les sachets contenant le coquillage sont considérés comme excessivement dangereux s'ils sont pointés vers une personne non candidate à l'initiation (HOFFMAN, 1896, p. 102). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) P. Jones écrit que les Indiens ont la croyance que lorsqu'on cesse d'employer ces médecines d'amour, dont ils se peignent le visage, faites, dit-il, de racines et d'ocre rouge, la personne qui était auparavant possédée par

un amour frénétique fera montre d'une haine totale (1970, p. 155). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Manabozo est l'inventeur de toutes les médecines magiques. D'après les Ojibwa, il aurait créé un vieillard, nommé « Le Puissant », qui, après avoir eu des rapports charnels avec sa petite-fille et être mort au cours de cet inceste, se transforme en peinture magique que la femme vend avec profit. L'antagoniste du « Puissant », le souverain du monde souterrain, obtient également de Manabozo que son corps se transforme en « peinture magique » après sa mort, Manabozo lui donne un fils qui dit de lui-même : « Je suis celui qui est Rouge (*The Red-looking One*) d'après le nom qu'on m'a donné ». Ce garçon emploie la peinture magique tirée du cadavre de son père comme talisman de chasse : elle a la vertu de faire approcher le gibier. « Vraiment précieuse était cette médecine ! La nuit qui suivit la mort de son père commençait à peine à tomber, quand il (le fils) entendit les petits animaux courant sur le toit de la loge. Au matin, dès qu'il sortit, il vit les petits animaux courant autour de sa demeure... Celui qui conserve la médecine magique ne sera jamais en peine pour manger. Et il verra toujours de grands animaux, surtout quand à la chasse il porte la médecine sur lui, alors il verra toujours de grands animaux... » Manabozo a également donné les chants accompagnant son usage (W. JONES, 1919, pp. 581-589). Le *trickster* est aussi le donateur des baluchons (*bundles*) de chasse et de guerre. Les Sauk les ont reçus de Wisaka (homologue du précédent) qui les aurait obtenus de Tortue grâce à une de ses ruses. Lors d'une expédition de guerre, celui qui a la fonction de porter le sac sacré le place sur sa poitrine à l'aller, et sur son dos au retour, afin, d'après notre analyse, que l'armée ennemie soit exposée à la force émanant du sac et que l'armée qui le détient en reste indemne, la personne du porteur faisant fonction de bouclier protecteur. Ce sac ne doit pas être posé à terre. Le porteur n'a pas le droit de se tourner, ni de s'écarter du chemin. S'il doit changer de direction, un de ses oncles ou de ses neveux le prendra par les épaules et le tournera, et pourra à tout moment lui prendre le sac (sans doute en raison des liens d'interdépendance existant entre eux). Le porteur du sac ne va pas à l'attaque. Il reste à l'arrière, le sac ouvert devant lui, chantant et accomplissant ses rites ; les éclaireurs, de retour du combat, prêtent serment sur le sac, avant de faire leur rapport sur les mouvements de l'ennemi (SKINNER, 1923-5, pp. 67-69). Ces baluchons sacrés, dit l'auteur, « sont des signes préparés par Wisaka ». Le héros les donna en même temps que les dispositions concernant les tabous et les cérémonies. « Il est évident, écrit Skinner, que les rites et les mythes d'origine des « baluchons sacrés » ne forment qu'une partie du grand culte du Cycle des Héros des Algonquins du centre, mythe sacré de toute cette région, lié au mythe d'origine de la Loge de Médecine. L'importance de ce cycle et du rôle que joue le héros culturel dans la vie des Algonquins centraux ne peut être surestimée » (1923-1925, p. 80). L'auteur mentionne dans un autre ouvrage qu'à la suite des efforts faits à une époque postérieure, sous l'influence de Tucumsé, pour supprimer le *Midewiwin*, trouver une autre origine aux sacs de médecine et faire considérer Wisaka comme « le diable », des changements radicaux se sont produits dans l'attitude de ces Indiens, mais que la croyance que Wisaka a été le fondateur de la Loge de Médecine et le donateur des sacs sacrés paraît être indéracinable (SKINNER, 1924-1927, pp. 15-16, 58). Pour les baluchons des Menomini, v. le même, 1913, p. 131 sq.). Qu'y a-t-il dans ces fameux sacs ? Chez les

Ojibwa, par exemple, des « pochettes » ou des baluchons magiques sont faits avec des peaux d'enfants, écorchés à cet usage ; des langues d'enfants sont également employées (W. JONES, 1919, p. 567). Un récit winnebago décrit deux pochettes offertes au choix de l'acheteur : l'une est faite avec la peau d'un enfant, l'autre avec le scalp d'une femme (RADIN, 1950, pp. 75-76). ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Un mythe concernant Nihāça se termine par la phrase : « Après cela Nihāça vécut au ciel et fut appelé « Notre Père » (DORSEY and KROEBER, 1903, p. 16). Cette dénomination semble due à l'influence chrétienne, car Kroeber dit que le dieu chrétien est appelé par les Arapaho, Nihāça-là-Haut », ou « L'Homme-Blanc-là-haut ». Il est représenté comme étant un blanc (KROEBER, 1902-1907, p. 313, n. 1). Dans la première version du « Mythe d'Origine », des Arapaho, le Créateur est défini comme « L'Homme au visage pâle » et a exactement les fonctions du trickster-héros-civilisateur : il pêche la terre, crée le monde, fait l'homme et la femme, leur donne un simulacre de maison et leur fait don de la peinture rouge. « C'est de la peinture rouge. Vous devez l'avoir toujours avec vous et l'employer toujours » (*ibid.*, pp. 4-5). ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) Le symbolisme de la « Sweet Water » surprend Lévi-Strauss : « ‘ L'eau parfumée ’ (sic) du rite arapaho est suave ; et pourtant, elle symbolise le sang menstruel, anti-pathique aux mystères sacrés » (1968, p. 175). Contradiction dont le structuralisme est incapable de saisir la raison. ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) Le mythe de Nanathunge (Iowa) attribue également au héros le don de parler le langage des bêtes et des oiseaux (SKINNER, 1926, pp. 209-210). L'ingestion de sang enseigne le langage des animaux (S. THOMPSON, 1932, II, D. 1301.2). L'ingestion du sang d'un dragon ou de la chair de serpents aurait le même effet (FRAZER, 1911-1915, VIII, p. 146). Dans *l'Homme sans qualités*, Musil fait état de la croyance populaire que pour comprendre le langage des oiseaux il faut avoir mangé le cœur de sa mère. ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Le texte parle ici de « belle-sœur », mais le commentaire de Radin indique qu'il s'agit bien de la belle-mère et que Wakdjunkaga commet à cet égard une très grave violation. « Les tabous concernant la belle-mère étaient très rigoureux chez les Winnebago... Des plaisanteries entre la belle-mère et son gendre sont simplement inimaginable. » Radin indique que le narrateur n'a pas osé employer le mot de « belle-fille » ou de « bru », précisément à cause du tabou, et l'a remplacé par un autre terme, bien que le Fripon ait joué ce rôle (1958, pp. 118-119). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Noter le renversement qui fait du *trickster* farceur et moqueur la cible de toutes les railleries, celui dont « les moindres insectes » se moquent. ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) Deux jumeaux mythiques des Iowa, Dore et Wharedua, naissent d'une mère assassinée par un être surnaturel. Un des jumeaux a été rejeté par le père, et c'est celui-ci qui est désobéissant et qui entraîne l'autre dans une série d'aventure. Ils érigent une loge sudatoire pour soigner les hommes ayant subi le contact d'une femme menstruante. Wharedua, le jumeau désobéissant, est amené par les Esprits dans le Monde d'en Haut. Ils lui montrent tous les baluchons de médecine, en disant que lui et son frère devront exercer le pouvoir. Tous ces sacs appartiennent à la catégorie des Baluchons Sacrés de Médecine, et des Baluchons de la Médecine Rouge, qui sont les plus importants. Quand les jumeaux ont donné les baluchons sacrés à l'humanité, une grande fête a eu lieu, après quoi les chefs ont appris les rites traditionnels et les rituels concernant ces objets, de manière à savoir s'en servir correctement. Jusqu'à des temps récents, les baluchons de guerre étaient employés comme les jumeaux l'avaient enseigné (SKINNER, 1925, pp. 427-441). Un de ces baluchons, doué d'un grand pouvoir, contient des cheveux de Wharedua. Un conte Wichita reprend le même thème. Une femme qui a contrevenu aux ordres de son mari est tuée par un homme. Près du cadavre son mari trouve un enfant qu'il élève. Le meurtrier, à la suite de l'accouchement posthume de sa victime, avait rejeté le placenta dans l'eau, le transperçant d'un bâton. Ce bâton restera fixé dans la chair du second enfant, né du placenta, qui vient jouer avec son frère et prouve sa nature magique et hardie en lui prenant toutes ses flèches. Ils manifestent la même désobéissance aux ordres du père que les jumeaux winnebago. De plus, ils accomplissent un semblant d'inceste en gisant sur une pierre qui n'est autre que le corps de leur mère ainsi transformé (G. A. DORSEY, 1902-1904, pp. 153-160). V. aussi du même auteur le récit de *Handsome Boy* et *After-Birth Boy*, jumeaux magiques qui tuent du regard (1906, I, p. 142-155) ; et celui de *Long-Tooth Boy*, où il s'agit également d'un enfant posthume et de son frère, né du placenta, tous deux magiques et désobéissants, le second prenant l'initiative (1904, p. 88 sq.). Une histoire de ce type est citée par M. Lasley au sujet des Sac et des Fox (1902, pp. 176-178) (v. aussi LOWIE, 1909 b, p. 280). Les Acoma ont deux jumeaux *tricksters*, Masewi et Dyozewi, fils de Yatki. Ils dansent devant le bol de médecine qu'elle tient sur l'autel, pour empêcher que la médecine ne se dessèche ; de ce bol viennent les nuages porteurs de pluie (L. WHITE, 1932, pp. 150-162 ; v. aussi STIRLING, 1942, p. 92 sq.). ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Le motif de l'enseignement de l'accouchement naturel à la place de la césarienne, déjà noté à propos du forgeron yoruba, est commun aussi dans le Pacifique (cf. ELBERT, 1956-57, p. 103, citant Beckwith). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) V. aussi, dans le même sens, la prédilection de Coyote pour le rouge. Dans le récit de la « roche qui roule », où l'on voit un bloc de rocher poursuivre Coyote, parce qu'il s'est approprié une couverture qui le couvrait,

noter l'insistance avec laquelle le texte souligne qu'en désobéissant à un conseil reçu, Coyote choisit parmi d'autres couvertures de diverses couleurs, la rouge dont il s'enveloppe. Il affirme que « cela n'est que juste » et proclame son intention de la garder, s'exposant à être écrasé par le rocher, et le laissant tuer le cerf et la brebis des montagnes, plutôt que de s'en dessaisir (KROEBER, 1901, pp. 262-264). De cette manière, le mythe souligne symboliquement le caractère sanglant du coyote. ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) Dans son livre, *The Voice of the Coyote*, Dobie écrit que les trappeurs ont la croyance que les coyotes s'approchent de préférence des maisons où se trouvent des femmes indisposées, et par conséquent appâtent souvent leurs pièges avec des morceaux de linges menstruels. ([Retour à l'appel de note 22](#))

(Note 23) Au cours de ce récit, on voit Coyote obtenir du Créateur une épouse, mais la perdre aussitôt pour avoir violé l'interdit que le Créateur lui avait imposé de ne pas toucher sa femme au cours de la première nuit (Dixon, 1912, p. 45). ([Retour à l'appel de note 23](#))

(Note 24) Plus précisément, disent les auteurs, à son aspect de « *Spoiling Creator* » alors que dans d'autres zones de la Californie il est l'indulgent Grand-Père Coyote. ([Retour à l'appel de note 24](#))

(Note 25) Se penchant sur cet ensemble de mythes, Bianchi se demande pourquoi dans ses contestations avec le Créateur, Coyote ne réussit à imposer sa volonté qu'en ce qui concerne la réglementation de la vie humaine. L'auteur formule l'hypothèse que si Coyote a « qualité de fondateur de ces institutions, qui se rapportent précisément au sang, à la vie humaine, à sa manière de se transmettre et de s'éteindre », c'est parce qu'il s'identifie à l'Ancêtre (1958, p. 98). Alors que si Coyote trouve, dans les faits physiques, ce que Bianchi appelle « sa matière obligée » (p. 83), c'est parce que cette matière est impure pour la pensée que nous étudions et Coyote étant impur tout ce qui est impur est le sien. C'est précisément le domaine défendu par les tabous que Coyote a vocation de violer. ([Retour à l'appel de note 25](#))

(Note 26) Chez les Hopi, le grand pouvoir magique attribué à Coyote donne lieu à deux développements opposés. À la Première Mesa, le patron du clan du Coyote est le personnage cérémonial dit Masauwu qui accomplit des rites de sang, et est détenteur de pouvoirs magiques. À la Seconde Mesa, par contre, aucun homme du clan du Coyote n'est autorisé à être membre de la société Masauwu, car il aurait alors trop de pouvoir : s'il frappait une personne avec le sachet de Masauwu, elle en mourrait réellement (PARSONS, 1939, p. 866 n. 3). Elle mourrait des effets du pouvoir de Masauwu ajouté à celui de Coyote. Sur Masauwu v. chap. suivant, n. 5. ([Retour à l'appel de note 26](#))

(Note 27) Une femme papago voit en rêve Coyote qui, après lui avoir annoncé la fin du monde, car les gens sont en train de mourir, lui enseigne à prendre du sang sur une plume et à le frotter sur le corps des malades dont le sang ne circule pas bien. Mais il ajoute : « Ne les trompez pas. Si vous voyez que vous n'arrivez pas à les guérir, ne faites rien. » Et il chante une chanson sur son incapacité à guérir (UNDERHILL, 1936, p. 61). ([Retour à l'appel de note 27](#))

(Note 28) Mais pour avoir ouvert un sac, en désobéissant à un ordre, il introduit l'obscurité dans le monde.

Powers écrivait en 1877 que le Coyote était considéré par les Indiens du bassin californien comme le créateur de l'univers, des hommes, des astres et du feu et comme le bienfaiteur de l'humanité ; d'autre part, ils le tenaient pour un *trickster* fort malveillant. Ils avaient par exemple la croyance qu'à la mort des sorciers, leurs âmes reprenaient la forme de coyotes (GILL, 1970, pp. 821-826). ([Retour à l'appel de note 28](#))

(Note 29) L'obsidienne a de nombreuses associations avec le sang. ([Retour à l'appel de note 29](#))

(Note 30) Il est intéressant de comparer, au rôle du coyote aux États-Unis – son impureté de charognard en faisant un *trickster* –, le rôle de l'hyène et du vautour dans la société d'initiation *Komo* des Bambara, société dont ils sont les « patrons ». Ils retiennent de leur impureté la hyène la science, la prescience, la « connaissance noire » des mystères, et le vautour la « connaissance claire », l'association avec la divination, la royauté, la chasse, la guerre, la prêtrise et la mort. Mais dans ce culte évolué et élaboré, qui peut être considéré comme opposé aux pratiques violatrices, le caractère impur de ces charognards est blanchi par la cause même de leur impureté, leur nature de charognards. La hyène est dite « inoffensive, bien que carnivore, puisqu'elle ne se nourrit normalement que de charogne – ce qui est signe d'innocence ». Quant au vautour, il est également inoffensif, parce qu'il se nourrit lui aussi de charogne (DIETERLEN et CISSÉ, 1972, pp. 26-27). Objectivement impurs, marqués des caractéristiques de l'impureté, l'hyène et le vautour, par un retournement délibéré, sont récupérés sur le plan moral et rationnel, en soulignant leur caractère « non offensif », afin sans doute, que leur patronage originaire d'un culte impur puisse être conservé dans le cadre du culte « pur » de Faro. Il n'en reste pas moins qu'en Afrique le caractère impur de l'hyène en fait, dans les contes, une sorte de *trickster* trompé et maladroit (dans le *Komo* même, elle est appelée « la balourde ») et l'apparente aux sorciers. Les sorciers chevauchent des hyènes. Le folklore de l'hyène est le fait mieux attesté dans tout le contexte de la sorcellerie (Gray, 1963 *b*, p. 166, Mbugwe). Quant au vautour, il offre une double image : celle de patron du culte « pur » du *Komo*, et celle du *kore dugaw dew* : enfants du vautour (sacré) du *Komo*, enfants du bouffon sacré du *Komo* (Dieterlen et Cissé, p. 225). Au sein du *Komo*, même, il apparaît comme le rival de l'hyène, et dans des activités

violatrices et sacrilèges. (Pour les *kore dugaw* v. ZAHAN, 1960.) Cf. n. 8, chap. VI. ([Retour à l'appel de note 30](#))

(Note 31) Katharine Luomala, à laquelle nous devons l'étude de ces mythes, écrit qu'ils sont racontés devant des auditoires populaires dans l'aire comprise entre Hawaii au nord, la Nouvelle Zélande au sud, l'île de Yap à l'ouest et celle de Mangareva à l'est (1949, p. 4 sq.). ([Retour à l'appel de note 31](#))

(Note 32) Dans le cycle de Raratonga, on raconte que le dieu Tangaroa surprit du haut d'une colline la femme Uenga en train de prendre son bain et la saisit. Il lui dit que son mari, revenant de la plage, aurait à la main deux poissons, tous deux tabous, et qu'elle devait les lui demander, ainsi qu'une banane. Uenga fit comme il avait dit. Et quand son mari, Aratanga, abasourdi, lui demanda : « Oserais-tu manger ce poisson et cette banane (qui sont tabou aux femmes) ? », elle insista si bien qu'il céda. Le soir même, elle fut prise de douleurs et le dieu Tangaroa, la posant sur sa cuisse, la délivra d'un enfant qui était Maui (LUOMALA, 1949, p. 173). Nous constatons donc qu'une rupture délibérée du tabou alimentaire se présente comme équivalente à la rupture de tabou que constitue la « naissance impure » ; l'une ou l'autre de ces violations président à la venue au monde du *trickster*, comme pour marquer sa prédestination à la carrière de violateur. ([Retour à l'appel de note 32](#))

(Note 33) Autre allusion à l'inceste : en Polynésie orientale on attribuait à Mawi trois filles et douze fils, dont le plus jeune, Fakavelikele, fut banni pour avoir commis l'inceste avec une de ses sœurs. Il devint la divinité de l'île de Futuna et quand son inspiration permit à un prince de remporter de grands succès à la guerre, il prit la place de Mani. Il fut aussi un dieu de la pluie (LUOMALA, 1949, p. 107). ([Retour à l'appel de note 33](#))

(Note 34) Beckwith dans *The Kumulipo*, d'après la version Ho'olapa. La version du *Kumulipo* publiée par Beckwith, d'après Liluokalani, dit : « L'eau rouge coula librement du front de Maui » (1951, p. 81). V. aussi BECKWITH, 1940, pp. 227-229, et LUOMALA, 1949, pp. 112-113. ([Retour à l'appel de note 34](#))

(Note 35) L'ambivalence qui empreint le personnage de Maui est ainsi expliquée par les conteurs : il est né d'une fausse couche, et un enfant né dans ces conditions est censé devenir un esprit malveillant. Or des circonstances favorables lui ont épargné ce sort. Il est élevé par les dieux, puis réintégré dans sa famille qui célèbre pour lui les rites nécessaires, devenant un héros au lieu d'un être pervers. Cependant, le rite de purification a été exécuté trop hâtivement ; ou encore son père a commis une erreur en prononçant les paroles rituelles, de sorte que Maui n'a pas été complètement purifié. Il conserve, entre autres traits, « des yeux rouges comme s'ils avaient été peints à l'ocre rouge », et qui effrayaient les gens (Luomala, 1949, p. 43). Les « yeux

rouges » sont une caractéristique du violateur de tabou, et un trait de sang, comme l'indique le rappel à l'ocre rouge. Haddon par exemple écrit dans son étude des Trobriandais, qu'« un apprenti magicien doit avoir les yeux rouges » (1890, p. 398). Les yeux de Shivelusiwa deviennent rouges du moment où il commet l'inceste avec sa sœur (v. p. 275). Dans le cycle du Fripon winnebago, le canard désobéissant, qui tien t tête à Wakdjunkaga, a les yeux rouges.

Nous constatons également l'association avec la gauche. Whollers, cité par Luomala, écrit que Maui signifie « gauche » ou « gaucher », mais se demande si cela a quelque signification (LUOMALA, 1949, p. 28). La gauche est liée à l'impureté, et par conséquent à la violation (cf. MAKARIUS, 1973 b). ([Retour à l'appel de note 35](#))

(Note 36) Attaché à Bamapama, ce qualificatif indique la crainte que les Australiens éprouvent pour le violateur de tabou et le désir de repousser ce lien (V. *supra*, p. 238). Si l'on définit le violateur comme *wakinu*, le danger inhérent au fait de raconter les histoires dont il est le héros s'atténue (v. R. Makarius, 1966, pp. 151-152). En contradiction avec cette crainte de l'interdépendance, mais suggéré par elle, on constate, à l'inverse, que tel forgeron est dit être « cousin à tous » ; le *trickster* est parfois désigné en termes de parenté : en Californie, Coyote est soit le Grand-Père, comme nous l'avons vu, soit « le frère de la mère », (KROEBER, 1925, p. 155). ([Retour à l'appel de note 36](#))

(Note 37) L'ethnographie africaine est riche en ébauches d'être mythiques présentant quelques traits du *trickster*. Au Soudan oriental, par exemple, le héros des Mandja est Seto, incestueux, créateur du peuple, civilisateur ; les Banda ont Téré qui conseilla à ses fils d'épouser leurs sœurs, institua la circoncision et le culte de Ngakola et qui, toujours en train de tramer des ruses et des subterfuges, désobéissait au dieu suprême qui menaça de la chasser du ciel (TEGNAEUS, 1950, pp. 110-113 et 114-115).

Les Sara de l'ouest du Charei ont un héros qu'ils représentent comme un petit homme à la peau rouge ; rusé, moqueur, farceur, toujours nu, joueur de tours, il crée les éléments, y compris le feu et tout ce qui existe sur terre. Il est marié à un être féminin bienfaisant qui l'empêche de faire le mal ; néanmoins, on lui prête une influence maléfique (CHABRELIE, 1933, pp. 315-318). Kavula, personnage mythique des Ndembu de la Rhodésie du Nord, est décrit, « comme un être ambigu et contradictoire... un dieu et non un dieu, un homme et non un homme, un ancien esprit et non un ancien esprit ». Il apporte en même temps la malchance et les bienfaits, il injurie ses adeptes et leur vient en aide... Les relations sexuelles illicites ne l'offusquent pas ; il détient le pouvoir qui donne la santé et la fécondité aux femmes, la fertilité aux champs, le succès à la chasse (TURNER, 1962 a, p. 82, 22). Il est comparé à un grand chef, mais tué comme un esclave. Son être est une énigme, mieux, un paradoxe. Il est en même temps un foudre de destruction et la fertilité de la pluie... Il est impossible ... de le caractériser de manière adéquate... toutefois on remporte l'impression qu'il est une personnalité, un individu unifié et complet. »

Nzeanzo, né par sa volonté avant terme de la hanche de sa mère, est le héros-culturel des Bahama, des Bata et des Mbula du Nord du Nigeria. Il est considéré comme le donateur du blé, de la pluie, de l'art du fer, de la magie noire et des canoés. Il serait considéré comme le créateur des hommes, sans être pour cela un dieu lointain. Au contraire, il est immanent à la terre, toujours près des siens et engagé dans une épreuve de force sans fin avec le dieu de la mort, qui est son oncle maternel. Sa disparition est diversement interprétée : pour les uns il est mort pour son peuple, pour les autres il a quitté la terre parce que le pouvoir émanant de sa personne causait trop de morts. On l'appelle « celui qui voit tout » et « le pouvoir qui dépasse tout autre » ; on le compare même au « tas d'ordure », le lieu où tout le peuple vient déposer ses soucis et les injures subies (MEEK, 1931 *b*, I, p. 25 sq.). Noter la rationalisation expliquant la relation avec l'ordure.

Apparenté sans doute au *trickster*, et d'ailleurs défini comme Démiurge, est le mystérieux personnage mythique, l'envoyé de Dieu parmi les hommes, que les Songhay nomment Ndebi, et dont personne ne saurait dire s'il est un ange doué de grands pouvoirs, ou le chef des Zin (les démons), ou simplement un individu doué de pouvoirs surnaturels. Il aurait donné aux humains « la science » et, d'après toutes les traditions, aurait révélé à certains hommes les *korté* (charmes magiques essentiels) ; depuis cette intervention décisive, tous les charmes doivent passer par son intermédiaire. Les *korté* sont même parfois désignés par l'expression « parler avec Ndebi ». Il règle les querelles, continue à servir d'intermédiaire, avertit Dieu du travail du magicien, et c'est lui qui parfois adresse ce magicien à Iblis, quand l'opération est par trop délicate. Il n'a pas de culte, mais est toujours invoqué dans les formules rituelles magiques (ROUCH, 1960, pp. 23, 24, 257). Pour un personnage malgache apparenté au *trickster* (Zatuvu), cf. Faublée, 1947, pp. 403-453. ([Retour à l'appel de note 37](#))

(Note 38) « L'animal consacré à Legba est le chien, et quand les Dahoméens voient un chien manger la nourriture qui est offerte au dieu ils sont ravis. Ce spectacle du chien devant l'offrande prodigue une assurance sécurisante » (AGUESSY, *ibid.*). Le chien est une des « signatures » de l'impureté. ([Retour à l'appel de note 38](#))

(Note 39) Ces auteurs se sont rapprochés de la définition du *trickster* ici exposée, puisque dans le même recueil ils intitulent « *Royal Daughter as Trickster* » l'histoire d'une princesse qui mène les gens à violer les tabous institués par son père, pour leur montrer qu'ils sont mensongers (1958, pp. 377-378) ; mais telle est la cécité engendrée par leur orientation méthodologique, que même conduits par d'évidentes corrélations à définir le *trickster* comme celui qui viole les tabous, ils ne saisissent pas la pertinence de la définition qu'ils en donnent. ([Retour à l'appel de note 39](#))

(Note 40) Quand les missionnaires racontent aux indigènes l'histoire de la Genèse, ils chargent Legba de donner la pomme à Ève (HERSKOVITS and HERSKOVITS, 1958, pp. 150-151). Legba représente donc à leurs yeux le

prototype du violeur de tabou. Dennett écrit : « Elegba et Eshu sont traduits par “ diable ” » (1910, p. 94). ([Retour à l'appel de note 40](#))

(Note 41) La massue d'Elegba devait, d'après Ellis, avoir été à l'origine une représentation du phallus. Par la suite, en partie à cause de la médiocre habileté des sculpteurs, en partie à cause d'une croyance de plus en plus répandue à sa malveillance, l'objet fut considéré comme une arme d'attaque (ELLIS, 1894, p. 65). Le nom d'Elegba, ou Elegbara, est expliqué ainsi : « Elegba signifierait « Celui qui saisit » et Bara, petit-être *Oba-ra*, « Seigneur du Frottement » (Ra : frotter une chose contre une autre). ([Retour à l'appel de note 41](#))

(Note 42) Dennett écrit que le premier sang du sacrifice est généralement versé sur la poterie représentant Eshu, afin qu'il n'empêche pas les *Orisha* auxquels le sacrifice est destiné de l'accepter (1910, p. 94). Dans le même sens, Aguessy dit que « selon... certains spécialistes autochtones des mythes », il s'agirait de déjouer ses éventuelles machinations et d'apaiser ses colères imprévisibles (1970, p. 94). Ellis en donne une autre raison. Les sacrifices étant rares, Elegba proposa à Ifé de lui enseigner l'art de la divination, ce qui aurait amené les gens à multiplier leurs offrandes. En échange de ce service, d'après leur accord, il a le premier choix de tous les sacrifices offerts (1894, p. 58). ([Retour à l'appel de note 42](#))

(Note 42 bis) Jetté écrit que chez les Ten'a les histoires ne sont racontées que la nuit, dans les dortoirs, quand règne l'obscurité. C'est là une condition *sine qua non*. Une fois où il se permit de frotter une allumette, cela fit l'effet, dit-il, de la tête de la Méduse : le conteur et les auditeurs se pétrifièrent dans un silence total, et après cela il ne put plus leur arracher un mot (1898, p. 299). Pour les Bara de Madagascar, cf. Faublée, 190, p. 13). ([Retour à l'appel de note 42 bis](#))

(Note 43) Ainsi trouve son sens l'affirmation répétée *ad nauseam*, sans aucun fondement explicatif, par De Martino, que le magicien met en danger sa condition humaine (1958, p. 145). ([Retour à l'appel de note 43](#))

(Note 44) Un mythe recueilli par Harrington se référerait à l'oncle d'un Indien iowa qu'il avait connu. Wanathunje – c'est le nom du héros – aurait été amené au ciel et y aurait participé à un acte de cannibalisme, en mangeant le cœur et les viscères d'un homme, ce qui pourrait représenter la violation d'un tabou, et aurait donné aux Iowa les « baluchons sacrés » de médecine ; il aurait également été l'initiateur de la danse du buffle (cité par SKINNER, 1923-1925, p. 213). Nous aurions là l'exemple d'un mythe récent, inspiré par un personnage à l'existence historique à peu près prouvée, auquel auraient été probablement incorporés des motifs mythiques préexistants (v. *ibid.*, p. 83). ([Retour à l'appel de note 44](#))

(**Note 45**) L'inconséquence est notée par KERENYI (1958, p. 150). ([Retour à l'appel de note 45](#))

(**Note 46**) Coyote soutient que les hommes doivent mourir, contre l'avis d'un interlocuteur plus bienveillant, qui voudrait qu'ils ne meurent pas. Dans les versions qui concernent Manabozo-Wisaka, l'interlocuteur bienveillant est le jeune frère – celui qui d'après notre interprétation (1973 *a*), aurait fait l'objet d'un meurtre rituel exécuté par le *trickster*. L'exigence de la mortalité humaine s'unit, dans ces récits, à la décision prise par le *trickster* que son jeune frère doit mourir et partir pour le royaume des morts, dont il sera parfois le seigneur (Cf. SKINNER, 1920, p. 140 sq., version Menomini, pp. 327-330, version Potawatomi ; 1923-1925, pp. 38-40, version Sauk ; W. JONES, 1919, p. 535-555, Ojibwa). Les deux motifs sont interdépendants, car si le *trickster* est vu comme l'introducteur de la mort, c'est parce qu'il lui est étroitement associé, sa magie étant celle du sang et comportant par conséquent le meurtre. Ces récits semblent donc énoncer 1) que le *trickster* introduit la mort dans le monde (parfois l'introduction de la mort est liée à l'apparition de la magie noire) et 2) qu'il doit accomplir un meurtre pour que son rôle de *trickster* puisse être rempli (Cf. W. JONES, 1919, p. 561, où le meurtre magique d'un enfant provoque l'introduction de la mort dans le monde). ([Retour à l'appel de note 46](#))

(**Note 47**) Cette version est donnée par Moulding-Brown à propos de Manabozo (*s. d.*, p. 6). Cf. HOFFMAN, 1896, pp. 118-119 et 206 et les récits Fox sur le même thème (W. JONES, 1907, pp. 333-337 et 1911, pp. 209-211). Chez les Assineboine, l'homme qui demandait la vie éternelle est changé en pierre par le *trickster* Sitconski (Lowie, 1909 *c*, p. 123). ([Retour à l'appel de note 47](#))

(**Note 48**) Ce trait du *trickster*, d'être un médiateur, qui découle de son rôle de violateur dans l'intérêt du groupe, a été pris par Lévi-Strauss pour le trait principal et pour sa fonction mythique essentielle. En réduisant le *trickster* au coyote et au corbeau, et en considérant que ces prédateurs constituent une médiation entre chasse et agriculture, il croit résoudre... ce qui « en mythologie américaine a longtemps constitué une énigme » (1958, p. 248). Car « le *trickster* est... un médiateur, et cette fonction explique qu'il retienne quelque chose de la dualité qu'il a pour fonction de surmonter. D'où son caractère ambigu et équivoque » (p. 251). Or le *trickster* n'a pas un caractère ambigu et équivoque parce qu'il est un médiateur, mais se trouve en position de médiateur en raison de son rôle de violateur, et c'est ce rôle, et non le fait d'être médiateur, qui fait de lui un être ambigu et équivoque, parce qu'il l'empreint des contradictions, de l'ambivalence et de l'ambiguïté propres à la violation. L'ambiguïté du *trickster* n'est pas déterminée « par un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible » (p. 250) découvert par Lévi-Strauss, mais par une situation concrète, spécifique de la société tribale, et qui a pu être identifiée par l'étude ethnologique.

Si la présente solution du problème du *trickster* est correcte, l'interprétation du *Fripon* que donne Radin, en se fondant sur le cycle de Wakdjunkaga,

ne peut être retenue. Il écrit que le *trickster* incarnerait « les vagues souvenirs d'un passé archaïque des âges primordiaux, où la démarcation entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas n'était pas encore nette. Le Fripon symbolise cette époque » (1958, p. 145). Radin voit dans cet ensemble de récits la description d'un processus progressif d'homínisation et de prise de conscience de l'être physique, à partir d'un être primitif encore indifférencié, plongé dans l'inconscience (1958, surtout chap. 5 et 7, en particulier p. 142). Il est suivi par Jung, affirmant que « il s'agit là évidemment d'un 'psychogème', c'est-à-dire d'une structure archétypique psychique provenant des âges les plus reculés. Car, dans ses manifestations les plus distinctes, elle représente une image fidèle d'une conscience humaine indifférenciée à tous égards, correspondant à une psyché qui, dans son évolution, a à peine quitté le plan animal » (JUNG, 1958, p. 183). Or, s'il est vrai que le mythe du *trickster* est le premier mythe mettant en scène un héros individuel caractérisé, c'est précisément cette individuation qui l'éloigne d'une présumée indifférenciation. Loin de venir du fond des âges, le héros tranchant sur la collectivité et agissant en opposition à elle ne peut se situer qu'à un moment relativement avancé de l'histoire, quand le tabou, tout en restant respecté, n'est plus un pouvoir absolu, car il n'est plus absolument nécessaire à la cohésion du groupe. Les aspects contradictoires et ambivalents des récits de Wakdjunkaga sont donc caractéristiques non d'une psyché archaïque, mais du phénomène violateur, dont le mythe est issu. Certes Jung disserte sur le *trickster* avec d'autant plus d'assurance qu'il est plus éloigné des réalités historiques dans lesquelles le mythe s'enracine, et on peut en dire de même de Lévi-Strauss, mais il est encore plus frappant de voir des auteurs qui, ayant étudié la geste du *trickster* et l'ayant décrite en termes plus adéquats – tels que Luomala, et quelquefois Radin et les Herskovits – se montrent incapables de saisir la pertinence de leur propre discours et de le poursuivre jusqu'à la conclusion explicative qu'il contient. Un exemple récent de cette propension des ethnologues à rester dans le noir, alors qu'il auraient le moyen d'éclairer leur chandelle, est donné par Ricketts, auteur d'une thèse sur le *trickster* des Indiens d'Amérique du Nord (1966, p. 339-350). Le *trickster*, écrit-il, « n'obéira pas aux tabous ». « Il est un anti-Dieu. » « À la différence des *chamanes*, il ne s'humilie pas devant les pouvoirs spirituels. » « Il se trouve en opposition au dieu suprême » « sa voie est celle de 'l'insurrection titanesque', la voie autre, la voie sans dieu de l'humanisme, la voie blasphématoire... » et ainsi de suite. Mais à quoi bon retranscrire des formules usées jusqu'à la corde (isolées assez arbitrairement par nous d'un tissu de lieux communs) si ce n'est pour rechercher la réalité qu'elles recouvrent ? L'auteur aboutit à la conclusion, purement littéraire, que « le *trickster* est l'expression de l'esprit transcendant de l'homme ». De quel homme, aux prises avec quelles pratiques sociales, prisonnier de quelle idéologie, obsédé par quelles peurs, poussé par quels besoins, animé de quels désirs, engagé dans quelle situation, à la recherche de quelle solution, en somme de quel homme historique s'agit-il ? C'est ce qu'il eût fallu dire, pour que « l'esprit transcendant » se reconnaisse dans le *speculum mentis* (RADIN, 1958, p. 9) que lui tend moqueusement le *trickster*. ([Retour à l'appel de note 48](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre VI

Les clowns rituels

Le visage du premier Satan était d'un sexe ambigu...
Autour de sa tunique de pourpre était roulé, en manière de ceinture, un serpent chatoyant... À cette ceinture vivante étaient suspendus, alternant avec des fioles pleines de liqueurs sinistres, de brillants couteaux et des instruments de chirurgie. Dans sa main droite il tenait une autre fiole dont le contenu était d'un rouge lumineux, et qui portait pour étiquette ces mots bizarres : « Buvez, ceci est mon sang, un parfait cordial...

BAUDELAIRE.

[Retour à la table des matières](#)

La solution du problème posé par le trickster porte en elle la solution d'un autre problème ethnologique, celui des « clowns ». Ce nom a été donné aux bouffons rituels d'Amérique du Nord, qui ont leurs homologues en Afrique et parfois en Océanie. L'appellation se justifie, car les clowns du cirque sont bien les descendants de ces personnages cérémoniaux dont l'accoutrement bizarre et les grossières plaisanteries provoquent le rire de l'assistance ([Voir la note 1](#)). Nous verrons cependant que les clowns des sociétés tribales ne deviennent clowns que par voie de conséquence, en partant d'intentions qui n'ont rien de commun avec cette fonction d'amuseurs qui paraît trop souvent être leur fonction unique, dissimulant l'origine tout autre de leur rôle.

L'explication selon laquelle les clowns rituels trouveraient leur raison d'être dans la tâche d'alléger par l'hilarité qu'ils suscitent la tension créée par les cérémonies, est un exemple de la stérilité à laquelle le fonctionnalisme condamne la recherche, en appauvrissant et par conséquent en faussant les termes d'un problème. La méthode qui ne se préoccupe que de présumées fonctions conduit à ne tenir compte que d'aspects unilatéraux et généralement secondaires des phénomènes. Dans le cas des clowns, elle mène à ne prendre en considération que leur caractère comique et à négliger le reste. Or, même les descriptions les plus hâtives du clown rituel laissent paraître que son personnage est aussi complexe et contradictoire que celui du *trickster* mythique ([Voir la note 2](#)). En fait, *tricksters* et clowns ne peuvent être séparés, car il s'agit, comme nous le verrons, d'une même figure, mais présentant une face différente selon le niveau auquel elle se situe. Et c'est une belle démonstration du caractère superficiel des études ethnologiques contemporaines, et des méthodologies « bidon » dont elles se réclament, qu'alors que dans la pratique *tricksters* et clowns sont souvent confondus, leur identité essentielle n'ait pas été reconnue.

Notons, en premier lieu, que très souvent les clowns se réfèrent à des *tricksters*, fondateurs de leurs confréries. Chez les Dakota, par exemple, on devient *Heyoka* (clown rituel) si on a une vision du dieu Iktomi, ou si l'on voit en rêve un des animaux qui lui sont associés. Or, Iktomi, d'après Lowie, « pourrait être considéré comme la représentation idéale du pur type du *trickster* » (1909 a, p. 432) ([Voir la note 3](#)). Chez les Arapaho, le fondateur de la « Loge des Fous », les « Fous » étant les clowns, est le *trickster* Nihāça (Dorsey and Kroeber, 1903, pp. 17-19). Chez les Cheyenne les clowns, membres de la « Société des Contraires », sont liés au héros civilisateur appelé *Sweet Medicine*, qui doit son nom à la médecine « bonne pour le sang », qu'il donna à son peuple, fondateur de l'activité magique et rituelle de la tribu (Grinnell, 1923, II, pp. 344-345, 174).

Les clowns iroquois sont reliés par la tradition à un héros qui a également des caractéristiques du *trickster*, dit « Faux Visage ». Ayant affirmé être le créateur du monde, défiant ainsi le Grand Esprit Créateur, « Faux Visage » fut battu dans la contestation qui s'ensuivit. Il cogna du nez contre la montagne qu'il n'avait pu faire avancer qu'à mi-chemin, alors que le Créateur l'avait déplacée à volonté. En souvenir de cet affrontement, rappelé par leur chef au début de chaque réunion, les « Faux Visages » portent des masques au nez tordu. Les clowns *Ho-Doi* des Onandaga ont une légende semblable à la précédente, à cela près que leur héros mythique a le dessus dans le conflit avec le Maître du Ciel (Speck, 1949, pp. 70-77 ; De Cost Smith, 1889 a, pp. 277-281).

Les *Koyemshis*, clowns zuni, représentent les fils d'un personnage mythique incestueux, qui eut des fonctions de héros civilisateur et créateur (Cazeneuve, 1957, pp. 73-75 ; cf. Cushing, 1896, p. 402). Les autres clowns zuni, les *Newekwe*, ont pour répondant mythique Payatamu, clown patron de la confrérie, qui fonda l'une des plus importantes sociétés de médecine (Cazeneuve, pp. 84, 86). Les clowns cérémoniaux des Acoma représentent le clown originel *Koshari*, caractérisé en tant que parfait violeur (Stirling, 1942, p. 965).

En Californie, où le *trickster* est souvent incarné par le Coyote, on trouve les clowns identifiés à cet animal. Chez les Maïdu méridionaux, la danse dite *dape* a pour personnificateur le Coyote, et *dape* est aussi le terme désignant le clown, identifié par les Maidu au prédateur. *Dopepayo* signifie à la fois « danse du clown » et « danse du Coyote ». Chez les Miwok, les clowns, au cours de la danse dite *woochi*, imitent les cris et les attitudes de l'animal. Les mots que leur lancent les spectateurs, s'efforçant de les faire rire, se réfèrent tous au Coyote (Gifford, 1927, pp. 222, 233, 234 ; 1955, p. 290).

Nous constatons donc que les clowns sont liés soit à des *tricksters*, soit à des personnages mythiques se caractérisant comme violateurs, donc très proches des premiers. *Trickster* et clown ne font qu'un seul personnage chez les Murngin d'Australie. Bamapama, être mythique qui représente « un homme ayant vécu dans le passé préhumain », incestueux, violateur des tabous tribaux et fondateur de cérémonies – s'identifie au personnage qui danse au cours de certains rites, brandissant sa lance, faisant toutes sortes de folies et exécutant des pantomimes obscènes (Warner, 1937, pp. 545-546, 564-565). D'autre part, l'analyse des caractéristiques, des fonctions et des attributs du clown, comparés à ceux du *trickster*, révèle un parallélisme frappant.

Le caractère de farceur et de mauvais plaisant attribué au clown, son obscénité, la liberté qu'il s'octroie de tout dire et de tout faire, son comportement allant ostensiblement à l'encontre des règles et de tout ce qui paraît « naturel » et « normal », le fait qu'il « ne connaît pas la honte », les sentiments ambivalents qu'il inspire, les facultés magiques qu'on lui prête – tout cela l'apparente au *trickster* et trouve son explication quand on voit en lui la personnification rituelle du violateur magique de tabou, donc le répondant du *trickster* sur la scène cérémoniale.

Nous avons reconnu, au chapitre précédent, que la raison d'être du *trickster* est de représenter dans le mythe la violation de tabou que le magicien accomplit au bénéfice de son groupe, en lui procurant la médecine ou l'objet investis de pouvoir magique violateur, autour desquels se déroulera l'activité magique et rituelle de la communauté. Si cette analyse du rôle du *trickster* répond à la vérité, la violation dont témoigne le clown dans les rites sera celle-là même qui est attribuée au *trickster* par les mythes : l'invention, la préparation et l'apport de quelque médecine magique interdite.

Un des éléments de « l'ensemble du clown » est en effet la présence d'une médecine magique, ou de quelque liquide réellement ou symboliquement associé aux médecines de ce type. Ce liquide soutient avec le clown une relation privilégiée. Il lui est propre, c'est son attribut particulier. Ainsi *Koshari*, le clown originel des Acoma du Nouveau Mexique est, d'après le mythe, instruit par sa mère sur la manière de mélanger la médecine et d'en arroser l'autel. *Koshari* la donne ensuite à boire dans un coquillage aux malades se trouvant parmi le public. Chacun en absorbe une gorgée.

Les clowns initiés, qui jouent le rôle du *Koshari* mythique, ont pleins pouvoirs sur la médecine. Pour exprimer cela, il leur est dit : « Même si le *chayani* (le magicien) a préparé la médecine, vous êtes autorisés à entrer et à la prendre sans demander de permission, à sortir et à soigner avec elle qui vous voudrez. » De nos jours, ajoute le texte, un *Koshari* va parfois au bol, en absorbe le contenu et l'administre au patient à travers sa bouche. On veut exprimer par là l'appartenance, pour ainsi dire physique, de la médecine au clown. Les bols à médecine des Acoma portent souvent sculptée une tête de *Koshari*. La description qui suit montre de quel type de médecine il s'agit.

Au cours du rite d'initiation, un mélange dont les clowns seront peints est préparé avec des herbes et de la craie blanche. À un moment donné, un des vieillards qui procèdent à l'initiation prend un récipient, y urine dedans et mêle l'urine à la médecine ; un autre y met la morve de son nez et une femme *Koshari* arrache des poils à son pubis et les ajoute au reste. Quand tout cela est mélangé, le chef prend un peu de la « médecine » dans sa bouche et la crache sur les autres *Koshari* ; les initiés font de même et enfin chacun en boit dans un coquillage. Après avoir bu de ce breuvage quatre fois chacun, ils sont des *Koshari* complètement initiés (Stirling, 1942, pp. 33-37, 65, 112-114). Ils s'identifient ainsi aux *Koshari*, le clown originel acoma, qui a manifesté dès sa naissance les qualités d'assurance, d'activité et de présomption propres aux violateurs. Sa mère, la divinité Iatku, lui avait dit : « Tu n'auras peur de rien et tu ne considéreras aucune chose comme sacrée. Il doit t'être permis d'entrer partout. » À l'imitation de leur prototype, les clowns initiés ont la permission d'entrer dans les lieux les plus sacrés (pp. 33, 37, 65).

À propos de ces mêmes clowns, Bourke cite une lettre personnelle de Bandelier (datée de Santa Fé, 1888) lui écrivant que les *Koshare* du Nouveau Mexique « manifestent un appétit particulier pour ce que le corps humain non seulement rejette, mais éjecte. » Il explique que ce groupe a une tâche particulière, celle de faire mûrir les fruits, y compris les fruits dans le ventre maternel et que pour cela leurs rites sont d'une obscénité « à rendre malade ». Il ajoute que la consommation d'excréments n'est qu'un exploit mitigé en comparaison de ce dont il a été obligé d'être témoin (Bourke, 1888, pp. 8-10). Il semble bien, en effet, que dans l'esprit des Indiens pueblos, les excréments soient consommés rituellement en tant que substituts, ou accompagnement, ou encore antidote, de quelque chose d'autre, considéré comme bien plus dangereux. Un mythe zuni dit que le dieu Kokkohlanna apparut au premier *Newekwe* et lui demanda « quelle médecine il avait ». Apprenant quelle était la médecine du clown, le dieu répondit : « Votre médecine est bonne, mais non à prendre toute seule. Si vous la donnez seule, elle détruira les intestins, car elle est très chaude. Je vous donnerai une médecine qu'il faut prendre pour diminuer les qualités brûlantes de l'autre. » Et il enseigna au *Newekwe* à employer les excréments humains en conjonction avec sa médecine. (Stevenson, 1894, p. 430). Reichard écrit : « Le sang menstruel est épouvantable, parce qu'il est généralement considéré comme plus dangereux que les excréments » (1950, I, p. 184).

Chez les Zunis, les clowns en relation avec la « médecine » sont les *Newekwe*, dont il est dit que par le passé « ils buvaient de l'urine à pleins bols » et qu'ils mangeaient des excréments et toutes sortes de choses

répugnantes. Avec les *Koyemshi*, autres clowns zuni, ils arrosaient le public d'urine. Ces derniers, lors de la cérémonie du *Shalako*, sont arrosés d'eau par les femmes (Cazeneuve, 1957, pp. 197-198, 186).

L'eau est vraisemblablement un substitut de l'urine car, établissant un parallèle entre les *Koyemshi* zuni et les clowns hopi dits Wowochimtu, Parsons écrit : « De l'eau ou de l'urine étaient jetées par les femmes sur les Koiemshi pendant la cérémonie de *Kokoawia* et, avant cela, lors du rituel appelé *dukuyada*, que je présume dérivé du terme *kukuya* qui signifie « verser », et avoir été appliqué au rite en question » (1923, p. 183). Bourke, d'autre part, indiquait qu'au cours de la danse de Joshkan, les clowns apaches et navaho inondaient les spectateurs d'une eau qu'ils portaient dans des vessies liées autour de leur corps et qu'on disait représenter de l'urine (1891, p. 435). Parsons écrit : « De l'eau et de l'urine, peut-être de manière burlesque, peut-être parce que l'urine est la médecine du clown (*clown-medicine*), sont versées sur le clown ou sur leur groupe dans tous les pueblos occidentaux, par les femmes et par les *Katchina*. » Cela est considéré comme un rite de pluie (1939, p. 376).

De grands arrosages d'eau sale et d'urine fétide ont lieu au cours des escarmouches rituelles entre sociétés féminines et sociétés de clowns hopi (Parsons, 1923, p. 183 ; Fewkes, 1900, pp. 127-128). Cette urine, et l'eau qui la remplace, ont une précise signification de « médecine ». Stephen vit, lors de l'initiation d'un enfant à une société de clowns, une clownesse à laquelle ceux-ci avaient fixé sous les jupes une vessie pleine de café très dilué, ouvrir cette vessie et faire semblant d'uriner au cours de sa pantomime. Les clowns prirent des pincées de sable humecté de ce liquide, et les mirent sur leur langue et sur celle du petit initié, en déclarant que c'était de l'urine, qu'elle était bonne et en disant à l'enfant que « désormais il aurait la sagesse » (Stephen, 1936, p. 366). Cette « sagesse » magiquement acquise montre bien qu'il s'agit d'une violation de tabou. Si l'urine, qui en principe doit être féminine, ne représente pas le sang menstruel, elle en est le substitut le plus proche.

Que l'urine doive être, en principe, d'origine féminine, cela nous est démontré par un rite hopi, décrit par le même auteur, la course dite des « Coureurs mouillés », où des jeunes gens courent pendant que deux hommes les aspergent d'eau. Or ces deux hommes sont travestis en vieilles femmes. Quand l'eau est épuisée, des baquets d'urine corrompue font leur apparition, toujours tenus par les « vieilles femmes ». Les clowns l'ingurgitent avec délices, ou plongent la tête dans les baquets, en avalant de grandes gorgées, pendant que les femmes les aspergent de leurs doigts, puis courent parmi les spectateurs, pour leur infliger le même traitement (Stephen, 1936, p. 328). D'après une estimation de Stephen, en une seule fois de deux à trois gallons d'urine décomposée furent absorbés par sept participants. Ils disent que « c'est une bonne médecine pour toutes les affections internes » (p. 959). Si les clowns arrosent et se font arroser d'urine, et si cette urine, qui a valeur de « médecine », doit, du moins symboliquement, provenir des femmes, c'est parce qu'on y voit un substitut d'un autre produit d'origine féminine, le sang menstruel. Nous ne tarderons pas à constater que cette affirmation est ethnologiquement fondée.

Cependant, quand le sang apparaît dans les pantomimes des clowns, il s'agit généralement de sang d'animaux. Il en est ainsi dans la « Danse des Fous » des Assineboïne, qui éclaboussent les spectateurs avec du sang de cerf. Ces clowns, qui se caractérisent par le port du masque et d'un costume aussi bizarre que possible, exécutent une pantomime autour de la carcasse d'un cerf, qui représente celle d'un buffle. Ils feignent la peur, s'approchent de plus en plus de la charogne, et finalement s'en partagent la chair. Du sang de l'animal, ils remplissent des vessies qu'ils s'attachent autour du cou et à la ceinture ([Voir la note 4](#)). Si les spectateurs les serrent de trop près, ils les effraient en éclaboussant les femmes avec ce sang (Lowie, 1909 c, pp. 62-65).

Les pantomimes des clowns des Pueblos sont particulièrement sanglantes. Stephen décrit le comportement d'un groupe de bouffons hopi pendant la cérémonie de *Anachkina*. « L'un d'eux tue un jeune chien, en le frappant lentement avec une pierre, puis en l'étranglant, pendant qu'un autre clown maintient l'animal. Ils lui coupent la tête, lui ouvrent le ventre, l'éviscèrent, jettent à terre l'un des leurs et lui mettent dans la bouche du sang coagulé. Ils se couvrent le visage de ce sang, dont ils se frictionnent avec énergie. L'un des clowns se vêt d'un haillon bleu, comme d'une sorte de mantille, qu'il ceinture des intestins du chien puis, saisissant la tête coupée entre les mains, se met à poursuivre les autres. Quand il parvient à les toucher avec la tête ensanglantée, ils tombent à terre comme s'ils étaient morts, mais ne tardent pas à se relever. » On dit que l'être mythique Masau était présent à la cérémonie (Stephen, 1936, p. 554).

Fewkes a assisté à une scène analogue, qui se déroula en 1892, au cours d'une cérémonie qui paraît être du même type que la précédente. Un grand chien fut mis à mort et son sang et ses entrailles servirent à l'un des clowns pour personnifier Masauwah, dieu de la mort. Un homme toucha les mangeurs (de chien ?) avec une branche de cactus, dont par la suite il toucha tous les spectateurs. L'auteur ajoute que ces clowns buvaient de l'urine (Fewkes, 1897, p. 303).

Le chien étant considéré comme un animal impur et tabou, ces scènes sanglantes représentent des violations d'interdit bien caractérisées, plus « fortes » que la cuisson et la consommation rituelle de cette viande, que nous rencontrerons plus loin.

Le héros mythique Masauwu est parfois personnifié par un homme couvert de sang de lapin, habillé d'une robe de femme et masqué d'une peau de lapin sanglante. À la requête d'un cultivateur, ce personnificateur va dans les champs, poursuivant les gens qui y travaillent et pointant vers eux un sac cylindrique, ce qui les fait tomber inanimés sur le sol. On dit que de courir ainsi dans les champs « est bon pour les récoltes » (Parsons, 1939, p. 183) ([Voir la note 5](#)). Il rappelle la femme en règles, courant à travers les champs, et la similitude apparaît encore plus clairement dans le cas d'autres Indiens pueblo, les Papago. Leurs clowns, les *Navichu*, qui sont aussi guérisseurs, « visitent les champs pour les nettoyer ». Très redoutés, on leur prête de grands pouvoirs : il leur suffit de souffler sur un malade pour qu'il guérisse. Ils frottent d'une perche à ramasser les cactus les malades et ceux qui leur demandent la chance. Leurs masques sont considérés comme si dangereux qu'ils sont conservés dans des jarres sur les collines, loin du village. Ainsi que

nombre de leurs pareils, ils sont chargés de faire la police dans l'enclos cérémonial (Parsons, 1939, p. 1002).

Aux fêtes *Katchina* de Tusayan, certains clowns hopi se tourmentent les uns les autres avec des cactus épineux, s'ignant réciproquement de sang (Fewkes, 1897, p. 294). Toutes ces onctions et manipulations de sang, qu'il soit animal ou humain, sont évidemment des manifestations violatrices ([Voir la note 6](#)).

C'est chez les Navaho que l'on trouve la « médecine » sous sa forme la plus explicite. Gladys Reichard a décrit le comportement des clowns dans la « Danse de la Boue » (*Mud Dance*), qu'elle a vu exécuter à Tiznasbas. Une douzaine d'hommes couverts de boue de la tête aux pieds, les *Natani*, soignent les patients en les jetant en l'air, et parfois en les balançant dans une couverture. « Ils avaient, écrit-elle, un petit morceau de peau de mouton avec au centre une tache rouge... Il était employé pour soigner certains patients, mais surtout par les soigneurs eux-mêmes. Il faut que le sang sur la peau de mouton soit quelque chose de dégoûtant et de puissant. Cela peut être l'excrétion de la plaie d'un cheval, ou du sang menstruel. Les hommes prouvent leur pouvoir en montrant qu'ils ne le craignent pas. Certains devaient s'asseoir sur la peau de mouton, d'autres en étaient frottés sur la tête et le dos... » (Reichard, 1928, pp. 132-133). De temps en temps, les *Natani* interrompaient la cure pour donner la chasse aux spectateurs, les déshabiller, les couvrir de boue et les contraindre à rejoindre leurs rangs.

C'est donc du sang menstruel que les *Natani* emploient, au cours de la « Danse de la Boue », dans des buts curatifs ([Voir la note 7](#)). « On traite ainsi, dit l'auteur, ceux qui, sans être malades, sont faibles de corps et d'esprit... » Un de ses informateurs avait été soumis à ce traitement quand il était enfant. « La performance des Danseurs Noirs non seulement apporte la pluie, mais renforce ceux qui sont ainsi soignés » (Reichard, 1950, II, p. 525).

De son côté, un autre observateur des Navaho, le Père Hailé, décrit une cérémonie qui ressemble à celle des *Natani*, celle des « Danseurs Noirs ». Ceux-ci ne sont pas dits être des clowns, mais comme ces derniers, peuvent faire des choses interdites. Les périodes menstruelles des patientes ne sont nullement un empêchement à l'accomplissement des diverses phases de cette cérémonie. Le pagne employé par une femme en règles est revêtu comme robe par le porteur de la médecine des « Danseurs Noirs ». « Même un petit morceau de ce pagne est suffisant et, si on ne peut obtenir celui d'une femme ayant ses menstrues, la bande ordinaire d'un pagne, tachée de sang, sera préparée et pourra faire l'affaire » (Hailé, 1938, p. 53). La médecine est administrée aux malades, ils en sont frottés et on la leur donne à boire. Les danseurs attirent l'attention des spectateurs sur ce pagne ensanglanté et le chef est contraint, malgré sa résistance, à s'asseoir dessus. Le rite est associé au Coyote et s'inscrit dans un contexte nettement, violateur. Le chef des « Danseurs Noirs » devait manger sa bouillie avec des cuillères faites d'excréments de coyote et s'essuyer les mains sur une vulve modelée dans la boue (*ibid.*, pp.

34-35, 241-243). Un autre clown navaho est Tonelili, représenté dans le mythe comme portant deux bouteilles, l'une noire, l'autre bleue (Matthews, 1902, pp. 150-151 ; Reichard, 1950, II, p. 492).

Les danseurs masqués qui participent à la fête de la première menstruation d'une fille chez les Apaches du Nouveau Mexique, semblent avoir un rôle semblable à celui des clowns. L'auteur dit que leur tâche principale est de tenir la maladie à distance et de soigner les malades. Ils commencent par bénir le camp et par en éloigner tout mal, parfois ils pratiquent quelques cures à la demande des assistants, mais s'adonnent surtout à des danses pour amuser le public. Le caractère de cette manifestation est révélé par ce commentaire : « On ne trouve pas beaucoup de volontaires pour la danse ; les hommes craignent une mauvaise influence. Ils craignent de mettre ce costume tout comme ils craignent le coyote. Si le danseur fait une erreur, il tombera malade. Il est dangereux pour eux de se toucher les uns les autres... Ils doivent prendre quantité de précautions... ». La « mauvaise influence », la crainte de tomber malade, la défense de se toucher les uns les autres, les précautions nécessaires, la référence au coyote, tout cela indique que les danseurs sont en train de commettre un acte interdit, qui les place en situation de danger de sang, danger provenant de la première menstruation de la jeune fille ([Voir la note 8](#)).

À côté de ces personnages masqués, qui à notre avis en violant ce tabou jouent le rôle des clowns, l'auteur désigne du nom de clown un autre participant, dont il dit que « c'est un personnage différent », sans malheureusement expliquer en quoi consiste la différence. Celui-ci semblerait être une sorte d'apprenti, puisque Opler ajoute que, dans l'esprit des Apaches, il est bon d'être clown avant d'être un danseur masqué, car ainsi on apprend les danses ; de plus, le fait qu'« il n'est pas dangereux de toucher un clown, alors qu'il est dangereux de toucher un danseur masqué », indiquerait que ceux-ci détiennent un pouvoir supérieur au sien. Pourtant un vieil informateur déclara que « quand ils dansent pour chasser la maladie, le clown est considéré comme le plus important des danseurs ». « Le clown, dit encore ce vieillard, a plus de pouvoir que n'importe quel danseur masqué » (Opler, 1941, pp. 87-111). Cette contradiction pourrait s'expliquer par le partage d'un rôle symbolique entre les danseurs masqués et le clown.

Des clowns dansent également aux cérémonies de puberté féminine chez les Miwok. Ils sont appelés « Sang » (Gifford, 1955, p. 294) ([Voir la note 9](#)).

Chez les Maidu de Californie, un clown, le *Pehei'pe*, était le chef de la cérémonie des *yomepa*, ou « poisons », charmes magiques puissants, censés tuer la personne dont ils toucheraient la peau, détenus par les chamanes réunis à cette occasion. Les sévères interdits régnant sur l'assemblée indiquent qu'un grave danger de sang était imminent. Le clown, qui au cours de ce rituel danse nu, est considéré comme le plus impur de tous les magiciens convenus et à la fin est purifié avec le maximum de soin, comme si le « poison » magique trouvait en lui son siège privilégié (Dixon, 1901-1907, pp. 271-274, 286).

Les Iroquois affirment que leur « médecine » réside dans les masques, qui ont été légués aux « Faux Visages » par un jeune homme mythique doué d'une si grande force magique qu'il lui suffisait de toucher un autre garçon pour que celui-ci tombât mort, et dont la naissance rappelle celle d'un *trickster*.

Les masques « grands » et « véritables » sont les rouges, couleur d'origine, et on leur prête un pouvoir ambivalent : des récits font état du cas d'hommes et d'enfants qui, ayant vu un « Faux Visage » les regarder de derrière un arbre, furent pris de saignements de nez, et durent être soignés par les clowns masqués. À Onondaga, pour devenir membres de la société de clowns dits *Ho-Do-I*, il faut « souffrir de saignements de nez, avoir un visage rouge ou bouffi, présenter quelque déformation des membres, ou boiter, ou encore être malade... » Le héros rebelle éponyme, qui défia le Créateur et le vainquit, guérit, en échange d'offrandes, ceux qui ont « des saignements de nez ou des hémorragies, ou n'importe quelle maladie ' rouge ' ... » (Speck, 1949, pp. 70, 72, 90 ; De Cost Smith, 1889 a, pp. 278-279 et 1888, p. 187). Encore une fois, le rapport entre clowns et sang est présent. Comme nous le verrons plus loin, de nombreux autres clowns sont aussi guérisseurs.

On trouve chez les Zuni un mystérieux groupe de clowns « sacrés » qui ne présentent pas de rapport avec la « médecine », attribut des *Newekwe* et d'autres confréries. Ce sont les *Koyemshis*, que Jean Cazeneuve a décrits, avec beaucoup de soin, dans sa brillante monographie sur le *Shalako*, la cérémonie la plus importante de cette tribu.

Ces tristes bouffons, au nombre de dix, incarnent le héros mythique *Shiwelusiwa* et les neuf enfants qu'il engendra de son union avec sa sœur. Après l'inceste, le héros et sa sœur-épouse accomplirent des choses extraordinaires. Ils créèrent des rivières, des montagnes et un lac, au fond duquel ils fondèrent un village, demeure des dieux masqués appelés *Katchina*, évoqués lors du *Shalako* ([Voir la note 10](#)).

Shiwelusiwa fut défiguré par la faute commise. Sa métamorphose est décrite ainsi : « ... Tout à coup sa folie (incestueuse) se changea en angoisse et en terreur. Il sentit que son visage se déformait. Ses yeux devinrent globuleux ; sa bouche ne fut plus qu'une boursoufflure ronde ; il se frappa la tête de désespoir et son crâne fut couvert de bosses. Il se roula sur le sol, et la terre se colla à son visage qui prit la couleur et l'aspect de la boue. *Shiwelusiwa* et sa sœur furent comme deux petits enfants riant et criant, parlant un langage étrange. Et lui était maintenant affreusement laid » (Cazeneuve, 1957, pp. 72-75).

Les neuf enfants qui naquirent après sa transformation « étaient tous hideux comme leur père, ayant la tête couverte de bosses et de boursoufflures. Leur peau avait l'apparence de la boue. Ils ne se comportaient pas comme les êtres humains, mais étaient, comme leur père, possédés par une folie sacrée, et leur langage étrange était souvent prophétique. Ils étaient, en outre, impuissants, étant à bien des égards semblables à de petits enfants. »

Les *Koyemshis* portent des masques bosselés, affreux, et des kilts et des foulards noirs. Ils peuvent ridiculiser les gens et se permettre toutes les plaisanteries, même les plus obscènes. Ils sont les amuseurs publics. Ils constituent néanmoins l'élément le plus important et le plus constant du *Shalako*. Au dernier jour de la fête, ils ne se conduisent guère comme des pitres, mais plutôt comme des sortes de prêtres exerçant leur sacerdoce. Leur service, qui les contraint à des retraites, à des jeûnes et à des purifications, est, dit Cazeneuve, « un véritable apostolat » ; ils sont censés avoir pouvoir sur la pluie et rendre des oracles. Le premier *Koyemshi*, qui porte dans le rite le nom de *Awantachu*, « leur père », joue un des rôles principaux dans la cérémonie des Vierges du Maïs, liée à la pluie et à la fertilité, qui fait partie du *Shalako* (Cazeneuve, 1957, pp. 168 sq, 138, 242 ; 134, 213, 212, 243, 204 sq.).

Cazeneuve a bien vu que « les *Koyemshis* sont là, du commencement jusqu'à la fin, pour assumer le rôle qui consiste à transgresser les tabous », et qu'ils représentent ce que Caillouis a nommé le « sacré de transgression » ; il a également indiqué qu'ils sont inquiétants et redoutés « parce que celui qui viole les tabous acquiert par là-même la puissance magique ([Voir la note 11](#)) ». Par son étude des *Koyemshis*, ainsi que par ses considérations sur le « sacré », Cazeneuve a contribué à éclairer le problème des clowns et celui plus général de la violation d'interdit (1957, pp. 247, 245). Cependant, le lien logique interne, caché, qui rattache les *Koyemshis* aux autres clowns semble ne pas avoir été saisi.

La caractérisation du clown en tant que prototype rituel du violateur d'interdit met en évidence ce que le rôle des *Koyemshis* a de commun avec celui des autres clowns, les « clowns à médecine », si l'on peut forger cette expression. Les premiers évoquent l'inceste, les seconds le don et l'emploi de la « médecine » magique. Deux manifestations qui recouvrent une violation fondamentalement pareille, puisque dans les deux cas le tabou violé est le tabou du sang. Nous avons montré en effet que la « médecine » du clown est, réellement ou symboliquement, une médecine sanglante, qui donc ne s'obtient et ne se manipule qu'en violant le tabou du sang. Et nous savons d'autre part que l'inceste représente le contact avec le sang consanguin, le sang qui, étant le plus dangereux, puisqu'on lui prête le pouvoir de faire couler le sang des autres membres du groupe, confère le pouvoir magique le plus efficace. L'inceste que symbolisent dramatiquement les *Koyemshis* les investit donc d'un pouvoir de même nature que celui attribué aux autres clowns par la médecine violatrice dont ils sont porteurs.

Moins nettement peut-être que par Cazeneuve, le fait que les clowns violent les tabous a été saisi par d'autres ethnologues. Au sujet des *Newekwe zuni*, on reconnaît, par exemple, que « toutes les violations de tabou sont commises par eux sur la plaza. Un *Newekwe* méprise toutes les règles » (Parsons, 1917, p. 230). Au sujet des clowns navaho appelés « Danseurs Noirs », Reichard dit qu'ils représentent un exemple d'inversion et qu'ils accomplissent des actes osés et choquants, semblant tourner en dérision les lois les plus sacrées et briser toutes les règles (1950, II, p. 525 ; I, p. 165). Mais la compréhension vraie ne fait pas suite à la description du phénomène : car si aucun ethnologue ne conteste que le clown viole les règles et les interdits, il

est loin d'être clairement compris que ces actes violateurs ne sont pas des excentricités parmi d'autres, mais sont l'expression de ce rôle de violateur qui est l'unique raison du clown d'exister en tant que personnage rituel, de même que le *trickster* n'a pas d'autre raison d'exister dans le mythe. L'un et l'autre, à des niveaux différents, sont les agents évocateurs d'une expérience fondamentale, contradictoire, génératrice de situations dramatiques, qui a joué un rôle déterminant dans la genèse des mythologies et des religions et dont les retentissements sur notre psyché sont loin d'être éteints.

Si nous avons raison, donc, la tâche du clown est de venir rappeler, sur la scène cérémoniale, cette violation rituelle du tabou, commise dans l'intérêt de tous, afin de donner au groupe la médecine et les objets magiques qui satisferont ses besoins et ses désirs, et deviendront le fondement de sa vie rituelle – dont les mythes de *tricksters* s'efforcent de garder la mémoire.

On objectera qu'en regard de ce rôle de première importance que nous attribuons aux clowns, leur participation au rituel est bien mince. En effet, à l'exception des *Koyemshis* qui jouent dans le *Shalako* un rôle de premier plan, les autres clowns ont une activité marginale, qui de plus se présente comme étant fortuite et improvisée, parfois même furtive. Or l'effacement du clown n'est pas dû au hasard.

Oblitérée par les contradictions dont elle est le foyer et par l'ambivalence qui l'investit, la violation de tabou reste au seuil du conscient. Acte dangereux entre tous, dont la seule évocation est inquiétante, et qui devrait rester clandestin, on a tendance à la minimiser et on comprend mal qu'elle soit publiquement rappelée. Surtout, comme nous l'avons indiqué maintes fois, la violation ne peut être commise qu'à titre individuel, en tant que fait singulier et, de plus, antisocial. Il est donc nécessaire que le violateur soit conçu comme agissant seul, même quand il se dévoue pour les siens. Ceci explique que dans leur participation au rituel les clowns affectent (guidés, bien entendu, par la tradition) un caractère individualiste, indépendant, asocial, qui se manifeste par un comportement ostensiblement non-intégré. Tonelili, dans la « Danse de la Nuit » navaho, danse à contretemps, comme s'il était seul, en dérangeant tout le monde (Matthews, 1902, pp. 150-151 ; v. aussi Reichard, 1950, II, p. 525 ; I, p. 165). Cazeneuve a remarqué le comportement individualiste de Tonelili dans une autre danse, celle de *Yebitchai* (1956). Dans la « Cérémonie de la Guerre », le chef des « Danseurs Noirs » agit indépendamment du chanteur qui conduit les cérémonies (Hailé, 1938, p. 34). Le *Koshari* mythique acoma chantait plus fort que tous les autres chanteurs, les devançant d'une ou deux lignes (Stirling, 1942, p. 34). Le clown lenape danse à part du public et des autres danseurs (Harrington, 1921, p. 154). Chez les *Heyoka* dakota, chaque clown avait sa propre chanson et tous chantaient en même temps, en produisant une véritable cacophonie. « Cela, dit l'auteur, ne se constate au cours d'aucun autre culte » (Wissler, 1912, pp. 83-84). Non intégrées au rituel, les danses et les pantomimes des clowns ont tendance à glisser en marge des cérémonies, à devenir accessoires, épisodiques, et par conséquent leur importance s'amointrit.

En dépit de ce rôle marginal, et par un apparent paradoxe que seule la présente thèse est à même d'expliquer, les clowns sont considérés comme les maîtres du pouvoir magique. Leur suprématie est reconnue, à contre-cœur, dirait-on, mais comme un fait incontestable. Nous avons vu que le clown apache passe pour un apprenti, mais qu'un vieil informateur déclare « qu'il a plus de pouvoir que tout autre danseur masqué ». Le *Pehei'pe* maidu est le chef et le personnage central de la « Danse de Médecine », à laquelle participent les plus grands magiciens. C'est pourquoi il est « ... très respecté par tout le monde » (Dixon, 1901-1907, p. 315). Des *Koshare* acoma il est dit qu'ils forment « le groupe des clowns sacrés auxquels tous les secrets religieux sont, en principe, révélés » (Stirling, 1942, p. VII). Les *Newekwe* zuni passent pour être « plus forts que tous les autres dans la magie noire ; leur chef fait figure de grand sorcier... » (Cazeneuve, 1957, pp. 112-113). Les *Koyemshis* sont « parmi les plus importants des dieux masqués » (p. 75). Chez les Dakota, le clown « est considéré comme le “ medicine-man ” le plus puissant » (Wallis, 1915-1921, p. 325 ; 1947, p. 111).

Le pouvoir magique que détiennent les clowns est précisément celui que l'on conquiert par la violation de tabou et qui se manifeste dans les formes traditionnelles de la magie d'efficacité : don de guérir les malades, de conférer le succès à la chasse et à la guerre, la chance au jeu et en amour, le bonheur et la prospérité.

Presque tous les clowns sont guérisseurs. Nous avons déjà vu les cures magiques effectuées par les clowns navaho, apaches, acoma. La confrérie de clowns iroquois appelés « Faux-Visages » parce qu'ils portent des masques à l'image des mauvais esprits qui donnent la maladie, avait la fonction de propitier ceux-ci et par conséquent de soigner et de guérir les malades. Les Iroquois disent que leur « médecine » réside dans les masques (Morgan, 1954, p. 159). Les membres de la « Société des Contraires » cheyenne, instituée par le héros tribal appelé « Douce Médecine » d'après une médecine qu'il avait donnée aux hommes et qui était « bonne pour le sang », sont d'un grand secours aux malades. Si l'un d'eux touche un infirme, ou saute au-dessus de lui, cela l'aidera beaucoup. Parfois ils placent un malade à l'envers (Grinnell, 1923, II, pp. 344-345, 174, 205). Les *Windikogan* des Ojibway des Plaines, comme les *Wetikogan* des Cree, avaient la fonction d'exorciser les démons de la maladie (Skinner, 1914 a, p. 501 ; 1914 b, 529). Les clowns sont guérisseurs aussi chez les Papago (Underhill, 1936, pp. 59-61), chez les Delaware (Harrington, 1921, p. 66), chez les Assineboine et chez les Dakota, où les membres de la « Clown-Dance » dépassent dans l'art de guérir les autres *medicine-men* (Wallis, 190, p. 111, aussi pp. 120, 121, 123). En général, chez les Sioux, les *Heyoka* « ... grâce à leur médecine et à leur pouvoir *tonwan*, aident ceux qui les révèrent... en infligeant et en guérissant des maladies... » (J. O. Dorsey, 1894, pp. 468-469). Chez les Acoma, on préfère souvent faire appel à un *Koshari* plutôt qu'à un *medicine-man* (Stirling, 1942, p. 65).

Les clowns assurent aussi parfois le succès à la guerre, comme les clowns acoma, ou à la chasse. Le rôle principal du Missing, clown delaware, est de favoriser la chasse ; on lui offre du tabac pour obtenir son aide (Harrington, 1921, pp. 150-157. V. aussi le masque de chasse cayuga, en rapport avec les « Faux-Visages », Speck, 1949, p. 91). Les clowns assineboine exécutent une pantomime de chasse (Lowie, 1909 c, pp. 64-65). Les clowns cheyenne, membres de la « Société des Contraires », représentent des chasseurs au cours de la « Danse des Fous » (appelée aussi « Danse des Animaux ») ; chacun porte quatre flèches et fait semblant de tuer du gibier (Grinnell, 1923, II, p. 205). Les *Heyoka* dakota font leur danse pour

faciliter la chasse et en assurer le succès : « Les gens vont toujours à la chasse après que les clowns ont exécuté leur danse » (Wallis, 1947, p. 125). Les Heyoka sioux, en général, aident leurs amis à la chasse (J. O. Dorsey, 1894, p. 468-469). Les clowns arapaho ont le pouvoir de paralyser les animaux en agitant leurs capes sur les traces qu'ils ont laissées (Kroeber, 1902-1907, p. 191). Les clowns apaches favorisent également la chasse (Opler, 1941, p. 110, n. 8). Les Newekwe sont réputés être grands maîtres dans la magie de l'amour (Cazeneuve, 1957, p. 113) ; dans d'autres cas l'accent est mis sur la chance, comme chez les Cheyenne et les Lenape ; parfois les rites des clowns favorisent les jeux de hasard.

Ce pouvoir est ambivalent, et de plus le danger lui est toujours inhérent, même quand il se manifeste sous des formes bienfaisantes. Nous avons vu qu'il est dangereux de toucher les danseurs masqués apaches, bien qu'ils aient la faculté de guérir les malades et d'éloigner le mal. D'autres clowns inspirent, en même temps, l'hilarité et la crainte. Si le clown navaho vient trop près du public, « les sourires des femmes et des enfants cèdent tout de suite la place à une expression de surprise mêlée de peur » (Reichard, 1950, I, p. 184). Les clowns assineboïne font rire les spectateurs et en même temps les effraient. Ce mélange d'hilarité et de crainte est un stéréotype du langage ethnologique qui suffirait à déceler la présence d'un clown ([Voir la note 12](#)).

Dans le cas des *Koyemshis*, il semble que l'ambivalence dont ils sont empreints dépasse l'antinomie « crainte-amour », « personnages malfaisants-bienfaisants ». Ces masques pathétiques semblent faire appel à toutes les oppositions concevables. « Comme dans la théorie romantique du ' mélange des genres ' – écrit Cazeneuve – les *Koyemshis* représentent à la fois le sérieux et le risible, le beau et le laid, le sacré et le profane, le respect et l'irrespect, la licence et la moralité » (1957, p. 243). C'est que la violation de tabou qu'ils symbolisent, l'inceste, est celle qui, hantant le plus obstinément la pensée des hommes tribaux, a donné lieu à l'élaboration mentale la plus intense. *Awantachu* et ses neuf fils expriment l'ambivalence du couple mythique du frère et de la sœur dont il est dit que, après leur union, « il en fut désormais toujours ainsi pour eux. Ils s'apostrophaient, en criant, ils riaient ou ils pleuraient. À un moment ils étaient comme des enfants stupides, jouant par terre, et un moment après ils étaient sages comme les prêtres et des êtres supérieurs, et leurs harangues étaient celles que les parents adressent à leurs enfants ou les chefs à leurs peuples... » (Cushing, 1896, pp. 400-401).

Le comportement ambivalent du public reflète l'ambivalence que l'on prête au personnage du clown, qui a indifféremment le pouvoir d'infliger les maladies et de les guérir, et semble distribuer à son gré la souffrance et la joie.

L'amalgame de pouvoirs bienfaisants et de pouvoirs malfaisants qui fait qu'on s'adresse au clown comme à l'être capable de guérir, de purifier, d'apporter le bonheur et la chance, et qu'en même temps on s'en détourne comme d'un être impur, auquel toute impureté peut être assimilée, dont l'attouchement est apte à souiller et à donner le mal – le noyau de mystère en apparence irréductible de ce que l'on appelle le « sacré » – livre sa raison d'être quand on remonte à la croyance que le sang est nuisible, qu'il peut par conséquent être employé pour tenir à distance ce qui nuit, et que la surdétermination de cet effet favorable mais négatif lui attribue le pouvoir de donner aussi des

résultats positivement bienfaisants, comme la chance, le bonheur, la prospérité. Les fonctions bienfaisantes du violateur n'oblitérent pas son caractère dangereux, car la raison même du pouvoir du sang réside dans le danger qu'il constitue. Ainsi se trouvent expliqués radicalement l'ambivalence et le caractère dangereux de personnages dits « sacrés », dont le « clown » est l'incarnation rituelle.

Le caractère de « homme de sang » du clown se manifeste aussi dans le fait qu'il est parfois associé à la préparation des scalps et aux rites qui l'accompagnent. Chez les Acoma, les Koshari portent les scalps en balancier sur des branches, et dirigent la danse exécutée en cette occasion. Dans le mythe d'origine, ils sont les maîtres absolus de la fête, au-dessus de tous les médecine-men et personnages cérémoniaux. Sous peine d'être toujours hanté par les scalps, personne ne peut fumer une cigarette qui ne soit faite par les Koshare (Stirling, 1942, pp. 85, 86, 88; cf. aussi Parsons and Beals, 1934, pp. 497-498). Chez les Zuni de Laguna, les Koshari (Koshare) avaient la fonction d'éloigner tout le mal et toutes les craintes qui pouvaient avoir été introduits dans le pueblo par les scalps (Parsons, 1920, pp. 123-125).

Pourquoi les clowns sont-ils, comme le dit Parsons, « qualifiés pour bannir le mal » ? Parce que ce mal est un danger de sang et que les clowns, étant investis de la force du sang que leur confère la violation, possèdent le pouvoir d'éloigner les influences malfaisantes, ce qui est la première forme du pouvoir du sang. Mais leur situation est contradictoire : si, d'un côté, ils semblent être les plus qualifiés pour s'occuper des scalps (rappelons le griot légendaire des Malinké prenant en main deux têtes coupées, ou chargé du transport des cadavres et des viandes saignantes (cf. M. L., 1969, p. 626 sq.), d'un autre côté, parce qu'ils évoquent, par leur seule présence, l'imminence du danger de sang, ils peuvent paraître aussi les moins aptes à tenir ce danger à distance. (On répond ainsi à la question posée par Mazzoleni, 1973, p. 116.)

L'ensemble des conduites symboliques de « non-violence » qui accompagnent souvent le tabou du sang, ne sont pas absentes du tableau général que présentent les clowns. Elles se déploient en particulier dans la coutume d'offrir aux Koyemshis des dons à profusion qui s'apparentent au « pillage rituel », rappelant les dons faits aux griots ou aux parents de jumeaux.

Cazeneuve écrit au sujet des clans de l'inceste, considérés comme les plus dangereux de tous les Katchina : « Quiconque les touche quand ils ont leur masque risque de devenir hystérique... Il ne faut rien leur refuser, si l'on ne veut s'exposer à de grands malheurs... Aussi les Zuni... sont-ils toujours prêts à se montrer complaisants à l'égard des Koyemshis. » Cette complaisance se traduit par des dons d'une largesse caractéristique, offerts aux clowns rituels par les gens de leurs clans. L'auteur décrit des cortèges chargés de présents pour chacun d'eux, des camions déchargeant des masses de marchandises, les tas de cadeaux, disposés sur la plaza, qui deviennent des montagnes, et exhibent foulards, pièces d'étoffes, des dizaines de chemises sur lesquelles sont épinglés quantité de billets de banque, alors que sacs de farine, pains, quartiers de viande s'entassent par terre (1957, pp. 171, 188 sq.).

Le pillage rituel, duquel l'abondance de ces dons – accompagnée de la mention stéréotypée que « il ne faut rien refuser aux Koyemshi » – est une manifestation caractéristique, est aussi pratiqué par certains autres clowns. Les clowns miwok, par exemple, ont licence d'entrer dans les maisons et de voler de la nourriture (Gifford, 1955, p. 270). Chez les Iroquois, des enfants voleurs, déguisés en « Faux Visages », fardés et déguenillés, allaient de maison en maison quêtant des présents, et volaient quand ceux-ci ne les satisfaisaient pas (Morgan, 1954, I, pp. 204-205) ([Voir la note 13](#)). L'inverse avait parfois lieu : on avait l'habitude de « prendre des choses » aux Windikogan, les clowns cannibales des Ojibways des Plaines, et ils n'osaient pas résister (Skinner, 1914 a, p. 502).

Pour la même raison, la « non-violence », le Missing, clown delaware et le Heyoka dakota sont considérés comme des pacificateurs (Harrington, 1921, p. 156 ; Wissler, 1912, p. 84). Le clown australien empêche les gens de se battre (Warner, 1937, p. 322).

La « non-violence » empreint donc les clowns comme elle empreint les rois, les forgerons, les jumeaux et leurs parents. Elle constitue en quelque sorte une *signature* symbolique, authentifiant leur qualité d'êtres impurs et « sacrés ».

Deux autres traits caractérisent les conduites des clowns rituels le « comportement à l'envers » et le maniement de braises, ainsi que d'eau et de viandes bouillantes.

Le comportement « à l'envers » prend différentes formes, qui peuvent se trouver associées ou séparées. La plus commune est celle qui va sous le nom de *backward speech*, « parler à rebours » : le clown dit le contraire de ce qu'il entend exprimer. Le *Koshari* mythique, depuis sa naissance, « disait des bêtises, parlait à l'envers... » (Stirling, 1942, p. 33). Les *Newekwe* disent le contraire de ce qu'ils veulent signifier (Parsons, 1917, pp. 229-230). Au cours de leur sanglante « *Fool's Dance* », les clowns assineboïne doivent parler à l'envers, c'est-à-dire exprimer exactement le contraire de ce qu'ils veulent faire entendre, qu'ils parlent entre eux ou avec les spectateurs... Ainsi un homme assoiffé doit dire : « Je n'ai pas soif, je n'ai aucun désir de boire », s'il veut qu'on le désaltère (Lowie, 1909 c, p. 5). Les *Windikogan* des Ojibways avaient la même coutume, de toujours parler à l'envers (Skinner, 1914 a, p. 501).

Parfois, il faut s'adresser aux clowns en leur parlant à l'envers, car ils feront exactement l'inverse de ce qu'il leur est dit. Dans la « Loge des Fous » des Arapaho, « si leurs frères aînés viennent les inviter à une fête, ils doivent leur dire : « Ne venez pas. » S'ils leur avaient dit : « Venez », ils ne s'y seraient pas rendus » (Kroeber, 1902-1907, p. 192). Au cours de la danse des clowns miwok de Californie, les spectateurs crient aux exécutants dans quelle direction se tourner, et ceux-ci se tournent régulièrement dans la direction opposée (Gifford, 1955, p. 290).

Que signifie le fait que les clowns « parlent à l'envers » et affectent de comprendre à l'envers ce qui leur est dit ? La réponse est simple : le parler inversé accompagne la violation de tabou parce que celle-ci constitue également un comportement inversé ; il a le but de la rendre manifeste, de la souligner symboliquement. Ainsi, à la lumière de l'interprétation du clown et du *trickster* en tant que prototypes du violateur magique de tabou, une question jusqu'ici impénétrable, que l'on ne songeait même pas à aborder, se trouve d'emblée résolue, une conduite considérée comme absurde, insensée, révèle sa raison d'être.

La thèse que le parler et l'entendre à l'envers ont la fonction d'explicitier la violation de tabou, est solidement fondée dans les faits ethnologiques. Les mythes de jumeaux *tricksters*, fréquents chez les Indiens d'Amérique du Nord, offrent d'autres exemples du parler et de l'entendre à l'envers joints aux exploits des violateurs.

Nous avons déjà parlé du mythe winnebago des deux jumeaux, Chair et Moignon (cf. *supra*, p. 97, 228 sq.). Après que leur père leur eût interdit de se rendre à une certaine colline, Moignon, le jumeau rebelle, qui est aussi le plus impur, s'exclame : « Dis donc, Chair, notre père nous a dit d'aller en un certain endroit où se trouve une colline ! »

« Non ! Il nous a dit de ne pas y aller ! » « Ce n'est pas vrai, il nous a dit d'y aller ! Viens donc, allons-y ! » Et Moignon parvient à persuader son frère de le suivre.

La même dénégation flagrante de la vérité se répète chaque fois que les jumeaux s'appêtent à se lancer dans une entreprise qui est une violation d'interdits, une profanation des choses sacrées. Elle se répète aussi quand le veto ne vient pas de leur père, mais du Créateur de la Terre. Lorsque celui-ci leur défend de retourner voir l'être surnaturel nommé Erecgunina, Moignon réagit immédiatement en disant à son jumeau : « Le Créateur de la Terre n'a-t-il pas dit que nous devons retourner voir Erecgunina ? » L'interprétation inversée des ordres apparaît comme le trait soulignant la désobéissance systématique des êtres ayant vocation de violer les tabous, donc de faire le contraire de ce qui doit être fait.

Un récit iowa, proche du récit winnebago, nous permet de comprendre encore mieux cette forme de comportement. *Handsome Boy* (« Beau Garçon ») a un frère jumeau rejeté, né du placenta, *Strange Boy*. Celui-ci revient le voir et l'entraîne dans de folles entreprises, en désobéissant systématiquement aux ordres de leur père. Un jour, ce dernier, excédé par leurs profanations, leur dit : « Il ne reste plus qu'un lieu où je ne veux pas que vous alliez. Quand je vous dis de ne pas aller dans un endroit, vous y allez de toute façon. Je vous demanderai donc d'aller en ce lieu demain. » Et avant de partir, il leur répète : « Donc, mes enfants, allez en ce lieu, car là habitent les gens qui ont tué votre mère. »

Les garçons entendent ce que dit le père, mais ne vont pas là où il leur dit d'aller, tout en sachant que c'est un lieu interdit. Le père s'en étonne : « J'ai dit aux jumeaux d'y aller, mais ils n'y sont pas allés. Je ne les comprends pas... »

Et ce n'est que quand il leur enjoint : « Vous ne devez pas aller en ce lieu », que finalement ils y vont, *Strange Boy* affirmant, comme dans le récit winnebago, que le père leur avait dit d'y aller, l'autre niant, mais se laissant finalement entraîner (G. A. Dorsey, 1906, pp. 150-151).

Ce récit, qu'on pourrait qualifier de didactique, a le but de montrer que la désobéissance des jumeaux *tricksters* n'a rien de commun avec celle de gamins se plaisant à contrarier leur père. Il s'agit d'une désobéissance de nature particulière, involontaire en quelque sorte, qui découle de l'obligation dans laquelle ils se trouvent de violer les tabous, et qui en effet est automatiquement déclenchée par une interdiction explicite. Le récit rappelle aussi, à qui pourrait en douter, que « l'entendre à l'envers » de *Strange Boy* n'est pas dû à un malentendu, mais répond à une coutume institutionnalisée. On ne pourrait mieux rendre évident que les jumeaux *tricksters*, littéralement fidèles à leur fonction de violateurs, n'agissent que mus par une interdiction : « Tu n'iras pas là-bas ! Tu ne feras pas ceci ! » et que le parler et l'entendre à l'envers sont l'expression symbolique de leur essence et de leur vocation.

On trouve, au sujet du *trickster* californien, Gatswokwire, la référence suivante à « l'entendre à l'envers » : « S'il se noyait, il retournait à la vie... Et si quelqu'un lui disait : ' Ne va pas là-bas ! ', il répondait : ' Moi, je peux y aller ; ils ne peuvent me faire du mal ', et il y allait » (Kroeber, 1905, p. 96 ; v. aussi au sujet du *trickster* azande, *supra*, p. 245). La réponse de Gatswokwire semble suggérer que la désobéissance du *trickster* soit due à la conscience de son pouvoir et de son invulnérabilité, explication qui ne nie pas la précédente, mais s'intègre dans le contexte de la violation magique d'interdit. Si les jumeaux *tricksters*, comme le *trickster* Gatswokwire, peuvent se permettre d'enfreindre les interdictions sans être détruits, c'est parce qu'ils sont doués de pouvoirs puisés précisément dans la transgression. C'est là un des aspects de la situation créée par la violation.

D'une manière plus générale que dans la désobéissance systématique, le comportement à l'envers se manifeste par des conduites opposées au sens commun, ou qui paraissent « contraires à la nature ». Des *Heyoka*, clowns dakota de la frontière canadienne, Wallis écrit : « La nature du *Heyoka* n'est pas simplement surnaturelle ; elle est l'opposée de la nature. Il exprime sa joie par des soupirs et des grognements, par un aspect chagrin, alors qu'il manifeste la souffrance par des expressions et des aspects opposés. La chaleur les fait frissonner et claquer des dents, alors que le froid les fait transpirer et les oppresse. On dit qu'au cours des hivers les plus froids du Minnesota, quand le mercure gèle, ils s'assoient sur un monticule dans la prairie, se protégeant par quelques branches de la chaleur du soleil, ou ils se mettent nus et s'éventent comme s'ils étaient accablés par la chaleur ; et que lorsque la chaleur de l'été est la plus accablante, ils se couvrent d'une robe sur l'autre et se penchent sur un feu bien entretenu, en tremblant de froid comme dans un accès de fièvre.

Ils montrent une assurance parfaite alors qu'ils sont entourés de dangers, et tremblent de peur en sécurité. Avec eux la fausseté et la vérité sont inversées, le bien est leur mal, et le mal leur bien » (Wallis, 1947, p. 112, citant Pond).

Notons que le chaman samoyède va aussi nu en hiver : « nous grelottons et de lui la sueur lui coule » (Lot-Falck, 1974, p. 631).

Des comportements du même type sont ceux des clowns arapaho qui, chargés d'un lourd fardeau, font semblant de ne pas s'en apercevoir, alors qu'ils manifestent la plus grande peine à porter une charge très légère (Kroeber, 1902-1907, p. 192) ; ou encore les manières incongrues du clown lenape, qui remercie ceux qui lui offrent du tabac en leur allongeant un coup de pied (Harrington, 1921, p. 156). De même, le clown dakota remercie celui qui lui offre du tabac en lui donnant un coup (Wallis, 1947, p. 126).

Le comportement à l'envers, tendant à rendre manifeste le fait que le violateur échappe aux lois de la nature, ou que celles-ci s'inversent en ce qui le concerne, suggère des mimiques en apparence saugrenues, des réponses inattendues, qui suscitent la surprise et le rire. Elles constituent la part de l'héritage des bouffons rituels retenue par les clowns du cirque.

D'autres formes de comportement « à l'envers » sont le maniement de braises ardentes sans se brûler, ainsi que l'extraction de morceaux de viande d'une marmite d'eau bouillante, dans laquelle les clowns plongent leurs mains sans paraître en souffrir, à l'inverse de ce que voudrait la nature.

La première chose que Iatku enseigna à son fils *Koshari*, le clown originel du mythe acoma, est « à sauter sur les braises ardentes, à se les jeter sur le corps et la poitrine... *Koshari* arrose les gens avec des cendres » (Stirling, 1942, pp. 34-35).

Les Arapaho membres de la « Loge des Fous » exécutent la danse du feu, en courant à travers les flammes, sur des braises, jusqu'à les éteindre. La nuit qui suit la danse du feu, ils sont censés être fous, ont toute licence et agissent autant que possible à rebours (Kroeber, 1902-1907, pp. 190-193). Les « Faux Visages » iroquois, quand ils entrent dans une maison pour soigner un malade, vont droit au foyer, fourragent dans les braises et aspergent le patient de cendres chaudes (Morgan, 1954, I, pp. 159-160 ; v. aussi De Cost Smith, 1888 p. 192 et 1889 *a*, p. 280). Dans les cérémonies publiques, les clowns cayuga plongent les mains dans le feu pour en retirer les cendres chaudes dont ils frictionnent les patients. D'après F. G. Speck, ils déclarent que la faculté de manipuler les braises et les cendres brûlantes sans ressentir de souffrance ni présenter des traces de brûlures, leur est octroyée par le Grand Esprit, grâce au pouvoir invisible résidant dans les masques (1949, pp. 87, 88, 91-93, n. 19 et 20) ([Voir la note 14](#)).

Un conte miwok associe franchement la manipulation rituelle du feu et la rupture du tabou, en l'occurrence le tabou de la menstruation d'une fille pubère. Pour avoir enfreint un interdit imposant la ségrégation alimentaire, une jeune fille pubère est transformée en « mangeuse de feu », agissant comme une folle, et jouant tout le temps avec le feu et les braises (De Angulo and Freeland, 1928, pp. 232-252) ([Voir la note 15](#)).

Ce récit semble indiquer un rapport précis entre la manipulation des braises et la rupture d'interdit, rapport se surajoutant à la notion plus générale que tout acte contrevenant à l'ordre naturel des choses, comme de manipuler le feu sans être brûlé, sied aux violateurs de tabou et concourt à expliciter leur nature.

Dans la « Loge des Fous » ou « Loge des Contraires » cheyenne, tout est à l'envers. La toiture est sens dessus-dessous, les poteaux sont plantés à l'extérieur, les « Fous » s'assiéent à l'envers, les jambes en l'air. Au cours de la cérémonie dite Massaum, sept clowns, membres de la « Société des Contraires », font irruption, vêtus de culottes en toile de sac et portant, tenus à l'envers, des arcs et des flèches peintes en rouge. Représentant des chasseurs, ils agissent de manière excentrique, bondissant à l'improviste de-ci et de-là, avec des mimiques très goûtées par le public.

Les « Contraires » ont coutume d'aller inviter les gens en leur disant, en langage inversé : « Je ne viens point vous chercher ! » Au cours de la fête, ils font bouillir de la viande dans une marmite, y plongent leurs mains nues et se jettent du bouillon sur la poitrine, en exprimant par gestes le bonheur qu'ils éprouvent. Au son des tambours, ils dansent autour de la marmite, y plongent les mains, lèvent vers le ciel des morceaux de viande et courent d'un air menaçant les donner aux assistants. Si la personne qu'ils approchent manifeste sa peur, ils lui jettent la viande ; si par contre le destinataire se tient tranquille ou tend la main pour la recevoir, le morceau lui est donné, il peut le manger et cela lui portera bonheur (Grinnell, 1923, II, pp. 204-210, 285-336).

Chez les Oglala dakota, un individu qui a eu une vision doit donner une fête cérémoniale. Il fait ériger une petite tente au milieu du camp. Plus elle sera vieille et en mauvais état et mieux elle fera l'affaire... « Les femmes tuent des chiens qu'elles font cuire, aidées par les *Heyoka wozepi* ([Voir la note 16](#)), ce qui est une source d'amusement, car il est contraire aux habitudes que les hommes aident les femmes dans le travail ménager. Les clowns exécutent toutes sortes de plaisanteries et d'actes comiques, faisant le contraire de ce qui devrait être fait. Celui qui donne la fête doit jouer le rôle de clown de son mieux, cependant que ses pareils lui jouent des tours et font tout ce qu'ils peuvent pour le rendre ridicule. Quand les chiens sont cuits, il doit plonger les mains dans les marmites pleines d'eau bouillante, pour en extraire la viande qu'il distribuera aux assistants. » Il peut arriver qu'on lui ordonne de faire des choses déplaisantes ou effrayantes, comme de tuer un homme, une femme ou un enfant et, dans ce cas, les gens l'exhortent à s'exécuter » (Wissler, 1912, p. 85). Cette phrase, chargée des résonances sinistres de la violation de tabou, trouve son explication dans le contexte que nous avons indiqué.

L'individu qui a donné la fête sera dorénavant associé, comme les autres clowns dakota, à *Heyoka*, « le dieu antinaturel... » (Wallis, 1947, pp. 112, 146-147).

Notons qu'au cours de la fête que nous venons de décrire, la viande consommée est de la viande de chien. Or le chien est généralement considéré comme un animal impur, et la consommation de sa chair représente un acte délibéré d'impureté, assimilable à une violation d'interdit. Le rite de la

marmite, dans le cas où la viande consommée est celle de chiens, ajoute à une manifestation du comportement à rebours et antinaturel, une violation de tabou en soi. La consommation du chien dans un contexte violateur se retrouve en Afrique. Dans « Les Maîtres-Fous », Jean Rouch a filmé le festin du chien qui se déroule lors de la cérémonie annuelle des *Hauka* du Ghana, le chien représentant « un interdit alimentaire total » et les conduites qui entourent sa consommation étant nettement violatrices (Films de la Pléiade, 1958). Les *Hauka* se brûlent continuellement avec des torches, croquent des braises, poussent des jurons, sont les alliés de Dongo, génie du tonnerre, mangent des viandes interdites, cochon, sanglier, phacochère (Rouch, 1960, pp. 134, n. 883, 891, 892 ; pp. 218-219). Pour un autre cas de manducation rituelle du chien en Afrique, v. les *Kabwala* chez les Baluba (Colle, 1913, II, pp. 563-566).

Le parler et le comportement à l'envers, le repêchage de la viande bouillante et le maniement des braises, la manducation du chien, ne sont pas des conduites rituelles réservées aux seuls clowns. Dans l'aire amérindienne, on les retrouve au sein de sociétés rituelles dont les membres ne sont pas des clowns mais s'inspirent, dans leurs coutumes, leurs comportements ou leurs cérémonies, de la tradition de la violation de tabou.

Un cas typique du « parler à l'envers » uni à la violation délibérée des interdits est celui de la société secrète hidatsa appelée « Chiens », qui a été décrite par Lowie. Il fallait parler à son chef Vrai Chien (*Real Dog*) à l'envers. Un « Vrai Chien » marchait nu en hiver, sans geler. D'obscurs sacrilèges se rapportent à cette société, dont le fondateur avait déclaré « qu'il n'aurait considéré rien comme sacré ». « Vrai Chien, dit le texte, voulait désobéir aux ordres » et « ne respectait pas les choses sacrées ». Leur danse cérémonielle est décrite ainsi : « La danse des Chiens continuait jusqu'à la tombée de la nuit, puis les portes étaient fermées. Dans l'obscurité, pendant que les pères des membres continuaient à chanter, « Vrai Chien » saisissait une des femmes et l'enlaçait. Les autres Chiens l'imitaient. On ne tenait pas compte des liens de parenté, et aucune femme n'avait le droit de se refuser. Une fois « Yeux sans Larmes » attrapa une de ses belles-mères, qui se mit à pleurer, mais fut calmée par les gens qui lui dirent qu'elle ne faisait que se soumettre à la règle. Un autre saisit une jeune femme que l'on découvrit plus tard être sa sœur. Quand les « Chiens » en avaient fini, les portes étaient ouvertes et les femmes s'enfuyaient » (Lowie, 1913 *b*, pp. 284-290).

Nous trouvons dans ce cas le « parler à l'envers » associé à la licence rituelle où le tabou de l'inceste est délibérément violé, ainsi qu'à tout un comportement violateur. Les Indiens disaient que cette licence était accordée aux « Chiens » en raison des dangers qu'ils couraient à la guerre ([Voir la note 17](#)).

Un autre exemple typique du comportement inversé est donné par l'institution Cheyenne connue sous le nom de « Contrary Warriors », guerriers qui, comme leur nom l'indique, parlent et agissent systématiquement à l'envers. Ces hommes ne sont nullement licencieux. Au contraire, ils observent des

règles de pureté rituelle, qui comportent des tabous alimentaires et sexuels, et sont astreints à une vie réservée, solitaire, éloignée du commerce social. Chacun d'eux est porteur d'un arc spécial, arc magique qui, dans l'ancien temps, représentait une médecine très puissante quand il était tourné vers une tribu belligérante, rendant l'ennemi impuissant, incapable de résister. L'usage de cet arc était entouré de précautions caractéristiques : ceux qui le portaient ne devaient pas passer devant le gros de l'armée, ni être dépassés par personne et devaient toujours attaquer de flanc. Quand ils voulaient changer de main, ils étaient tenus de passer l'arc derrière leur dos. Il leur était défendu de marcher sur les traces d'autrui, de même que personne ne devait marcher sur les leurs, sous peine de souffrir des pieds et de boiter. Ils avaient, en revanche, la tâche de marcher sur les traces de l'ennemi. Ceux à qui il arrivait de toucher à un de ces arcs devaient être purifiés.

Un tel ensemble de précautions indique qu'un puissant danger magique était censé se dégager des arcs, qui seraient donc des objets en rapport avec le sang, pareils aux épées, aux médecines et aux divers talismans de guerre que nous avons vu être l'apanage des rois « divins » en Afrique. Parce qu'ils portent une arme de nature à ravager l'ennemi et à les protéger eux-mêmes, les « Guerriers Contraires » restent sur le champ de bataille jusqu'à la victoire finale. Dépositaires et porteurs d'un objet tabou, ils sont des briseurs de tabou, et cela explique l'isolement auquel ils sont astreints, leur vie dite « asociale », les règles de pureté qu'ils doivent suivre. Le comportement qu'ils affectent est marqué par l'individualisme, caractéristique des violateurs. En effet les « Contraires » n'ont pas de chef, et chacun est indépendant des autres. La couleur rouge dont ils sont peints, l'oiseau marqué de rouge fixé à leur arme, soulignent leur caractère violateur et dangereux. Enfin ils ont en commun avec d'autres violateurs de tabou la relation avec le tonnerre et la foudre (Grinnell, 1923, pp. 79-86. V. aussi G. A. Dorsey, 1905, I, pp. 24-26).

Comme les clowns de la « Société des Contraires » de la même tribu, les « Guerriers Contraires » ont un comportement « à rebours » fortement marqué. Les premiers parce qu'en tant que clowns rituels ils personnifient les violateurs d'interdit ; les seconds parce que, porteurs d'une arme imprégnée, réellement ou symboliquement, de la force magique du sang, ils contreviennent, comme les clowns, au tabou du sang.

Un autre exemple frappant est celui des « Moustiques » des Blackfeet. Les membres de cette association égratignent avec une griffe d'aigle tous ceux qu'ils rencontrent, en s'écriant : « Je veux te prendre du sang ! » Ils ont pour règle de faire le contraire de ce que demande leur victime (Wissler, 1913, p. 377). Dans ce cas, nous trouvons le comportement à l'envers directement associé au contact avec le sang.

Nous concluons que le comportement à l'envers n'est pas propre aux seuls clowns, comme cela se constaterait s'il était adopté pour sa valeur comique, afin d'amuser l'assistance, mais qu'on le retrouve associé à d'autres situations dans lesquelles le tabou est rituellement brisé. Cela confirme qu'il s'agit bien d'un comportement qui tend à expliciter et à souligner la violation en caractérisant le violateur comme un être agissant de manière *contraire* à la règle et à la norme, *contraire* aussi au comportement des autres membres de la société. Bien que le phénomène du *backward speech* lui soit resté incompris, Lowie a

déclaré, avec sa désinvolture habituelle, qu'il devait s'agir « d'un élément libre se prêtant aisément à diverses combinaisons » (« *A very loose feature readily entering various combinations* » – 1916, p. 937). On constate à l'inverse que ce trait symbolique ne s'associe qu'à une situation unique, celle créée par la violation (Makarius, 1973 c, pp. 36-37).

Si les thèmes inspirés par la violation sont assez courants dans la vie rituelle des Indiens d'Amérique du Nord, si certains traits que nous découvrons chez les clowns se rencontrent aussi chez d'autres violateurs, ou dans des situations où les clowns ne figurent pas, les clowns rituels, néanmoins, présentent un ensemble de traits qui les caractérisent nettement.

Bizarrerie dans l'accoutrement et dans la conduite, infraction systématique des règles et des normes, licence de violer les interdits, pouvoir magique, ambivalence, caractère dangereux, interdits et prérogatives de la « non-violence », langage et comportement à l'envers, indépendance, individualisme, caractère asocial, insolence, bouffonnerie, phallicisme, grossièreté, une sorte de folie – tous ces traits, réunis chez le clown comme chez le *trickster*, font que le clown tranche sur les individus qui peuvent rituellement violer les tabous mais n'ont pas, comme lui, le rôle d'incarner le prototype du violateur. Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, que l'étymologie trahit l'identité du clown avec le *clot-boy* du folklore américain, le garçon né d'un caillot de sang et voué à la violation par sa naissance impure (Disher, 1925, p. 27 : *Clown originally meant « clod », « clot », « lump »*). Le personnage du clown aurait donc été pensé, à quelque moment de son histoire, comme ayant eu la même naissance impure que le *trickster* et comme étant prédestiné à une carrière identique.

La comparaison des clowns avec les grandes figures de violateurs que nous avons étudiées, met en évidence la singularité de leur situation. Les clowns ne sont pas donnés par la nature, comme les jumeaux, ne sont pas soutenus par la contribution qu'ils offrent à la vie matérielle de la société, comme les forgerons, ni par le poids de leur fonction sociale, comme les rois dits « divins ». À l'instar des *tricksters*, ils ne sont que fiction ; à la différence des *tricksters*, cependant, ils doivent introduire en plein milieu tribal la matérialité d'un acte que la société refuse et que les consciences refoulent.

Quand les clowns entrent en scène, ils viennent témoigner d'une réalité inquiétante que les spectateurs repoussent par leurs moqueries, mais dont le caractère héroïque inspire le respect. Ils ont le rôle d'évoquer la prise de contact avec le pouvoir du sang dangereux, qui est à l'origine de l'activité magique du groupe. Rupture de tabou délibérée, déterminée par le but de conquérir la « médecine » suprême, mortellement dangereuse à procurer et à manier mais capable d'assurer la guérison des malades, la santé, la réussite à la chasse et dans toutes les entreprises, la victoire à la guerre. Opération chargée de risques et de contradictions, qui sans doute s'est effectuée une ou plusieurs fois au cours de l'histoire du groupe, puisque chaque groupe tribal possède sa « médecine » ou ses attributs ou insignes magiques. Porteurs de la médecine

magique, les « bouffons sacrés » assument tout le poids du rôle, avec ses dangers et ses privilèges. Ils sont, pour un temps, les violateurs de tabou, et renouvellent la violation rituelle par leur simple apparition, en étant eux-mêmes les agents évocateurs.

Si le clown est bien le répondant terrestre du *trickster*, le manipulateur et le dispensateur de la « médecine » magique, il doit être aussi le magicien originel, le magicien par excellence. Comment se situe-t-il par rapports aux magiciens, aux sorciers, aux chamanes des sociétés tribales ? La réponse à cette question révèle toute une trame de rapports tissés entre réalité, fiction et symbolisation.

Certes, le clown n'est pas issu de rien. À l'origine de son personnage, comme de celui du *trickster*, on trouve le magicien qui viole le tabou dans des buts d'efficacité magique. Mais ce magicien est vu comme accomplissant ses manœuvres violatrices solitairement, à l'écart, dans ses intérêts propres, ou dans l'intérêt de quelque client individuel. Qu'il agisse pour le bien ou pour le mal, les moyens qu'il met en œuvre sont des moyens interdits, horrifiants et par définition contraires aux intérêts communs. C'est un sorcier. Le clown est bien identique, par la magie qui est la sienne et par les moyens qu'il emploie, à ce sorcier violateur ; mais la symbolisation qui le présente, à l'instar du *trickster*, comme le grand médiateur, exerçant l'acte interdit et asocial pour le bien des siens, dans l'intérêt de la société, le transfigure au point que son image ne coïncide plus avec celle du magicien individuel dont il prend origine. Le respect contraint mais affectueux qu'on lui porte – si bien décrit par Cazeneuve au sujet des *Koyemshis* – l'ensemble des sentiments qu'il inspire, s'adressent au médiateur, non au sorcier.

De sorte que le clown, personnage fictif, acteur, pour quelques heures, ou pour quelques jours, du drame contradictoire de la magie, ne trouve pas son homologue parmi les magiciens dans la vie réelle. Car s'il se différencie du sorcier de la manière que nous venons de voir, tout l'écarte des autres professionnels de l'art magique. D'abord leur magie qui, dans la mesure où elle n'est pas violatrice, n'est pas la sienne. Guérisseur ou devin, le chamane est un membre indispensable de la tribu, et lui est intégré. Il répond à des besoins pressants et constants, et est donc porté à se conformer à la société, à mettre au point des procédés qui, loin d'évoquer des dangers ou de susciter des conflits, établiront des liens de confiance entre lui et ses clients. Par les pratiques auxquelles il s'en tient, il réduit la contradiction entre exigence magique et morale sociale. Il s'éloigne ainsi de la magie véritable, ambivalente, dangereuse et antisociale, que le clown a mission d'évoquer. De sorte qu'en mettant le clown en regard du magicien professionnel, on peut dire que le premier est au cœur de la magie et en marge de la société, alors que le second est au cœur de la société mais en marge de la magie ([Voir la note 18](#)). Bien sûr, si la position du clown est immuable, celle du magicien fluctue d'après le type de magie dont il fait usage.

Cependant, si l'acte magique violateur peut être pensé sur le plan du mythe ou du rite, sa représentation au niveau du spectacle, sous les yeux de la tribu,

sera sujette à toutes sortes d'escamotages et censures, car elle constitue une contradiction trop flagrante. D'autant plus que dans le cas du clown, simple personnificateur bientôt rendu à la vie quotidienne, la violation qu'il a fonction d'évoquer, et qui conservera tout l'impact de la réalité quelle qu'en soit la forme symbolique, ne sera pas compensée par les tabous qui isolent du reste de la communauté l'opérateur d'une violation institutionnalisée, tel que le roi ou le forgeron. La situation d'acteur propre au clown, sans doute le premier acteur de l'histoire, est des plus ambiguës. Ainsi s'explique le caractère « écrasé », marginal, qu'assume l'évocation cérémoniale de l'acte central de la magie. Comme le *trickster*, le clown ne trouve l'impunité que dans l'apparence de l'irresponsabilité. C'est pourquoi ce dépositaire du grand secret rituel est taquin, farceur, fou et sot, en un mot il est clown.

La contradiction entre le caractère antisocial de la violation magique d'interdit et son appropriation sociale, collective, ne peut être composée, puisqu'elle exprime, dans les termes simplificateurs de la vie tribale, la contradiction entre l'individu et la société, contradiction fondamentale, inhérente à la condition humaine. Ne pouvant être composée, elle doit être expiée dans la personne du médiateur qui en a été l'agent. Comme l'a bien vu Caillois, le héros médiateur assume la culpabilité inhérente à sa transgression (1938, pp. 28-29). Il l'assume même et surtout quand il agit dans l'intérêt collectif. Il doit expier, et l'exigence est d'autant plus impérative dans le cas de personnages que la fiction a créés de toutes pièces, de personnages symboliques, devant donner à voir tous les aspects de la situation qu'ils incarnent et avoir valeur exemplaire ([Voir la note 19](#)).

Le drame rituel, cependant, tel qu'il se déroule dans les sociétés indiennes d'Amérique du Nord, ne nous fait pas assister au châtement du coupable. Le clown n'est ni expulsé, ni flagellé, ni mis à mort ([Voir la note 20](#)), sans doute parce qu'il se présente sous les apparences irresponsables du clown. Or c'est précisément dans ce travestissement que l'expiation trouvera à la fois sa matière et ses limites. Car, s'il n'est pas l'objet d'un châtement explicite, son personnage, vu dans l'optique primitive, apparaît bien comme expiatoire. Nous savons qu'en milieu tribal le ridicule est meurtrier, et le clown est la cible de toutes les moqueries, de tous les ridicules. L'obscénité publiquement étalée, l'abjection dont il se surcharge, sont en elles-mêmes punitives. L'aberration qu'il incarne est incompatible avec le droit de vivre dans le groupe. L'image produite suffit à montrer que la société se retourne de tout son poids contre celui qui la défie, l'acculant à une impossible survie.

La notion confuse mais enracinée, que l'injustice envers le violateur est juste et nécessaire, est partagée par le personnificateur lui-même. Celui-ci est le bourreau secret du clown. Complice inconscient de l'ordre, il châtie son personnage d'autant mieux qu'il parvient à lui donner plus d'évidence. Et le zèle qu'il met à se singulariser, à se différencier, par son accoutrement et par ses conduites, des hommes « normaux » ([Voir la note 21](#)), permet à ceux-ci de se démarquer du réprouvé et de transférer sur sa personne une compromission commune.

Une des expressions symboliques que prend cette nécessité de l'injustice, est la mention, fréquente dans les mythes de *tricksters* (et qui contraste avec les sentiments de reconnaissance nourris par les Indiens comme par les Africains envers ces héros), qu'ils font le bien mais n'en sont pas remerciés. Ainsi, dans le mythe acoma, Iatku, tout en reconnaissant que son fils *Koshare* a « loyalement fait son travail », le renvoie sans raison valable (Stirling, 1942, p. 37). Chez les Sia, Poshayanne allume les cigarettes pour les autres, mais personne ne lui dit merci (Stevenson, 1894, p. 59). Manabozo se considère injustement traité (Moulding-Brown, s. d., p. 7). Iktomi, le dieu *Heyoka*, dit « qu'il a fait beaucoup de bien et devrait être vénéré comme un dieu... mais... qu'à cause de son apparence étrange, tous l'ont tourné en dérision. Quand il a fait le bien, ils se sont moqués de lui, comme s'il plaisantait » (Walker, 1915-1921, p. 166). De même, le dahoméen Legba fait le bien, mais n'en est pas remercié. Tout le mérite va à sa mère (Herskovits and Herskovits, 1958, p. 45). Ces formules expriment l'impossibilité intrinsèque que soit reconnue l'action bienfaisante mais « asociale » du *trickster* et de son répondant terrestre, le clown. « L'ingratitude envers le diable est de rigueur », fait dire Valéry à Méphistophélès.

Presque à chaque pas, au cours de cet ouvrage, nous avons rencontré des manifestations de la pensée symbolique. Dans le cas des clowns, cependant, représentations et comportements symboliques foisonnent avec une abondance particulière et sont spécialement adhérents à la réalité qu'ils tendent à exprimer. Rien de surprenant en ceci, les clowns étant eux-mêmes personnages symboliques, qui n'existent qu'afin d'exprimer un certain donné. Les *tricksters* le sont tout autant, mais le domaine du mythe laisse libre cours à l'imagination des conteurs : toutes les aventures, tous les avatars peuvent leur être attribués. Il n'en va pas de même des clowns, dont le rôle se déroule sur le terrain cérémonial, sous les yeux du public, et ne consiste qu'en actes représentatifs, chants, danses, mimiques, pantomimes : sur eux pèsent à la fois les exigences de la fiction – la nécessité, inhérente au mythe, que ne soit pas exprimé en clair ce qui par définition doit rester occulte – et les servitudes de la réalité, la carence des moyens rituels. Dans ces limites, l'imagination symbolique ne peut que s'ingénier à créer des formes d'expression à la fois rudimentaires et précises. Elle s'en acquitte en faisant la preuve de ses ressources inventives.

Nous avons vu que la réalité inquiétante, que les clowns ont pourtant mission de rappeler, n'est exprimée par eux que de manière furtive, vite détournée vers la bouffonnerie. En pratique elle s'exprime surtout par le rapport qu'ils soutiennent avec la « médecine », rapport qui n'a pu être décelé qu'à la suite d'une étude générale, comparée, des médecines magiques qu'emploient les chasseurs, les magiciens, les artisans, et qui sont l'apanage des chefs et des rois, le don prestigieux des *tricksters*. Chez les clowns, la nature de cette médecine n'est explicitée quel dans le cas des *Natani* et des « Danseurs Noirs » navaho, qui emploient le sang menstruel pour guérir les malades. Dans les autres cas, les clowns sont en rapport avec du sang non menstruel,

humain ou animal, ou avec des matières symboliques, comme la morve, la salive, les excréments ou la boue, ou contiguës au sang menstruel, comme l'urine et les poils pubiques féminins, ou encore symboliques du contigu, comme l'eau sale ou le café dilué. C'est que la violation de tabou apparaît comme un acte trop dangereux pour être représenté publiquement par des hommes réels. Or, aux forces du refoulement qui, alliées à l'oubli, tendent à effacer le témoignage de certaines expériences vécues, une autre force s'oppose (de nature culturelle et traditionnelle sans doute, mais non pour cela entièrement consciente), qui semble vouloir renflouer les coutumes obsolètes pour les garder présentes et, à quelque signe conventionnel, reconnaissables.

Ce renflouage s'opère par des moyens symboliques. Des expressions se créent, qui laissent voir en transparence ce qui est caché. Si, par exemple, le rapport entre clowns et « médecine » n'est pas posé, on trouvera un moyen de le rendre explicite : on dira, par exemple, comme les Acoma, que les clowns ont libre accès à la médecine et peuvent l'administrer aux malades *par leur propre bouche*. Si les clowns avalent, non pas du sang menstruel, mais des excréments, on dira, comme les Zuni, qu'ils servent à atténuer les propriétés brûlantes d'une autre médecine qui n'est pas nommée. En général, quand la médecine n'est pas celle des *Natani* navaho, le caractère répulsif des matières que manient les clowns nous édifie sur ce qu'elles entendent remplacer. Si la violation magique est escamotée, pour compenser cette carence les clowns multiplieront les violations concomitantes, mangeant des choses défendues, s'adonnant à des actes obscènes et parodiant les divinités. Surtout, ils auront recours à des comportements stéréotypés, visant à rendre manifeste ce qu'ils ont la tâche de communiquer, mais qu'ils n'ont pas la possibilité, ou le savoir, d'exprimer sans détours.

Le parler et l'entendre « à l'envers » sont des comportements symboliques typiques. Ne répondant à aucune exigence pratique ou affective, ils sont *inventés* dans le but de rendre perceptible ou de mettre en évidence quelque chose qui risque d'échapper à la conscience, et qui mérite d'être retenu. Les comportements « à l'envers » ont le rôle de rendre manifeste la nature des clowns et celle des membres des sociétés de violateurs dont les « Guerriers Contraires » cheyennes offrent un exemple très net. Ils accompagnent la violation des tabous et, en quelque sorte, la signent. Dans le cas des clowns, ils ont fonction d'expliciter, *sans que cela soit jamais dit*, qu'ils viennent sur la scène cérémoniale pour évoquer ce qui, précisément, est l'envers de ce qui doit être fait, le contraire du comportement auquel on s'attend, l'acte par définition anormal, puisqu'il invertit les coutumes et les règles. Que parmi tous les aspects de leurs exhibitions et performances celui qui les rapproche des clowns de cirque ait paru essentiel aux observateurs au point qu'ils ont dénommé ainsi ces figurants rituels, montre que l'impact du langage symbolique va au-delà du public auquel il s'adresse.

Une autre manifestation symbolique se voit dans ces conduites scéniques par lesquelles les clowns, au cours des rituels auxquels ils participent, s'efforcent de rendre manifeste leur nature individualiste. Quand ils chantent ou dansent ostensiblement à contre-temps, commençant avant ou après les autres, ignorant les ordres et dérangeant tout le monde, c'est un aspect de la violation qui tente de se faire jour : le caractère nécessairement individuel et asocial du violateur. Ce trait de comportement, qui s'associe d'ailleurs aux

conduites à l'envers, s'est conservé tenacement. Un compte rendu récent sur les Heyoka Oglala mentionne que les clowns « dansent à rebours et à contre-temps, interférant avec les autres danseurs; et d'autre part se meuvent rapidement quand le chant et la musique sont lents, et inversement ». Leurs apparitions sont brèves, et les clowns sont généralement solitaires (Th. Lewis, 1974, pp. 18-23).

Enfin nous retrouvons dans le tableau du clown l'ensemble des coutumes de « non-violence » et de pillage rituel que nous avons étudiées chez les jumeaux, chez les forgerons, les griots et les rois « divins ». Nous savons que la « non-violence » et son corollaire, le pillage rituel, se manifestent dans de nombreux cas où le tabou du sang est violé, ou, plus généralement encore, quand un danger de sang est présumé être imminent. C'est à ce titre qu'ils accompagnent le phénomène du clown : le sang ne doit pas couler en sa présence, parce que celle-ci évoque le danger de sang du fait, précisément, qu'il le fait couler.

Stricto sensu, dans ce binôme de comportements, seul le pillage rituel peut se dire vraiment symbolique, car les interdits sur l'exercice de la violence ont leur base dans la crainte que soit versé le sang, et répondent donc à une exigence réelle (bien que cette crainte soit élevée à un niveau rituel et que la « non-violence » ait acquis, dans la praxis ; la fonction de rendre explicite la situation créée par le danger de sang) ; alors que le pillage rituel n'a aucun but pratique, ne visant pas, à l'origine du moins, à s'emparer du bien d'autrui, mais seulement à rendre manifeste, à souligner aux yeux de tous, la situation instaurée par l'état de « non-violence ». Il n'a donc d'autre rôle que celui d'explicitement symboliquement une situation donnée.

D'un point de vue plus général, le symbolisme étant inhérent à la pensée associative, magique, la culture tribale fourmille de symbolisations ; et d'autre part les coutumes tendent à devenir symboliques à mesure qu'elles se détachent des motifs réels, « rationnels » qui les justifiaient. Le symbolisme est donc partout ; cependant, dans le champ des comportements, il nous paraît nécessaire de maintenir la démarcation entre ces conduites qui répondent, ou ont répondu, à quelque exigence ressentie comme réelle (y compris les rites) et celles qui, comme le « parler à l'envers », les comportements « antinaturels » ou le pillage rituel, n'ont d'autre fonction que de rendre manifeste une situation donnée et sont donc exclusivement symboliques.

Ainsi une analyse soucieuse de contenu découvre que des comportements considérés d'habitude par les ethnologues comme dénués de sens, et par ceux qui les agissent comme « insensés » ou « fous » (*crazy* ou *foolish* au niveau de la rationalité), sont au contraire déterminés par l'exigence de maintenir, expliciter et transmettre la signification dont ils sont l'émanation. Leur universalité et leur constance sont frappantes, car dans toutes les zones ethnographiques ils accompagnent et valident comme une *signature* la situation que nous avons décrite, ils se conservent dans les sociétés archaïques et survivent dans des manifestations et traditions religieuses, même actuelles. La découverte de comportements de ce type, en dehors de l'utilité qu'elle présente dans la recherche ethnologique et historique, est d'un intérêt évident pour les psychologues, ne serait-ce que pour les liens les rattachant à d'autres aspects du comportement humain, par exemple aux activités ludiques.

On constate d'autre part que ces manifestations, tout en n'ayant qu'un rôle démonstratif, ne manquent pas d'agir sur la réalité sociale, dans laquelle elles introduisent leurs créations spécifiques. En étudiant les jumeaux, les forgerons, les rois et ceux qui leur sont proches et partagent leurs prérogatives, nous avons noté que la « non-violence », structure dérivée, allégorique, a restitué à la vie sociale la figure bien réelle, fonctionnelle, du pacificateur, du conciliateur, du juge. De même elle lui a fourni l'institution des lieux d'asile, qui deviennent souvent des marchés, par la suite des villes. C'est en quelque sorte un va-et-vient, ou, dirait-on, « un prêté pour un rendu », entre les divers niveaux structurels de la vie sociale.

Un phénomène encore plus curieux se produit dans le cas des clowns. Par un choc en retour de la « non-violence », se traduisant par un renversement total de leur situation, les clowns, symboles de la violation et de toutes les transgressions, se retrouvent chargés de la tâche de faire respecter les interdits et d'assurer l'ordre et la discipline. Les *Koshare* des Sia, auxquels, d'après Bandelier, « rien n'est sacré, tout est permis » (1918, p. 137), ont la charge de surveiller la bonne conduite des spectateurs. « Ils peuvent contraindre les gens à faire n'importe quoi : on ne peut leur désobéir. Ils ont le droit de déshabiller les gens en public, pour les punir d'avoir mal agi, ou de ne pas avoir obtempéré à leurs devoirs » (L. White, 1962, p. 166). Les *Navichu*, clowns papago, ont des fonctions de police dans l'enclos cérémonial. Ce renversement se constate régulièrement. Pour Parsons, le *clowning* et les fonctions disciplinaires sont des traits typiques de ces personnages (1939, p. 935). On en voit un exemple frappant dans le cas des Sapakobam du Mexique qui lors de la procession du Carême commettent systématiquement des sacrilèges, sont donc l'incarnation de l'irrespect et de la désobéissance, et cependant ont la charge d'assurer la discipline et de veiller à ce que tout se passe dans l'ordre et dans le respect des usages, si bien qu'on les appelle « les Protecteurs de la Coutume » (Crumrine, 1969, pp. 976-977 ; cf. L. M. 1972, p. 596 ; v., au sujet des clowns mayo-yaqui, Beals, in Parsons and Beals, 1934).

En Afrique, des personnages masqués aux traits de clowns, non seulement font la police, comme les *Makishi* des Wiko de Rhodésie, qui sont « les policiers de la loge » (Gluckman, 1949, pp. 160-163), mais cette fonction *punitive* (Parsons, 1939, pp. 130-131) dégénère jusqu'à faire d'eux des justiciers, comme les masques de la « Société des Hommes » chez les Dogon. Un exécutant (un *Olubaru*, spécialement initié, choisi parmi les *Innepuru* (cf. chap. IV, n. 28), revêt un insigne des Masques et égorge la femme suspectée de sorcellerie (Paulme, 1940 a, pp. 248-254). Ici le retournement est complet, et le meurtre punitif constitue à son tour une violation effective. Chez les Cewa de Rhodésie, les *nyau*, sortes de clowns qui rasant la tête des filles à leur première menstruation, ont aussi le rôle de leur infliger un châtiment quand cela paraît nécessaire (M. G. Marwick, 1968, p. 5). En Guinée française, le *Kiwi nea* est chargé de recruter « les victimes humaines qui serviront de nourriture au diable du *Poro* » (Holas, 1952, p. 98). Chez les Cheyennes le phénomène se présente sous une forme inversée, car Grinnell dit que les soldats faisant la police du camp avaient le droit, lors de la fête [du renouvellement des Flèches de Médecine] de tuer un chien et d'en faire un banquet (1910, p. 547).

Ainsi les protagonistes du désordre deviennent les gardiens de l'ordre, ceux qui n'existent que pour évoquer la violation des règles et des normes sont érigés, sur le terrain même où ils viennent tenir ce rôle, en défenseurs des règles établies et des normes traditionnelles.

Cette apparente incohérence s'inspire à une logique qui nous est familière. Par la force magique puisée à la violation qu'ils évoquent, ainsi qu'à celles qu'ils commettent, les clowns ont la possibilité de plier les gens à leur vouloir ; et il paraît d'autant plus indiqué de recourir à une force de ce genre, que l'état de « non-violence » qui règne du seul fait qu'ils sont là, interdit de compter sur d'autres moyens pour le maintien de l'ordre. Mais si le raisonnement se tient, il aurait pu aussi bien ne pas se faire, les clowns auraient pu paraître comme les individus les moins qualifiés à assumer une besogne qui nie leur raison d'être rituelle. Leurs fonctions contradictoires s'expliquent cependant en tant qu'expression de la contradiction fondamentale de la violation, l'exigence que le tabou violé soit maintenu. En même temps qu'ils le transgressent, les clowns violateurs le défendent.

Objectivement, la négation de l'être symbolique des clowns et leur utilisation paradoxale au service de l'ordre se présentent comme une revanche de l'ordre établi, comme un phénomène de compensation ou de rétablissement, dont la société tribale nous offre d'autres exemples. Le *trickster*, qui défie les limites et les dépasse, devient le « Protecteur des limites » –. c'est le cas de Legba ([Voir la note 22](#)) et plus tard d'Hermès. Le roi, dont la fonction est de violer les tabous, se voit accablé par le poids des tabous qui se renversent sur sa personne, de sorte que le système qu'il a nié est renforcé par son acte. Tant que le système social fondé sur le tabou est fort, ce qui ose le défier se retourne à son avantage, non pas toujours par la violence ou l'intrigue, mais par l'opération de séquences logiques inscrites dans le fait violateur, qui porte en lui-même la nécessité de son déni.

Les pantomimes des bouffons rituels constituent la première manifestation du spectacle : elles s'insèrent généralement dans une fête et sont le divertissement populaire par excellence, puisqu'elles s'adressent à l'ensemble du groupe social. Personnage ésotérique, le clown rituel, pour remplir son rôle, c'est-à-dire pour expliciter la symbolique qu'il représente, doit se produire devant un public comprenant des non-initiés. Contrairement à ce qui se passe en d'autres occasions cérémoniales, femmes, jeunes garçons et enfants sont présents, ils forment même son public d'élection. Il est vrai qu'il les effraie autant qu'il les amuse, et que ses aspects d'amuseur ne sont que la retombée de la nécessité symbolique qui le porte à agir à l'envers. Il n'en reste pas moins que l'allure et les gesticulations des clowns sont comiques, et considérées comme telles par les spectateurs. Leurs exhibitions sont à la source de cette veine burlesque qui marquera les manifestations du théâtre populaire, du carnaval, des mascarades, et dont les clowns du cirque ont conservé des traits essentiels, le comportement inconséquent et le comique mêlé d'angoisse.

Parmi les survivances de la violation d'interdit, les fêtes des « Fous » et des « Sots », en particulier, avec leurs pratiques scatologiques et profanatrices, ne peuvent être comprises en dehors des motifs profonds inspirant les plaisanteries sacrilèges des clowns rituels. Si dans ces fêtes on voit venir à la première place l'inversion des coutumes, des rôles et des normes, c'est pour la raison déterminante que les comportements « à rebours » ont constitué à travers l'histoire l'unique manifestation de la violation d'interdit qui fût publique, populaire, observable pour le commun des hommes. Bien qu'ambiguë, l'expression d'inversion représentée par la permutation rituelle des rôles a un grand retentissement sur la psyché collective, d'autant plus qu'elle donne à voir les subordonnés prenant la place des dirigeants, les pauvres servis par les riches, à l'image du rêve millénaire des opprimés. (Pour l'apparition du « schéma d'inversion » au cours des révoltes populaires en France au XVI^e siècle, cf. Le Roy Ladurie, 1966, I, pp. 411-414.)

Dans le contexte chrétien, surtout, les manifestations des « fous » et des « sots » coïncident avec celles des clowns : le comportement sacrilège et excrémental des « sots » à l'intérieur de l'église, en France, au Moyen Âge, n'est pas dissemblable de celui des *Pariseros* observé dans une église mexicaine en 1966. Et les termes de *crazy* et de *foolish* dont se sont servis les ethnologues américains pour traduire les définitions indiennes des individus agissant « au contraire » et « à rebours », recouvrent exactement les termes de « fous » et de « sots » français. Si l'on reconnaît que leurs fêtes sont l'héritage direct, bien que partiel, de la violation d'interdit, leurs aspects scabreux deviennent explicables ; les matières fécales elles-mêmes, maniées ou consommées dans l'église, apparaissent, bien que profanatrices, être à leur place parmi les choses sacrées. Sous leur caractère burlesque, de telles manifestations laissent transparaître la nécessité cachée qui leur donne un statut coutumier, les lie étroitement aux fêtes religieuses, et contraint l'église à compter avec la dangereuse tradition qu'elles représentent. C'est qu'elles ont la tâche de conserver l'autre face de la médaille religieuse, la face cachée de ce qu'était à l'origine le « sacré ».

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre VI

Les clowns rituels

Notes du chapitre VI

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) Le rapprochement entre clowns de cirque et tricksters est fait par Caillois (1950, pp. 205-206 et 1958, pp. 218-224). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) La complexité du clown n'a pas échappé à L. White qui – en partant de l'étude des Kacale acoma (équivalents des Koshare de Rio Grande), organisation secrète de clowns et de guerriers, habillés de manière grotesque, qui amusent les gens et mettent des excréments humains dans la bouillie qu'ils leur offrent – écrit : « Nous ne sommes pas encore parvenus à une compréhension complète de cette société... Parfois les Kacale sont des bouffons et parfois ils semblent être les personnages les plus importants des Pueblos. Ils amusent les gens et les terrifient, ils les dégoûtent avec leurs rites orduriers et ils sont aussi en relation avec les « sociétés de médecine »... On dit aussi que les sorciers peuvent prendre l'aspect d'un Koshare, ce qui indiquerait qu'ils sont maîtres d'une puissante magie noire. Il est indubitable qu'ils ont un très grand pouvoir surnaturel ainsi que la capacité de s'en servir. « L'auteur s'interroge sur l'origine « d'une telle combinaison d'éléments divers », se

demandant s'ils « représentent un conglomérat, leurs diverses qualités s'étant trouvées réunies à la suite de quelque accident historique, ou s'ils sont le produit d'une situation psychologique particulière ». Il ajoute qu'une meilleure compréhension du phénomène Koshare est nécessaire, et qu'à partir de là on pourrait rechercher avec plus de profit une compréhension plus approfondie de la religion (et de la psychologie) des Pueblos (L. WHITE, 1932, p. 97, n. 84). La question posée par White trouve ici sa réponse : loin d'être un conglomérat de qualités diverses, réunies par un accident historique, les clowns sont le produit d'une situation particulière, non seulement psychologique, mais qui s'est configurée dans la société – la même situation dont est jailli, sur le plan du mythe, le trickster. Le rapprochement a été fait par Hultkrantz (1963, p. 38, n. 7). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) Iktomi était un dieu, écrit Walker, jusqu'à ce que le Grand Esprit ne le dissociât des dieux, le condamnant à errer pour toujours au-dessus du monde, sans amis ni proches. Son aspect est bizarre, mais il peut apparaître sous les traits d'un beau jeune homme. Il a les pouvoirs d'un dieu, mais est un être misanthrope et prend plaisir à ridiculiser autrui... Il est astucieux et cruel, mais est souvent victime de ses propres intrigues... Il a inventé les langues et donné des noms à toutes les choses... Si Iktomi se trouve à être présent à une cérémonie, il s'ingéniera à la rendre ridicule, à en faire une offense aux dieux, parce qu'il est plein de malice (an imp of mischief)... (WALKER, 1915-1921, p. 90). Les rapports d'Iktomi avec le sang menstruel ont été vus. On dit qu'une femme peut facilement être dupe d'Iktomi quand elle a le flux menstruel (*ibid.*, p. 92). Il est aussi appelé Heyoka, et Wallis écrit : « Heyoka est un parfait paradoxe. Il appelle doux ce qui est amer, et amer ce qui est doux ; il gémit quand il est plein de joie ; il rit quand il est en détresse ; il dit que le noir est blanc et le blanc noir quand il veut dire la vérité il dit un mensonge, et quand il veut mentir il dit la vérité en hiver il marche nu, et en été il se couvre de robes en peau de buffle... Ceux qui sont inspirés par lui ont le pouvoir de faire souffler le vent, de faire tomber la pluie, de faire pousser l'herbe et de la dessécher » (WALLIS, 1947-1949, pp. 125-126). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) L'usage des vessies contenant du sang n'est pas limité aux Assiniboine. Chez les Acoma, lors du combat cérémonial entre guerriers et *Katchina*, les premiers portent des vessies de sang autour du cou. Ces vessies sont percées pendant le combat, le sang coule sur la terre comme un sacrifice à celle-ci, et on le laisse sécher (WHITE, 1932, p. 88). Chez la même peuplade, nous trouvons ce récit : « Deux frères infirmes, l'un aveugle et l'autre ayant les pieds palmés, avaient l'habitude de chasser ensemble, en s'aidant l'un l'autre. Un jour, ils tuent un cerf, le dépècent avec un caillou taillé, et mettent le sang dans les membranes des entrailles. Ils enterrent ces sortes de boudins pour les manger le lendemain, mais quand ils les percent, le sang en jaillit et miraculeusement les guérit de leurs infirmités » (WHITE, 1932, pp. 162-164).

L'effet de terreur, provoqué par une vessie pleine de sang percée, apparaît dans un récit des Menomini, où l'on décrit un homme qui eut raison des quatre ravisseurs de sa femme en se plaçant sur la tête un estomac de cerf rempli de sang. Quand il perça cette membrane, dont il se fit un masque, et apparut inondé de sang, les quatre adversaires furent si effrayés qu'ils s'évanouirent

(SKINNER and SATTERLEE, 1915, pp. 438-439). « Ce sang qui, dans un boyau, s'était mis en anneau – Je vous l'ai mis autour du cou », déclame le guérisseur Yacoute (Lot-Falck, 1974, p. 682).

En ayant ces faits présents à l'esprit, il est difficile de penser, avec Bourke et Freud, que les « boudins » mangés par les arlequins masqués et fardés devant l'autel, pendant la grande messe lors des Fêtes des Fous, aient sublimé ce qui, des siècles auparavant, était symbolique de la consommation d'excréments (Bourke, 1891, p. 12). Il est probable, à l'inverse, que les rites scatologiques aient représenté des transferts de rites de sang. V., au sujet de la thèse de Freud, Schmaier and Dundees, 1961. ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Masauwu est un héros culturel. Il a été le premier à construire des maisons. Les Indiens lui doivent divers végétaux, il paraît aussi être un dieu du feu et il conduit les morts à leur demeure souterraine (PARSONS, 1939, p. 183). ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) La fonction de violateurs d'interdits des clowns apparaît aussi d'une relation tout à fait récente en milieu chrétien, chez les Mayo de Sonora, au Mexique, donnée par Crumrine. Pendant le Carême, des clowns masqués, appelés *Sapakobam*, commettent toutes sortes de sacrilèges à l'intérieur de l'église, même sous les yeux des enfants. Deux clowns, par exemple, dont l'un se couvre d'un voile, marchent à l'autel, parodient la cérémonie du mariage et ensuite simulent le coït. Un autre se jette par terre, imitant les douleurs de l'accouchement. L'auteur dit qu'ils sont « fascinés » par tout ce qui touche au sexe et à la mort. En effet, ils se livrent à des pantomimes obscènes et exhibent de grands phallus en bois sculpté. Ils s'amusent à taquiner les gens en brandissant un oiseau ou un serpent morts qu'ils fourrent dans les sacs à provisions des femmes. Leurs comportements inversés, comme de se signer de la main gauche, ou de déféquer sur les objets sacrés, évoquent, dit l'auteur, la sorcellerie. Ils mangent des excréments, qu'ils recueillent sur place, produits par d'autres *Sapakobam*. Ces comportements indécents contrastent avec la pudeur et la réserve habituelles des Mayo, mais on dit que, lorsqu'ils portent le masque, les *Sapakobam* « ne connaissent pas la honte », et qu'ils doivent ensuite être rebaptisés pour être rendus à leur état normal. Un autre aspect typique présenté par ces clowns est le fait qu'ils sont chargés de maintenir la discipline et de veiller à ce que les gens « s'agenouillent » et ne s'endorment pas à l'église (CRUMRINE, 1968-1969, pp. 976-977). Ils sont en relation avec le sang du Christ, « part importante de son sacrifice ». Ce sang est symbolisé par les bandes de peinture rouge tracées sur leurs jambes (CRUMRINE and CRUMRINE, 1970, pp. 72-73). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) Reichard dit que la boue, dont se couvrent les *Natani* – qu'elle appelle ici « Danseurs Noirs » –, est mélangée à des excréments de tous les genres qu'ils peuvent trouver. La boue semble être un trait distinctif de certains clowns. Les femmes *Mazrautu* (sorte de clowns féminins hopi) se couvraient de boue (FEWKES, 1900, pp. 127-128). Les *Koyemshis* portent des masques en cuir pour imiter la boue, parce que, dit le mythe, quand leur

père Shiwelusiwa commit l'inceste avec sa sœur, il se roula sur le sol (de désespoir) et la terre se colla à son visage qui prit la couleur et l'aspect de la boue. « La peau des neuf enfants difformes, qui naquirent de l'union interdite, avait l'apparence de la boue » (v. *infra*). Les Indiens appellent certains clowns « *mudheads* » (têtes-de-boue). Une association semble être faite entre boue et sang, puisque Warner indique que les Australiens de l'Arnhem Land voient une équivalence entre boue et ocre rouge (1937, p. 361). ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) En Afrique, les clowns apparaissent généralement lors des cérémonies de puberté des filles et des garçons. Le *Chileya Chawambanda* (le Fou des Femmes) des Lunda est le seul être masculin autorisé à entrer dans l'enceinte où a lieu le *Kakanga*, initiation féminine de puberté. Turner dit que ce personnage est devenu, dans les récentes années, « une sorte de saltimbanque ou de clown » s'exhibant dans un vaste répertoire de danses, et qu'il a vu donner des leçons de danse aux jeunes novices. Ces personnages, ajoute-t-il, sont affublés de masques et de costumes qui semblent leur conférer « une sorte de féminité honoraire » (1953, pp. 22-23).

À la circoncision des garçons apparaissent, chez les Ndembu, deux personnages masqués. Les masques qu'ils portent sont faits de grandes Calebasses qui avaient été enterrées dans les lieux où la terre avait été imprégnée du sang coulant des blessures de la circoncision. L'un de ces hommes inspire une grande peur aux femmes qui craignent qu'il ne les fasse avorter ; sa danse ondulante est associée à la sortie prématurée d'un enfant. L'autre grimpe aux arbres et s'y suspend la tête en bas, ou saute sur un toit et s'assied à califourchon. Les femmes lui donnent des perles pour empêcher qu'il leur porte malheur. Ce dernier personnage porte le même nom (*Katatoji*) qu'une figurine en bois « animée » par du sang d'un jeune proche, qui aurait été tué par un sorcier, et aussi par un morceau d'écorce prise au costume d'un clown ayant assisté à une initiation des garçons. On feint de croire que ces figurines naissent du lieu saturé de sang où la circoncision s'est déroulée. Tous les chefs possèdent un *Katatoji* (TURNER, *ibid.*, p. 16). Une autre figurine doit être « animée » par le sang de l'initiation des filles (p. 20). Les *Makishi* des Wiko de Rhodésie assistent à la circoncision et ont certaines caractéristiques de clowns : les masques, le pillage rituel, les gestes obscènes, les fonctions de « police ». D'après l'auteur, ils chantent à un certain moment « le grand chant sur l'inversion des choses dans la nature » (GLUCKMAN, 1949, pp. 145-167 ; cf. MAKARIUS, 1973 *b*, p. 227). V. aussi, entre autres le *Turuno* des Kissi (SCHAEFFNER, 1953, pp. 25-26 et 37-40). En Guinée française, noter le *Kwi nea*, le masque qui intervient lors des cérémonie du « *poro* ». C'est le plaisantin par excellence, parodiant les grands masques, et dont le comportement grotesque et volontairement gauche provoque des éclats de rire... Tout lui est permis, il insulte tout le monde, les chefs compris... Il doit parler d'une voix rauque qui demande un apprentissage. Toute faute commise dans ce « parler démoniaque » est un délit très grave. Autrefois il était mis à mort, la gorge tranchée par le couteau-rasoir dans la forêt sacrée. Aujourd'hui, on sacrifie à sa place un bœuf dans la forêt (HOLAS, 1952, pp. 98-101).

Les *Kore dugaw* qui participent aux cérémonies initiatiques chez les Bambara sont dits « les bouffons du *Kore* » (cf. n. 30, chap. V). Affublés de pantalons inégaux et de chapelets de fèves rouges, « ils tournent en ridicule toute chose », mêmes les plus sérieuses, ridiculisent les tabous, s'adonnent à toutes sortes de parodies et de facéties, poussent la liberté et la licence jusqu'à la pire obscénité (par exemple pètent avec violence aux enterrements, en imitant le tonnerre), jouent avec l'eau bouillante, pratiquent le pillage rituel, éloignent les importuns en leur jetant de la poudre, mangent toutes les saletés, y compris des excréments humains fermentés et pleins de vers,... en somme se caractérisent en tant que clowns dans le rôle violateur qui nous est connu. Zahan (1960, p. 155-158 et *infra*) écrit non sans raison que les *Kore dugaw* doivent s'ingénier à trouver ce qui est susceptible de déclarer une liberté et une licence apparentes afin d'accomplir un rite dont la signification est loin d'être superficielle (p. 158). Mais loin de saisir cette signification – l'évocation de la violation d'interdit – il leur attribue une doctrine religieuse où l'accent est mis sur la transformation de l'homme et son ascèse à une haute spiritualité. Le manque d'information comparative porte l'ethnologue à prendre au mot des informateurs soucieux de « purifier » et de spiritualiser des cultes où les éléments magiques originaires font preuve d'une vitalité tenace, qu'un verbiage mystique tente en vain de camoufler. D'autres *Kore* se déchirent avec des épines, ou se brûlent avec des braises (152 sq., 179 sq.).

Dans leur étude du *Komo* bambara, où les *Kore dugaw* jouent un rôle important, Dieterlen et Cissé relèvent des traits violateurs qui confirment pleinement la présente thèse. Ils sont les enfants du bouffon sacré du *Komo* qui, après l'immolation des victimes, lors de la grande cérémonie bondit et s'assied sur l'autel de Dieu, sur la tête de Dieu, et proteste contre l'adulation de l'hyène... Le chef des *Kore duga* (qui représente « la grande profondeur du dessous », c'est-à-dire le sens le plus profond, le substrat des origines) veut dire par là qu'étant le détenteur des secrets et des lumières du savoir, il a droit à tous les égards et que ce n'est qu'à ce prix qu'il consentira à diffuser ses connaissances. Le bouffon sacré qui trouble les cérémonies consacrées à Dieu et à Faro et est un allié de Mouso Koroni (personnage mythique féminin nettement violateur, L. M.) se livre avec ceux de son groupe à leurs activités favorites : chevauchées joyeuses sur des chevaux de bois, bouffonneries grotesques, danses indécentes, incartades spirituelles, exégèses et blasphèmes sur l'enseignement du *Komo* (DIETERLEN et CISSÉ 1972, pp. 263-264). Finalement, ce personnage qui dit de lui-même « le mélange est dans ma main (je détiens le secret des mélanges, des mixtures) », finit par péter sur la tête de Dieu (p. 265). Après les agapes, le sacrificateur reproche vivement au chef du *Komo*, qui avait pourtant exigé « un châtement exemplaire pour les blasphémateurs », d'avoir laissé les *kore dugaw* troubler la fête... Noter aussi que dans ses litanies le sacrificateur menace « une personne qui (tout en) sachant une chose mauvaise (un acte interdit) l'accomplit (cependant) par crainte d'être poursuivie et pourchassée par le créateur. Le *Kore duga* est une mauvaise personne qui n'aura pas droit à manger le poulet du sacrifice » (266-267).

Les auteurs disent que le *Kore duga* « ne représente pas en réalité une classe du *Koré* et encore moins du *Komo*. Il se situe en-deçà et par-delà toutes les catégories, religieuses, sociales, politiques... ce qui fait de lui le censeur de la société... ». Il vocifère à tout vent que l'homme ne craint pas Dieu et que ce

qui le préoccupe dans la vie c'est la mort, à laquelle il pourvoit par de funérailles grandioses. Ces terribles assertions du *Kore duga*, touchant au fondement même de la religion bambara, monothéiste dans son essence, sont unanimement admises par les membres de la société, qui tous conviennent qu'on n'échappe pas à la mort. Enfin au niveau du *Kore* un rôle de premier choix est attribué à « cette classe de la honte, de l'humilité, du déshonneur ». On dit que c'est celle « qui arrange, embellit, perfectionne les choses de l'institution » (p. 225). Les auteurs notent aussi « la subtilité de langage, la métaphore, par laquelle le chef du *Komo*, dans sa réponse aux plaintes du sacrificateur, mue le terme *dugaw* (vautour), en *dugamu* signifiant bénédictions ». (Les *Koré* sont les « enfants du vautour sacré. ») Ainsi, disent Dieterlen et Cissé, « le malentendu est levé ». En réalité, dans ce texte bourré de signification éclatent les contradictions entre le motif impur et sacrilège de la violation et l'infléchissement pur et pieux que subit le culte sous l'invocation de Faro. Le rôle de premier plan, théâtral, qui, en dépit de cette tendance, échoit aux représentants de la violation d'interdit, indique l'importance de celle-ci dans la pensée bambara. Il est indéniable d'autre part que le processus de transformation de manifestations magiques non comprises telles que le rôle des *Kore duga*, en support de doctrines ésotériques imbues de spiritualité, que fait ressortir l'interprétation de Zahan, est typique d'une évolution générale, dont les religions historiques portent la trace. ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) D'après l'informateur de Gifford, le terme *ayetme* signifiait à l'origine la danse de la première menstruation. La connection est évidente, ajoute l'auteur, puisque le mot vient de *ayea* qui signifie précisément « première menstruation », fait particulièrement important pour les Miwok. Le prélude de la danse, avec ses pas sautés, pourrait être une survivance d'une cérémonie plus ancienne, dans laquelle les danseurs sautaient autour de la fosse où la jeune fille était confinée. Le chant qui accompagne la danse est une répétition constante du mot *ayea*, « première menstruation » (1955, p. 295). ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) L'inceste se note également chez les clowns hopi, au cours des rites entre les confréries accouplées de clowns et de clownesses, dites respectivement *Wowochimtu* et *Mamzrautu* ; les membres de ces confréries sont considérés comme étant frères et sœurs, et ont des relations rituelles d'obscénité. Le fondateur de ces confréries serait le héros culturel Taiowa qui les aurait léguées à un de ses fils et à une de ses filles. Le mythe fait allusion à une relation de persiflage – sans doute symbolique de l'inceste – entre ce frère et cette sœur, qui les amena à s'asperger mutuellement d'eau, ce qui paraît dans ce contexte symboliser l'acte sexuel. On justifie ainsi les versements rituels d'eau, car « de même nous espérons – dit l'informateur – que la pluie arrosera nos champs. Le dieu du Germe donna au garçon et à sa sœur les semences de blé, des melons et des courges (FEWKES, 1900, pp. 124-125). La relation entre ces clowns et les *Koyemshi* est indiquée par Parsons (1923, pp. 170-171). ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Rappelant la relation, établie par Caillois, entre héros transgressant les tabous et culpabilité, Cazeneuve écrit : « ... Les *Koyemshis* pourraient représenter non pas la tendance à commettre une certaine forme particulière d'inceste, mais le besoin de sanctifier d'une manière générale la transgression des tabous en les projetant sur le plan mythique. Le personnage divin, parce qu'il est sacré, est au-dessus des règles. Il n'y a donc pas une contradiction entre le caractère sacré des *Koyemshi* et leur opposition à la règle commune. Bien au contraire, ils représentent une symbolisation de la synthèse entre la condition humaine et ce qui lui échappe. Ils sont coupables afin de sanctifier la culpabilité. » La relation entre sacré et transgression est présente, mais le caractère « sacré » des *Koyemshis* et le pouvoir qu'ils ont de « sanctifier » restent inexpliqués. ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) Seligman parle, par exemple, du « mélange de crainte et de rire » des Shilluk fuyant devant les images de Nyikang et de Dak (1932, p. 161-162). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Morgan décrit ces enfants comme « *a band of mischievous boys, disguised with false faces, paint and rags* » (1954, I, p. 2011). ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) Le fait que l'on ne s'ébouillante pas avec l'eau chaude est parfois considéré par ceux qui participent au rite comme un bienfait dû à l'Être auquel ils rendent un Culte. V. par exemple la description d'une danse *Heyoka* due à Mary Eastman (citée par Lowie, 1913 a, p, 113). Wissler a noté le sens différent acquis par le même acte dans deux tribus différentes. Alors que chez les Sioux la manipulation par les *Heyoka* des braises et de l'eau bouillante est conçue comme un acte devant exemplifier le caractère absurde et antinaturel de leur culte, chez les Pawnee le même mot, *iruska*, donné à la cérémonie, a une autre signification. Pour les chamanes pawnee, elle tend à démontrer qu'« ils ont le feu en eux-mêmes » c'est-à-dire que leur propre médecine est assez forte pour vaincre le pouvoir du feu, donc aussi des autres médecines (WISSLER, 1916, p. 859). Quelle que soit l'interprétation d'un tel rite, cependant, celui-ci revient toujours à symboliser un défi aux lois de la nature, un comportement « antinaturel » et anormal, en harmonie avec le comportement des violateurs de tabou. ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) Notons que cette jeune fille sera secourue par le Coyote et le Hibou. ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) Les clowns sont appelés *Heyoka wozepi*, du nom de dieu *Heyoka* (Iktomi) et du terme *woze* qui signifie « plonger » et se réfère à l'acte de plonger les mains dans la marmite (WISSLER, 1912, p. 84). ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) Comme le montre le cas des « Guerriers Contraires » Cheyennes, porteurs de l'arc magique, c'est en leur qualité de violateurs que les membres de ces sociétés prennent de grands risques à la guerre. Mais dans le cas des « Chiens », c'est dans les risques pris à la guerre que l'on trouve la justification des violations qu'ils commettent. Les effets dans ce cas sont pris pour la cause. ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Middleton observe (1967, p. 170) qu'en face « du devin qui apparaît dans le rôle d'un agent stabilisateur, car il concourt à rassurer, à préserver la stabilité, à préserver la continuité de la vie, et comme en opposition à lui, le sorcier solitaire apparaît en un rôle faustien. Il est celui qui cherche à sortir du cercle clos de la morale traditionnelle. Il tente de parvenir par ses propres efforts, aux satisfactions de la richesse et du pouvoir. » ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) L'exigence de faire expier au clown ses violations éclaire le rôle (incompréhensible dans tout autre contexte) des *Sapakobam* de Sonora au cours de la procession du Carême organisée par la corporation des *Parisero*, dont ils font partie. La cérémonie met en scène la capture et la crucifixion du Christ, et les *Sapakobam* masqués y sont présents comme des membres de rang inférieur, figurant les soldats du cortège. Ils paraissent donc représenter les persécuteurs du Christ, et cependant ils s'identifient en quelque sorte à lui, puisque les auteurs écrivent qu'ils sont censés travailler dur, transpirer sous leurs masques et souffrir comme le Christ a souffert pendant les derniers jours de sa vie (CRUMRINE and CRUMRINE, 1970, pp. 876-877). D'autre part, chaque vendredi, ils doivent par trois fois couvrir à la course le parcours du chemin de la Croix, ce qui est considéré comme « la confession que font les *Sapakobam* pour toute la communauté » (*ibid.*). On voit se révéler le *pattern* qui unit, à travers l'exigence d'expier les violations, le personnage violateur au personnage expiatoire. Ayant violé le tabou en faveur des autres, leur expiation pour les autres est également nécessaire. ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Ruth Bunzel (1932, p. 521), cependant, a avancé la théorie du sacrifice des *Katchina* et Cazeneuve écrit qu'il n'y a pas très longtemps, on mimait une mise à mort des *Katchina*, dont le sang devait fertiliser la terre. Pour la discussion à ce sujet, Cf. CAZENEUVE, 1952, pp. 237-238. ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) La conduite asociale des clowns est parfois assimilée à un déséquilibre mental. Quand Iatku renvoya son fils, le clown mythique *Koshare*, elle lui dit : « Tu n'agis pas assez normalement pour rester ici avec les gens » (STIRLING, 1942, p. 47). Bamapama, le clown australien, est « un symbole de conduite asociale, parce que non seulement il brise la loi d'exogamie, mais il agit comme un fou (*a crazy fellow*) ». Le mot *crazy* désigne pour les indigènes aussi bien un malade mental qu'un jeune homme qu'on ne parvient pas à discipliner. Bien qu'ils comprennent la différence entre les deux cas, ils les désignent d'un même terme. D'un individu indiscipliné, ils disent souvent

qu'il est *wakinu* et « tout à fait comme Bamapama » (WARNER, 1937, p. 545). ([Retour à l'appel de note 21](#))

(Note 22) Wescott écrit, au sujet d'Eshu : « Ce symbole (un pilier de boue) est placé là où des troubles peuvent se produire, sur le marché où les rassemblements et les transactions monétaires peuvent exciter la colère des gens... près du seuil des maisons, où il sert non seulement de protection, mais à rappeler l'existence des limites ; cependant, en tant que créateur du chaos, il abolit en même temps les limites et il semble même, en protégeant les carrefours, favoriser la croissance et le changement. » Eshu est décrit comme « ...une figure dynamique, au sujet de laquelle on répète avec conviction qu'elle défie, de gaieté de cœur, les frontières et les limitations » (1962, p. 345). ([Retour à l'appel de note 22](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre VII

Le sacré

[Retour à la table des matières](#)

Le dernier chapitre du présent ouvrage a pour titre un vocable qui revient sans cesse dans les textes ethnologiques. Substantif et adjectif, le *sacré* est partout, tout ce dont on parle est sacré. Nous avons vu que le *trickster* est « un être *sacré* », qualité indélébile, que *sacrés* sont les clowns, *sacrés* les jumeaux et leurs parents, *sacrées* les femmes menstruant et les filles pubères. Quand on en vient aux rois, c'est une débauche de *sacré*, de *sacralité* (les Anglais ont aussi *sacral* dont la nuance nous échappe) et de *sacralisation*. Leurs insignes, leurs tambours, leurs épées, leurs médecines, sont *sacrés*, de même que sont sacrés les coquillages du *Midewiwin*, les « Flèches de Médecine » cheyennes, les loges rituelles, les calumets, l'arche des Cherokee et les baluchons de chasse et de guerre, tout ce qui sert aux rites, les rites eux-mêmes et ceux qui les accomplissent. Chants, danses, récits, formules sont *sacrés* et nombre d'animaux sont ainsi qualifiés.

Nos lecteurs auront peut-être remarqué que nous avons usé du terme de *sacré* avec circonspection. Cela, pour diverses raisons. D'abord, le *sacré* étant extensible, son emploi risque d'être abusif : par exemple, on appelle souvent *sacré* ce qui n'est que tabou. En second lieu, nous y voyons une projection, inévitable sans doute, de l'esprit judéo-chrétien des observateurs, portés à assimiler ce qu'ils découvrent à ce qui leur est connu. En troisième lieu, il crée

l'illusion d'une religion là où elle n'est pas. Enfin, le concept est déconcertant : en admettant qu'on sache de quoi on parle quand on parle du *sacré* en ethnologie, la définition de son contraire nous manque. Les ethnologues, Durkheim en tête, n'hésitent pas à opposer le *sacré* au profane, mais qui ou quoi est *profane* dans ces sociétés ? Profanes devraient être les femmes, puisque les affaires *sacrées* sont monopolisées par le vilain sexe, mais comme chacun sait les femmes sont encore plus *sacrées* que les hommes... Or quand on ne connaît pas l'opposé d'un qualificatif, c'est que le sens de ce qualificatif est mal connu, à moins qu'on ne reconnaisse qu'il connote précisément l'inconnaissable.

Cependant, ni l'ambiguïté du terme, ni l'abus qu'on en fait ne doivent conduire à minimiser le problème que le *sacré* constitue. Les observateurs n'ont pas eu tort de définir ainsi ce qui les frappait par sa concordance avec leur propre notion du *sacré* ; simplement ils n'ont pas toujours saisi qu'ils voyaient là leur propre sacré en train de se faire.

Qu'est au juste ce *sacré* primitif ? En quoi, intrinsèquement, le *sacré* des religions historiques en diffère ? C'est ce que nous tenterons d'élucider au cours de ce chapitre.

Parvenue au terme de nos diverses analyses, nous avons en main la notion du pouvoir magique, attribut fondamental des catégories d'êtres que nous avons examinés : jumeaux et autres enfants de naissance impure, forgerons, griots, rois « divins », magiciens, *tricksters* et clowns ont en commun un pouvoir efficace, qui imprègne leurs personnes et investit rites, lieux, médecines et objets rituels. Ce pouvoir a un nom bien connu dans la littérature ethnologique, que nous avons peu employé jusqu'ici, le *mana*, duquel il faut partir pour comprendre le *sacré*. La même théorie qui a offert une voie de solution au problème plus qu'octogénaire du *mana* et qui en a expliqué les caractéristiques les plus déroutantes, notamment l'ambivalence, devrait parvenir à démontrer le bien-fondé de ce qui n'est jusqu'ici qu'un postulat, l'affirmation de Hubert et Mauss que le *mana* est « mieux que le sacré », sa souche. Mais il nous faut d'abord retourner, pour mieux la préciser, sur notre interprétation du pouvoir magique, ou *mana*, en portant en premier lieu l'attention sur les célèbres contradictions que présente ce phénomène, et sur les discussions qu'elles ont suscitées.

On sait que Hubert et Mauss se sont appliqués, au début du siècle, à cerner ces contradictions et à les formuler. En reprenant la description bien connue de Codrington, ils écrivaient que la notion de *mana* désigne non pas simplement une force, un être, mais une action, une qualité et un état... L'idée de *mana* est obscure et vague et pourtant d'un emploi étrangement déterminé, abstraite et générale, et pourtant pleine de concret. Le *mana* est tour à tour et à la fois qualité, substance et activité. Il est une essence maniable, mais en même temps indépendante, attachée aux esprits de la nature, à l'âme des ancêtres, mais aussi à des objets, à quelques pierres, par exemple... Il est par nature transmissible, contagieux... Il est représenté comme matériel... Il est

susceptible de se spécialiser (p. 109)... C'est la notion, qui a existé partout, et qui enveloppe celle du pouvoir magique, « d'une efficacité pure, qui es cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvant sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue » (Hubert et Mauss, 1904, p. 118).

La conception de ces auteurs a été vivement critiquée par Firth, écrivant en 1940 que « malgré soixante années de discussion et une copieuse littérature, la controverse qui fait rage autour du terme océanien de *mana* et des concepts qui lui sont relatifs est encore loin d'être réglée » (1940, p. 483) ([Voir la note 1](#)). Pour lui, « la confusion et l'instabilité » [vues dans l'idée de *mana*] semblent être le résultat de l'analyse anthropologique plutôt qu'une propriété de l'idée indigène : « en vérité... le concept à Tikopia est entièrement non-mystique, a toujours référence au concret et se prête parfaitement à être traité d'une manière non intellectuelle (*in a not intellectual way*). La complexité du sujet apparaît seulement quand les anthropologues s'obstinent à dire que le *mana* « c'est également une sorte d'éther impondérable, communicable et qui se répand de lui-même » (1940, pp. 484-485, n. 3). Firth faisait là allusion à Mauss.

Or, bien qu'il soit salutaire de souligner l'aspect concret, « entièrement non mystique » du *mana*, il est évident que Firth doit à son parti-pris d'empirisme – typique de l'ethnographe qui se fie entièrement aux déclarations des indigènes et se méfie tout autant de la pensée théorique – d'avoir simplifié « la complexité du sujet » jusqu'à dénaturer le problème du *mana*, en ignorant les aspects contradictoires qui lui sont inhérents. Il est d'autre part insuffisant d'opposer, à une interprétation considérée comme erronée, des observations limitées à un seul champ ethnographique et non intégrées dans une interprétation organique. Mettre en relief le caractère utilitaire du *mana* qui d'ailleurs n'avait pas échappé à des observateurs plus anciens, ni aux auteurs qu'il critique ([Voir la note 2](#)), ne peut mener loin, tant que l'origine et la nature du phénomène demeurent inexpliqués.

Enfin, en soulignant qu'à Tikopia « le *mana* est discuté surtout en termes de résultats concrets, de phénomènes naturels, récoltes, poissons, guérisons... » et « qu'il pourrait se traduire par 'avoir du succès' » (p. 505-506), Firth va au-devant d'une autre contradiction. Car si les choses étaient aussi peu « complexes » qu'il le croit, pourquoi aurait-on imputé au *mana*, toujours conçu comme agent du succès et de la réussite, le caractère malfaisant, destructif, qui fait qu'à Tikopia, comme partout ailleurs, il est censé faire mourir les gens, dessécher les plantes, éloigner le poisson, etc. ? (Firth, 1940, p. 499-500). Contradiction qui, dans le discours simplificateur de l'auteur anglais, est restée sans l'ombre d'une solution.

De leur côté, Hubert et Mauss se heurtent à une autre contradiction, dans ce cas inhérente non au sujet lui-même, mais à la thèse qui entend fonder la magie à *mana*, en principe individuelle, sur les sentiments de l'ensemble de la société. Contradiction que les auteurs formulent ainsi « ... Y a-t-il dans la magie quelque chose d'essentiel qui ne soit pas objet de représentations ou fruit d'activités collectives ? Mais n'est-il pas absurde et contradictoire de

supposer que la magie puisse être, dans son essence, un phénomène collectif, alors que, justement, parmi tous les caractères qu'elle présente, nous avons choisi, pour l'opposer à la religion, ceux qui la rejettent hors de la vie régulière des sociétés ? Nous l'avons dite pratiquée par des individus, isolée, mystérieuse et furtive, éparpillée et morcelée, enfin arbitraire et facultative. Elle paraît aussi peu sociale que possible, si du moins le phénomène social se reconnaît surtout à la généralité, à l'obligation, à la contrainte. Serait-elle sociale à la manière du crime, parce qu'elle est secrète, illégitime, interdite ? » (1904, p. 88). Ayant ainsi décrit la magie violatrice sans la reconnaître, les auteurs la rejettent : « Mais elle ne peut l'être exclusivement ainsi, puisqu'elle n'est pas exactement l'envers de la religion, comme le crime est l'envers du droit. » Il leur devient désormais impossible de retracer le chemin qui leur aurait permis de démontrer, comme ils le souhaitent, que « malgré l'isolement où ... paraissent se tenir les magiciens ... ces individus n'ont fait que s'approprier des forces collectives » (p. 89), car cette démonstration passe par celle de la violation magique des interdits.

La magie violatrice leur restait insaisissable parce que, partant du principe antidialectique qu'« il serait absurde de supposer que, dans la magie, la pensée s'écarte des lois de l'association des idées », et que « ces idées qui forment cercle s'appellent et, surtout, ne sont pas contradictoires » (p. 126), ils ne distinguent pas qu'il y a non une mais deux formes de la magie, s'en tiennent à la magie associative, ou « sympathique », et noient dans les manifestations collectives de celle-ci, et de ses interdits, les phénomènes individuels de la magie à *mana*. D'autre part, ils jouent sur le concept d'individu, en rappelant le truisme que « l'état de l'individu est toujours conditionné par l'état de la société » (p. 132), pour donner un caractère « social » aux comportements magiques individuels. C'est qu'ils sont incapables, puisqu'ils ignorent la magie violatrice, de reconnaître la contradiction réelle entre le fait que le tabou est observé *collectivement*, et le fait que sa violation, origine de cette magie, est accomplie *individuellement*.

Pour s'en sortir, ils supposent que les phénomènes magiques individuels se situent « au moment où la magie s'est différenciée de la religion » (p. 141). Ce qui signifie renvoyer la forme la plus saillante de la magie hors des temps et hors des sociétés où la magie règne incontestée.

De plus, Hubert et Mauss semblent confondre *collectif* et *social*. Car si la violation d'interdit, qui produit le *mana*, est acte individuel par excellence, même quand elle répond aux aspirations du groupe entier, cet acte, pour être individuel, et même antisocial, n'en est pas moins un acte social, de même qu'une interprétation qui ne débouche pas sur la constatation de manifestations collectives, mais au contraire sur une négation individuelle de l'ordre social, ne cesse pas pour cela d'être sociologique.

Notre explication est, au contraire, sociologique au vrai sens du terme, car elle met à nu le contenu idéologique collectif qui seul peut fonder, d'après la juste exigence de ces auteurs, la notion de *mana*, dévoilant le rapport entre la pensée collective et la structure matérielle et sociale qui la soutient. La « croyance unanime, à un moment donné, dans une société, à la vérité de certaines idées, à l'efficacité de certains gestes » (Hubert et Mauss, 1901t, pp.

125-126) – idées et gestes que ces derniers sont loin de savoir préciser – est bien la croyance au caractère dangereux du sang, à son pouvoir magique et à l'efficacité de la violation de tabou pour l'acquérir et s'en servir aux fins désirées par le groupe. Ce pouvoir-là est le *mana*. Une croyance jaillie de l'expérience d'une activité de subsistance, la chasse, et qui est retenue par les exigences évolutives du groupe, se justifie non sur le plan de l'imaginaire seulement, mais sur le plan social ; et le fait qu'on délègue un individu à l'exécution de l'acte violateur est tout aussi social, non seulement parce qu'il reflète une croyance générale, mais parce qu'il tend précisément à conserver l'ordre de la société. Non moins social, cependant, est l'acte « antisocial » du sorcier qui poursuit seul, clandestinement, ses manœuvres violatrices aux fins de ses propres intérêts, car tout autant que le médiateur de la violation au bénéfice du groupe, il exprime l'idéologie de la société à laquelle il appartient, même quand il agit contre elle.

Du moment où l'origine sociale du *mana* apparaît, il n'est plus légitime de le considérer comme « une catégorie inconsciente de l'entendement » (Hubert et Mauss, 1904, p. 119), affirmation qui a permis à Lévi-Strauss, en dépit de l'avertissement fort clair adjoint à cette formulation, de verser dans des spéculations (1966, p. L) dont ceux-ci, par une sorte de préscience, avaient tenu à écarter le danger.

Il n'est pas surprenant que le pouvoir magique, ou *mana*, présente tant d'aspects contradictoires. Dans le contexte général que nous avons reconstitué, on constate qu'il ne pourrait en aller autrement, puisque le pouvoir magique résulte de processus qui instrumentalisent et valorisent des termes opposés. Ces processus, nous les avons maintes fois décrits : ils aboutissent à la *surdétermination* du pouvoir magique du sang, qui sera considéré comme apte à donner non seulement des résultats bénéfiques négatifs, tels que l'éloignement des maladies ou des adversaires, mais aussi des résultats de nature positive, comme la chance ou la richesse. On en vient à violer délibérément les tabous à la poursuite du pouvoir magique efficace, et la violation du tabou sur lequel repose l'ordre social donne lieu à une nouvelle série de contradictions qui ont été étudiées dans les chapitres précédents. Le pouvoir qui se dégage de la transgression rituelle du tabou du sang est le pouvoir du sang, et *mana* est l'un de ses noms. Parce qu'il investit à la fois le violateur, l'acte et les objets rituels, il « réalise cette confusion de l'agent, du rite et des choses » qu'Hubert et Mauss considèrent comme fondamentale en magie (p. 108). Dans ce contexte, les fameuses contradictions du *mana*, loin de constituer des difficultés, représentent le réseau de coordonnées sur lequel s'inscrira l'explication exhaustive. Mais il nous faut commencer par la question, autrefois tant discutée, des rapports entre *mana* et tabou.

Dans la littérature ethnologique, la confusion est grande entre tabou et *mana* ([Voir la note 3](#)). On parle du *mana* possédé par les choses tabou, ou du tabou possédé par les choses *mana*. Pour Durkheim, le tabou est ce qui sépare le profane du sacré, en même temps que la marque de ce dernier ; le tabou a, pour lui, un caractère religieux, métaphysique. Pourtant, dans son essai sur la prohibition de l'inceste, Durkheim s'était rapproché plus que tout autre de la conception des interdits en tant que résultats de processus naturels, explicables dans les seuls termes de l'expérience vécue (1898, p. 50 sq.). Or, c'est

seulement en partant de là et en identifiant, sur ses traces, l'interdit fondamental dans l'interdit du sang (cf. Makarius, 1961, p. 52 sq.) que l'on parvient à saisir le mécanisme de la violation, à en reconnaître les diverses manifestations et à comprendre l'ensemble de pratiques et de croyances qui en découlent. L'identification de l'interdit du sang, en tant qu'interdit fondamental des sociétés de chasseurs, portait déjà en elle, en germe, la solution du problème du *mana*.

Si le pouvoir magique résulte de la violation du tabou du sang, on ne peut en rechercher la source qu'en rapport avec ce tabou, qui s'étend, comme on l'a vu, aux matières fœtales (embryons, avortons, caillots de sang des fausses-couches, placentas, etc.) et aux matières cadavériques. Toutes ces choses sont tabou, c'est-à-dire que leur contact est interdit. Cela signifie-t-il que parce qu'une chose est tabou elle est investie de *mana*, qu'il suffit de la présence d'une chose tabou pour avoir le *mana* ?

En elle-même, une chose tabou ne représente à l'esprit que le pouvoir malfaisant du sang ou des matières connexes, ce qui explique que le contact en soit interdit. En dehors de sa malfaisance, la chose tabou est inerte ; pour que d'elle se dégage un pouvoir magique, il faut qu'elle soit délibérément employée dans un but d'efficacité. Un linge menstruel dont on fait usage et que l'on jette aux ordures n'est qu'une chose tabou, mais il acquiert un pouvoir dès l'instant où il est attaché au cou d'un enfant pour tenir à distance la maladie ou les mauvais esprits. Et le pouvoir magique imprégnant ce chiffon sale sera vraiment du *mana*, quand cette fonction négative, protectrice, se sera muée en fonction positive de porte-bonheur, quand ce chiffon sera censé non seulement éloigner la maladie, mais guérir, et assurer la santé et la prospérité.

Par définition, une chose tabou est soustraite au contact : le fait de l'employer, d'en diriger le pouvoir de nuire dans un but désiré, implique la violation du tabou qui la frappe. L'homme en quête du pouvoir magique commet déjà une violation du moment où il s'approprie la chose interdite. Il fait déjà un acte de magie violatrice en préparant et en employant une médecine à base de sang menstruel, ou simplement de sang, afin de repousser les ennemis qui le menacent ; mais lorsqu'à ce résultat défensif s'ajoutera, dans la croyance collective, le résultat positif de rendre les combattants invulnérables et la victoire assurée, le fil logique, rationnel pour ainsi dire, qui expliquait l'action d'éloigner les ennemis, se rompra, pour laisser place à un résultat que les données que l'on possède ne suffisent pas à expliquer, car la surdétermination qui y mène est un processus non conscient. De sorte que les résultats attribués à l'action du magicien apparaîtront obtenus comme par magie, parce que personne, et le magicien lui-même peut-être, ne connaît les procès mentaux déterminant l'acte violateur. *Une telle opération est créatrice de mana*.

Nous ne voulons pas dire que la surdétermination qui fait attribuer à la force défensive, protectrice, du sang, une qualité bienfaisante positive, correspond à une évolution de la pensée qui s'étale dans le temps. Il suffit d'indiquer les deux moments et le sens d'un processus psychologique qui a pu être graduel ou instantané, et que l'ethnologue a seulement le rôle d'identifier.

L'acte qui consiste à tourner vers l'ennemi une force maléfique, produit un résultat utile, bénéfique ; mais on ne peut en ce cas parler d'ambivalence, pas

plus qu'on ne dira ambivalente une arme parce qu'elle peut être pointée contre soi-même ou contre l'adversaire. Le mana par contre, tel qu'on le voit à l'œuvre dans les matériaux ethnographiques, est une force réellement ambivalente, bénéfique et maléfique à la fois, par son essence et non par son emploi. Il est tel parce que, en vertu du processus de surdétermination que nous avons décrit, à la force maléfique inhérente au sang, a été ajoutée une force bénéfique dont l'origine reste inconnue. Les violeurs magiques d'interdits – magiciens, forgerons, griots, rois « sacrés », jumeaux, tricksters mythiques et clowns rituels – sont représentés comme physiquement imprégnés de la même ambivalence qui caractérise le mana. Le mana peut donc se définir comme le pouvoir surdéterminé du sang, acquis par la violation délibérée des interdits.

Nous avons vu que ces interdits comprennent celui de l'inceste et celui du meurtre d'un membre du clan ; et c'est généralement le meurtre d'un consanguin qui est instrumental en magie. Dans les chapitres précédents, nous avons étudié la violation de ces interdits fondamentaux qui régissent l'ordre social, et nous avons montré qu'ils sont des cas particuliers du tabou général du sang. Cela est évident pour le tabou sur le meurtre, mais relève d'un rapport caché pour la prohibition de l'inceste. D'autre part, les manifestations violatrices, bien que restant toujours sous la dépendance de ces thèmes fondamentaux, prennent les formes les plus diverses et sont souvent symboliques.

Ce n'est donc pas le tabou, mais la violation du tabou qui crée le mana. C'est la violation de tabou qui ajoute, au signe négatif, malfaisant, que porte la chose tabou, le signe positif, bienfaisant, qui entrera en rapport de polarité avec le premier signe et investira la chose tabou de l'ambivalence caractéristique du mana. Le rapport entre tabou et mana n'est donc pas un rapport statique mais un rapport dynamique, qui passe par la négation du premier terme ; un rapport contradictoire et éminemment dialectique.

Presque toutes les définitions du mana désignent, comme Durkheim l'a clairement vu, une force dans la conception préscientifique, non matérielle, de cette notion. De là vient son caractère abstrait, qui se prête aux interprétations spiritualistes et mystiques : c'est parce que, le *mana* est représenté en tant que force qu'il peut être dit « diffus », « omniprésent », « surnaturel », etc.

Codrington parle du *mana* comme d'une « influence non physique et en un sens surnaturelle » (1891, p. 118, n. 1). La possession de *l'orenda* iroquois, « puissance mystique que le sauvage conçoit comme inhérente à tous les corps composant le milieu où il vit... » est « la caractéristique distinguant tous les dieux » (Hewitt, 1922, p. 33). Le *wakanda sioux* est « le surnaturel et le mystérieux », « il comprend tout ce qui est mystère, pouvoir secret et divinité » (J. O. Dorsey, 1889-1890, p. 433, citant Riggs). Pour les Achomawi de Californie, le *mana* est « la reconnaissance de la vie en tant que pouvoir, comme une forme mystérieuse, douée d'ubiquité, concentrée, d'une énergie non matérielle, diffuse dans le monde et contenue à un degré plus ou moins grand dans tout objet... » (de Angulo, 1926, p. 354). Pour les Lango d'Afrique, il est « un pouvoir omniprésent, une entité indivisible qui imprègne tout l'univers » (Driberg, 1923, p. 218). Ruth Benedict y voit « un pouvoir

merveilleux, un voltage dont l'univers entier serait chargé » (1938, p. 630). Malinowski définit le *mana* comme « la généralisation primitive d'une grossière conception métaphysique... » (1955, p. 78).

Les violons de ce concert céleste sont fort bien accordés, mais l'interprétation mystique du *mana* aura fait long feu, du moment où son identification au pouvoir *surdéterminé* du sang permet de rendre compte de sa représentation en tant que force, en démystifiant les spéculations idéologiques auxquelles celle-ci a servi de base. Car l'identification du *mana* au pouvoir du sang permet de voir ce qui, à vrai dire, aurait pu être aperçu depuis longtemps : que non seulement le *mana*, mais tout ce qui est objet de tabou parce qu'impur, est conçu comme agissant non seulement de près, par contact, mais aussi à distance, invisiblement, à la manière d'une force, se transférant d'un objet à l'autre et se propageant à travers l'espace. Il suffit de rappeler que le tabou défend non seulement le contact direct avec les personnes, les matières, les objets ou les lieux interdits, mais leur approche et souvent leur vue.

C'est donc déjà ce que l'on pourrait appeler la « matière première » du *mana* qui agit à la manière d'une force. À plus forte raison l'on imputera la même qualité et la même action de force à ce qui peut se définir comme l'utilisation intentionnelle et dirigée de cette « matière première ». Quand les guerriers ngoni de Rhodésie, par exemple, pointent le sac de cuir contenant la médecine *itonga* contre leurs ennemis, l'action qui est censée s'en dégager, traversant l'espace dans la direction voulue pour produire ses effets néfastes dans le camp adverse, correspond en tout point à l'action d'une *force*. Il en est de même des « flèches de médecine » des Cheyennes, des « sachets sacrés » du *Midewiwin* menomini, du pouce médicamenté du chef cafre, etc. Le fait que ces objets soient « pointés » contre ceux qu'ils veulent atteindre, pour le bien ou pour le mal, suffirait à montrer que leur action est conçue comme celle d'une force, et c'est avec beaucoup de pertinence que Durkheim a comparé le pouvoir magique à « des sortes de fluides s'échappant des pointes » (1960, p. 275). Mais s'il a raison d'affirmer que « la philosophie d'abord, les sciences ensuite » ont « emprunté à la religion » la notion de force (1960, pp. 271, 292), il est nécessaire d'ajouter que la religion ne lui a pas donné origine mais l'a, elle-même, empruntée à la magie, laquelle l'a puisée aux matières les plus viles et aux actes les plus répugnants. C'est cette force qui jaillit des personnes, des choses et des lieux, qui dévaste le sol, brûle les récoltes et tue par contact, fût-il indirect, et qui a inspiré tant de comparaisons avec l'électricité, stéréotypes usés jusqu'à la corde de la littérature ethnologique même récente (cf. Lévi-Strauss allant jusqu'à parler, à propos des femmes indisposées, de « courant alternatif » et « courant continu », 1968, p. 421).

Malgré ses aspects immatériels, le pouvoir du sang conserve sa base matérielle dans le sang. Le *mana* retient donc les caractéristiques physiques de cette substance. Il est évoqué par ce qui est rouge, il est dit être « chaud » ; produit par le contact avec ce liquide, ou étant dans ce liquide même, il peut, comme lui, être éliminé par l'eau ou par d'autres agents matériels de purification. Il possède donc à la fois les caractéristiques d'une force et celles d'une matière, il agit à la manière de l'une et de l'autre. Il devient ainsi parfaitement compréhensible que le *mana* soit représenté comme une substance matérielle en même temps que spirituelle, localisée en même temps que

diffuse, agissant par contact mais également à distance, mobile et immobile, divisible et continue, personnelle et impersonnelle. Cette dernière antinomie s'explique par le fait que le *mana* investit ceux qui le créent, les violateurs d'interdit, et est souvent représenté comme émanant de leurs personnes.

L'identification du *mana* au pouvoir du sang, qui a permis de résoudre la contradiction essentielle – sa représentation en tant que force et en tant que substance – explique organiquement l'ambivalence dont il est imprégné, ambivalence qui serait difficile à comprendre si le *mana* n'était qu'une symbolisation de l'idée d'efficacité, ou encore une conception métaphysique, sans fondement dans une expérience vécue, bien que relevant de l'imaginaire. Le *mana* est ambivalent parce qu'est ambivalente la force qu'il exprime, la force du sang : comme nous le savons, celle-ci est ambivalente parce qu'à la malfaisance qu'elle constitue en elle-même, la *surdétermination* a ajouté le pouvoir bienfaisant. Pour la même raison, l'efficacité du *mana* s'explique automatiquement.

En troisième lieu le *mana* doit, à son identification au pouvoir du sang, le caractère foncièrement dangereux qui le distingue et qui, notons-le, ne s'explique pas par le recours à l'ambivalence ; car, même sous son aspect positivement bienfaisant, le *mana* reste toujours dangereux, de même qu'est toujours dangereux l'emploi du sang interdit. Ce caractère de danger est en effet le principe actif du pouvoir que l'on attribue au sang ; il en est l'élément constitutif et, en tant que tel, est ineffaçable. Enfin, l'efficacité du *mana* est celle-là même que l'on prête au sang, et de là vient le caractère *surdéterminé* qui est le sien et qui porte à en attendre la satisfaction de tous les besoins et de tous les désirs. Cette *surdétermination*, cependant, se heurte à une limite dans l'action bienfaisante : l'immortalité ne peut être obtenue, car elle supposerait la négation du danger mortel dont le sang tire sa puissance. Il n'est pas de limite, en revanche, à son action malfaisante.

La même interprétation qui explique les trois caractéristiques principales du *mana* – efficacité, ambivalence et caractère dangereux – rend compte aussi d'autres aspects obscurs de cette forme de magie, comme son caractère clandestin, sa tendance à rechercher l'illicite et le prohibé, à « vivre de profanations », et la paradoxale prédilection du *mana* – dit être « propre aux dieux » et souvent défini comme « force vitale » – à aller se loger dans des matières impures corrompues, à l'opposé de ce qui est « vital », et en apparence incongrues à la divinité, telles que caillots de sang des fausses couches, avortons, cadavres...

Il est déjà difficile de comprendre qu'une force magique puisse émaner de telles substances ou directement du sang. Un peu plus difficile encore, quand elle émane de quelque objet substitutif du sang, ocre, plumes ou fleurs rouges, jus végétaux de même couleur. Son origine matérielle n'est plus repérable, enfin, quand elle provient de l'inceste. Une autre difficulté à la compréhension du *mana* est qu'il peut être annulé par des actes sans rapport évident avec sa source, c'est-à-dire par d'autres violations. Tous ces éléments concourent à entourer sa nature d'obscurité, faisant appel à des interprétations surnaturelles.

Chez les Kokoyao du Cap York, les pierres qui se trouvent dans l'enclos sacré sont dites *kunta kunta* (très fortes) ; sur elles a coulé le sang d'une femme mythique, lorsque le héros Iwai lui coupa le passage génital ; ce sang est symbolisé par un arbre au jus rouge poussant sur les lieux, en relation aussi avec le sang de la lune. Et un couple incestueux est dit aussi *kunta kunta*, terme qui signifie « ce qui est très fort : une force qui réside dans les choses sacrées et dangereuses pour le profane », mais qui, si on l'approche avec le rituel approprié, peut devenir une source de puissance ([Voir la note 4](#)). Le même terme s'applique au cannibalisme (D. Thomson, 1933, pp. 461, 511). Le support matériel du *kunta*, les pierres qui ont subi le contact sanglant, est relayé par le symbolisme du jus rouge, et disparaît tout à fait dans le cas de l'inceste. La puissance du *mana* des Kokoyao apparaît comme localisée dans les pierres et dans les personnes des incestueux, mais pouvant s'étendre aussi à toute la nature.

Chez les Lango de l'Ouganda, Driberg s'est laissé dire qu'un incestueux avait « fait ou amené le dieu *Jok* » sur sa partenaire (1923, p. 209). La souillure sanglante de l'inceste, pour lequel ce jeune homme avait été condamné à mort, avait été rachetée en ce qui concerne la fille par des versements d'eau et par un sacrifice sanglant, ce qui indique bien sa nature matérielle, mais était vue sous l'aspect d'une force spirituelle.

Ainsi, sans se détacher de la notion du pouvoir du sang (constamment recréée par le contact avec le sang et par la violation de tabou), la notion du *mana* devient celle d'une force dont l'origine ne s'explique pas, qui est donc mystérieuse ; dont le support matériel ne se voit pas, donc est immatérielle ; qui n'est pas localisée, donc est diffuse partout ; que l'on suppose apte à pénétrer n'importe quel être, objet ou aspect de la nature, qui est donc immanente à l'univers.

On ne s'étonnera pas, dès lors, que le *mana* soit directement attribué à la menstruation. Pour les Indiens Menomini, comme on l'a vu, une femme ayant ses règles est dite « dans la condition d'un Manitou ». Le terme *wakan*, homologue sioux du *mana*, signifie aussi « les femmes à leurs périodes menstruelles » (Riggs, 1890, p. 507 sq.). « Elle est sacrée... c'est-à-dire elle a ses menstrues », disent les Hidatsa (Bowers, 1965, p. 388). Pour les Cherokee, le même mot, *Hoollo*, désigne les idoles, les peintures ou images, et les femmes lorsqu'elles ont leurs règles (Adair, 1775, p. 57) ([Voir la note 5](#)). Dans l'Arnhem Land, le sang menstruel est *mareiin*, sacré, comme l'ont déclaré les sœurs mythiques Djangau elles-mêmes (C. Berndt, 1965, p. 274).

Le mot maori, *atua*, qui a été adopté pour traduire le mot « dieu » et qui s'applique à tous les esprits, ainsi qu'aux phénomènes surnaturels ou redoutés, est aussi employé pour désigner la menstruation. « Il y a un *atua* entre vos jambes ! », aurait dit un homme de l'équipage du canot mythique de Matatua, alors qu'il côtoyait la Baie de l'Abondance, à Waïra, la femme principale se trouvant à bord. Il faisait allusion à ses règles qu'il avait aperçues. D'où le nom donné à ce lieu, qui signifie « Rivière de l'*Atua* », ou des menstruations (Best, 1905-1906, p. 210).

La constatation s'impose donc qu'il n'y a pas de contradiction entre l'origine du *mana*, qui découle du sang, de préférence impur, et les représentations idéalistes et mystiques qui en sont données. Au contraire, ce sont précisément cette origine et cette nature impures du *mana*, qui font appel à de telles représentations et les justifient. De plus, il faut tenir compte du fait que, dans ce domaine qui relève uniquement de l'imagination, toutes les confusions, substitutions et symbolisations sont possibles et ont lieu continuellement.

Les symboles sont aussi puissants que les objets qu'ils symbolisent une plume ou une poudre de couleur rouge seront considérées comme aussi efficaces magiquement que le sang dangereux dont elles prennent la place, et feront tout aussi peur. Des pierres rouges, ou frottées d'ocre rouge, sont des pierres à *mana* : c'est un exemple parmi tant d'autres de la valeur symbolique de la couleur rouge ; mais d'autres pierres sont tenues pour magiques sans avoir cette couleur. L'une d'elles a des pouvoirs magiques parce qu'un accident a eu lieu à proximité : on retrouve ici la relation avec le sang. D'autres pierres ne présentent aucune trace de relations, même symbolique, avec le sang, et pourtant elles exercent des fonctions semblables à celles qu'exercent des objets sanglants – protection, contrôle du temps, fécondité (Gudgeon, 1906, pp. 33-35 (Maori) et Codrington, 1891, pp. 104-105, 183-201). Il est évidemment impossible de dire si un contact direct ou indirect avec le sang ou avec un de ses symboles a eu lieu et a été oublié, ou si cette qualité magique est due à d'autres raisons.

Parfois une équivalence est établie entre un rite et un écoulement sanglant. Une petite tribu maori possédait du *mana*, qui était localisé dans un autel au bord de la mer. Par une cérémonie qu'ils exécutaient quand l'un d'eux venait à mourir, ses membres parvenaient à faire approcher de grandes bandes de poissons, baleines comprises. Or les poissons s'approchaient même sans que la cérémonie eût lieu, s'il arrivait qu'un *tohunga* (un magicien) se blessait et laissait couler son sang près de l'autel (Gudgeon, pp. 38-41). Que l'écoulement de sang remplace la cérémonie, qui est peut-être une violation de tabou accomplie au moyen de matières cadavériques, ou que l'inverse soit vrai, on constate que les deux rites sont interchangeable.

Parfois la pensée magique se passe tant de rites que d'écoulements de sang et considère que leur évocation symbolique suffit à l'obtention du résultat désiré. Un exemple frappant est cité par Firth. À Tikopia, « quand le canot est coupé avec la hache, le poisson vient, saignant de la blessure de la hache, et c'est *manu*. La hache qui coupe est *manu*, mais s'il n'y a pas de coupure de la hache, c'est aussi *manu* : l'esprit simplement apporte le poisson comme aliment (Firth, 1940, p. 493). L'opération mentale se décompose ainsi : la coupure de la hache dans le bois du canot évoque une blessure avec écoulement de sang ; l'évocation de ce sang suffit à faire venir le poisson « saignant de la blessure de la hache », et à rendre *manu* la hache ; et l'évocation est si forte qu'elle suffit, même s'il n'y a pas eu de coupure de la hache, à faire venir le poisson et à créer le *mana*.

La pensée magique parfois se passe même de représentations symboliques. La simple évocation d'une intention suffit, comme le montre une observation de de Angulo. En conversant avec un vieux magicien achomawi qui lui avait souvent décrit avec complaisance les poisons qu'il administrait à ses ennemis, il eut la surprise de l'entendre déclarer qu'il n'avait pas besoin de poison pour les supprimer. « Je n'ai besoin de rien pour empoisonner quelqu'un, je n'ai qu'à envoyer ma pensée, le *damagomi* (Voir la note 6) n'est rien, ce n'est pas une chose, c'est mon pouvoir, voilà tout ! » (1928, p. 562). Il affirmait ainsi la primauté de l'intention.

Il serait erroné de penser que ces symbolisations, ces substitutions diluent, en quelque sorte, la conception du pouvoir magique du sang, qu'elles la remplacent et la rendent superflue : de croire que, si l'intention prime les représentations secondaires et celles-ci la représentation primaire, le rôle de cette dernière s'en trouve amoindri. Le contraire est vrai. Ces opérations substitutives, qui ne pourraient avoir lieu en dehors de la conception fondamentale du pouvoir du sang, sont autant de manifestations de sa force et de son emprise sur les consciences. Qu'il soit présent, comme dans le cas du magicien maori qui perd son sang près de l'autel ; qu'il soit remplacé par un rite équivalent, ou qu'il soit symbolisé par le jus rouge coulant de l'arbre des Kokoyao, ou encore qu'il soit évoqué par un rappel mythique, comme pour les pierres de l'enclos sacré de ces mêmes Australiens ; que sa force soit déclenchée par l'inceste, comme chez ces derniers et chez les Lango ou, comme chez ceux-ci, soit considérée avoir pour foyer la personne d'un jumeau ou d'un autre enfant de naissance anormale ; qu'il soit évoqué par une chaîne d'associations, comme dans l'exemple de Tikopia, ou par l'intention du magicien se substituant au symbole qu'est le *damagomi* – dans tous ces cas, le sang est toujours à l'origine des diverses élaborations psychologiques où l'on voit en action le *mana*.

Jusqu'ici, on a cru « expliquer » le mana en décrivant quelques-uns de ses aspects, en recourant à de vagues généralisations, ou en coiffant quelques-unes de ses manifestations d'un concept qui pourrait les justifier. Mais peut-on, pour expliquer le mana, faire appel à la catégorie de l'insolite, quand le type même des phénomènes à mana est la menstruation, fait récurrent par définition ? À la catégorie de l'effrayant ? En quoi une jeune fille, un nouveau-né, des jumeaux, sont-ils effrayants, si l'on fait abstraction de la peur du sang qu'ils inspirent ? À la catégorie de l'incompris ? Qu'y a-t-il d'incompréhensible dans l'inceste, en dehors de la crainte qu'il suscite et des pouvoirs magiques qui lui sont attribués ? À la catégorie du numineux, enfin, qui revient à une pétition de principe ? Seule la catégorie de l'impur l'explique exhaustivement.

La magie de l'impureté, magie violatrice, propose en effet une explication du mana qui est en mesure de rendre compte de tous ses aspects : de son origine, de ses rapports avec le tabou, de sa nature, de ses caractéristiques, et aussi des conditions de son appropriation et de son exercice, des modalités de son action, des résultats qu'il est censé obtenir, des limites de ceux-ci. Les rapports que personnes, objets, situations, rites et lieux entretiennent avec le mana deviennent clairs, des coutumes en apparence dépourvues de sens laissent voir leur raison d'être. Toutes les contradictions se trouvent résolues,

de sorte que l'explication porte en elle la preuve de son bien-fondé ([Voir la note 7](#)).

Il aura donc suffi d'envisager le problème sans pensées ni arrière-pensées de nature religieuse, en nous référant non à des représentations empruntées aux civilisations historiques, mais aux pratiques de la vie rituelle primitive, et de réintégrer celles-ci au contexte sociologique qui est le leur – pour qu'une solution cohérente apparaisse, dépouillant le mana de tout son mystère.

La solution du problème du mana n'épuise pas la richesse explicative que l'on peut tirer de la violation de tabou. L'étude de la violation permet d'aborder une question d'un autre ordre, également reliée à la problématique du sacré : la question de la position respective des hommes et des femmes dans la vie magique et rituelle des sociétés tribales.

La recherche poursuivie jusqu'ici a montré comment des choses et des matières tabou, au premier rang desquelles on compte, comme on le sait, le sang menstruel et les matières fœtales, viennent à se trouver investies d'une présumée efficacité magique. Il a été vu que ces choses et ces matières tabou ne deviennent efficaces qu'en raison du danger qu'elles représentent, de la peur qu'elles inspirent. Or, bien que les femmes soient souvent considérées comme rendues vulnérables par les menstruations, il est évident que la crainte envers ces manifestations de l'organisme féminin ne peut être la même pour les deux sexes. Les hommes, surtout, craignent le sang menstruel et lochial, et les autres matières qui lui sont associées.

C'est donc du point de vue masculin que ces éléments acquièrent une valeur magique, alors que, n'étant que peu ou prou dangereux pour les femmes, en ce qui les concernent ils restent relativement inactifs, inertes. S'il est vrai que, comme l'écrivent Hubert et Mauss, c'est la femme qui produit « des agents [magiques] proprement dits » (1904, p. 23), ces éléments d'origine féminine ne sont des « agents magiques » qu'en raison du caractère dangereux que les hommes leur attribuent. L'acte de la femme menstruant courrant à travers les champs pour détruire la vermine, par exemple, ne doit sa présumée efficacité qu'au pouvoir destructeur que l'homme prête au sang menstruel. On peut donc dire que c'est du rapport entre sang féminin et peur masculine que naît cette sorte de magie : c'est la peur masculine qui, après avoir instauré le tabou, rend ce qui est tabou « sujet à produire du *mana* », *mana* dont la force sera proportionnelle à la peur inspirée par le tabou.

Les véritables violateurs de tabou ne peuvent donc être que les hommes, alors que les femmes ne violent le tabou qu'en rapport à la crainte qu'en éprouvent ceux-ci, pour les effrayer et pour leur nuire ; ou encore elles peuvent violer le tabou de la mort. Mais tout l'édifice du tabou du sang (dont découle le tabou de la mort) et de la magie qui jaillit de la violation, est d'inspiration masculine. C'est pourquoi Hubert et Mauss avaient raison d'écrire, uniquement guidés par l'intuition, « qu'il se produit souvent ce phénomène curieux, que c'est l'homme qui est le magicien et que c'est la femme qui est chargée de magie » (p. 24).

Un grand nombre de traditions, empruntées aux peuples les plus divers, se réfèrent au fait qu'en un premier temps les femmes « possédaient » les rites magiques ainsi que les objets qui s'y rattachaient et qu'en un second temps, par la ruse ou par la force, les hommes les ont dépossédées de ces prérogatives, de ces fonctions et de ces objets, afin de se les approprier. Certaines traditions font état de luttes et de conflits entre les sexes, ayant pour enjeu les prérogatives magiques ; selon d'autres, les femmes se seraient laissées spolier, sans opposer de résistance, de ce que, comme les hommes, elles considéraient appartenir en propre à leur sexe (pour les mythes sur l'antagonisme des sexes, v. Briffault, 1952, II, p. 543 sq.).

Un exemple de ce dernier cas est offert par un groupe de mythes de l'Arnhem Land. Les deux sœurs Djangawwul naviguaient en compagnie de leur frère (avec lequel elles s'accouplaient continuellement en donnant le jour à de nombreux enfants) et d'un autre homme, sur un canot qui contenait aussi les objets rituels dont elles étaient propriétaires. Elles connaissaient bien le rituel et la doctrine, parce qu'ils se rapportaient intimement à elles, se référant à l'acte sexuel, à la grossesse et à la naissance.

Les quatre personnages débarquèrent sur le sol australien et s'y établirent. Un jour, alors que les femmes étaient dehors pour ramasser des coquillages, les hommes volèrent leurs objets rituels. Ils les emportèrent dans leur camp, et là accomplirent les danses sacrées. En revenant, les deux sœurs entendirent de loin les chants rituels et constatèrent que les objets « sacrés » avaient disparu. Malgré leur consternation, elles décidèrent qu'il valait mieux qu'il en fût ainsi. Cela leur épargnerait pas mal d'ennuis. Dorénavant les hommes pourraient accomplir une grande partie du rituel, aussi pour elles, cependant qu'elles s'occuperaient d'élever les enfants et de ramasser la nourriture. Les chants rituels du *Djangawul* (R. Berndt, 1952, chant 140; v. aussi p. 240-244) font état de cette renonciation :

« Arrête-toi, ma Sœur ! Qu'est-il arrivé ?
 Agenouillons-nous dans la boue, avançons en rampant !
 Nous les laisserons pour eux, pour notre plus jeune Frère,
 Nous moudrons la noix de cycade, préparant le pain pour eux, pour
 notre Frère.
 Nous blanchirons nos fronts de farine, car il vaut mieux ainsi
 De nos mains nous tiendrons la meule, à nos fronts nous suspen-
 drons le sac en fibre de l'arbre à café, pour ramasser les
 aliments,
 Nous leur laisserons le rituel, puisqu'ils veulent ainsi ([Voir la
 note 8](#)) ».

Au cours du grand rituel de *Kunapipi*, également en Arnhem Land, qui évoque les Wawalak, héroïnes mythiques équivalentes aux sœurs Djangawul

(dont l'une était pubère et l'autre venait d'accoucher), un indigène déclara aux ethnologues qui assistaient à la cérémonie : « En réalité, nous avons volé ce qui appartient aux femmes, car c'est là, en grande partie, l'affaire des femmes; et comme cela les concerne, cela leur appartient. Les hommes, en réalité, n'ont rien à faire, sinon de copuler. Tout cela appartient à ces Wawalak : le bébé, le sang, les cris, leurs danses, tout ceci appartient aux femmes : mais chaque fois nous devons les tromper... C'est parce que toute « l'Affaire des Rêves » ([Voir la note 9](#)) est venue des femmes, absolument tout... Au commencement nous n'avions rien, parce que les hommes ne faisaient rien. Nous avons pris ces choses aux femmes » (Berndt, 1951, chap. IV). Au cours de ce rituel qui est une imitation de rites féminins ou considérés comme tels, les hommes se livrent à de curieuses simulations pour cacher aux femmes leur activité rituelle et « les tromper ».

C'est une loi presque générale des sociétés tribales que le rituel magique soit exclusivement du domaine masculin ; le monopole que les hommes s'en sont fait s'assortit de menaces envers les femmes indiscretes et trop curieuses, et de sanctions allant jusqu'à la mort. Les hommes semblent croire qu'ils se sont indûment approprié ce qui ne leur appartenait pas et sur quoi ils n'avaient aucun droit. Comme s'ils se sentaient contraints de défendre ce domaine usurpé contre des tentatives de reconquête venant des femmes, ils recourent au secret, au mensonge, à la ruse, à l'intimidation, à la violence, au terrorisme.

Or, ces manifestations d'antagonisme sont le plus souvent à sens unique. Elles partent des hommes et visent les femmes, sans que des manifestations en sens inverse ne viennent leur répondre. Les femmes ne font pas de tentatives pour reconquérir le monopole de la magie ; on ne trouve pas de récriminations pour la spoliation qu'elles auraient subie, pas de représailles, pas d'efforts pour opposer aux rites masculins des rites qui leur seraient propres. Le plus souvent elles entrent dans le jeu des hommes, éprouvant sincèrement la crainte que ceux-ci veulent leur inspirer par leurs rites, ou feignant de l'éprouver, ou encore déclarant que tout ceci ne les intéresse pas, étant « l'affaire des hommes ».

C'est que cette magie que les hommes auraient prise aux femmes, était en réalité leur propre création, une création issue de leurs craintes, de leur sentiment du caractère dangereux du sexe féminin. Ce que les hommes ont pris aux femmes « appartenait » bien à celles-ci, mais demeurait inerte, sans valeur magique, entre leurs mains : c'est pour cela que les femmes le leur ont livré sans regret, et que les hommes ont projeté dans les traditions le mythe d'un conflit qui n'a eu lieu que dans leur imagination et dont on ne trouve, dans l'ethnographie, d'autres traces que leur attitude de culpabilité. Culpabilité motivée par une double raison : ils ont pris aux femmes ce qui « leur appartenait » – ce qui ne constitue pas un crime contre la propriété, de l'ordre d'un vol, mais une atteinte profonde à l'ordre naturel des choses – et par leur immixtion magique dans les « affaires des femmes », ils ont commis une violation de tabou.

La division du travail qui devait assigner à l'homme le premier rôle dans la production, et confiner les femmes dans la cueillette – rôle également vital, mais n'ayant pas les fonctions organisatrices et structurantes de la chasse – s'étant imposée non pas pour servir les intérêts privilégiés des mâles, mais

d'après les besoins du groupe entier et pour en assurer la survie, il est explicable que les femmes aient accepté, avec les besognes que la division du travail leur imposait, et avec les contraintes du tabou du sang, aussi l'hégémonie masculine dans le domaine magique. D'autre part, l'activité magique s'étant épanouie avec le développement de la chasse, la magie de la chasse revenait aux chasseurs, et l'on voit mal quelle sorte de magie les femmes auraient pu opposer aux rites masculins.

Il semble donc qu'en fait de magie les hommes aient ravi aux femmes non pas quelque chose de réel, mais quelque chose de virtuel. Le rôle capital, attribué par les traditions aux femmes, en tant qu'inventrices de l'activité magique et rituelle, répond au fait qu'elles « possèdent » les matières premières de la magie ; mais sur ce fait incontestable, les hommes ont bâti la notion, tout imaginaire, d'un rôle capital détenu par les femmes dans l'exercice d'un pouvoir magique qui était en réalité une création masculine. Cette notion du rôle originaire des femmes dans la magie, dont font état les traditions, répondrait donc à une sorte de « convention rétrospective » formulée par les hommes ([Voir la note 10](#)). Et Hubert et Mauss auraient eu raison d'écrire, encore une fois guidés par l'intuition, que « l'activité des femmes, en magie, est moindre que les hommes ne l'ont faite » (1904, p. 121).

L'activité rituelle des hommes se situe souvent dans la perspective de cette forme particulière d'antagonisme des sexes que nous avons décrite. On voit par exemple les Australiens de l'Arnhem Land imiter sur leur corps les caractéristiques sexuelles féminines, dans leur aspect sanglant : « se faire femmes » et « femmes menstruant », en quelque sorte.

Dans un mythe du *Kunapipi*, il est dit qu'en instituant un cérémonial qui devait rappeler les péripéties des sœurs Wawalak, « les hommes se demandèrent les uns aux autres : « ' Et que ferons-nous pour le sang de ces deux femmes ? ' Alors – continue le mythe – Ngati, le chef cérémonial le plus important, se leva. Il prit sa lance de pierre, se coupa le bras avec la lame, laissant s'écouler le sang. Et il dit : ' Nous nous faisons nous-mêmes comme ces deux femmes '.

» Alors les hommes se levèrent, certains d'entre eux s'ouvrirent une veine à l'intérieur du coude, d'autres s'incisèrent le bras au-dessus du poignet, et tous se firent des ligatures au bras... Et comme ils laissaient le sang s'écouler, ils dirent : ' Ah ! Très bien... Voici le sang de ces femmes ' (c'est-à-dire le sang de l'accouchement et des menstrues) » (R. Berndt, 1951, pp. 36-37).

Dans le rituel, tel qu'il est exécuté actuellement, les hommes se tirent du sang du bras lors de l'initiation des adolescents et le jettent sur la fosse dans laquelle ceux-ci sont réunis. C'est le sang des deux femmes mythiques, les Wawalak (*ibid.*, p. 57 sq.).

L'incision au bras n'est d'ailleurs qu'un acte de remplacement : elle se substitue à la réouverture de la cicatrice du pénis incisé, pour en faire couler un flot de sang, semblable à celui coulant du vagin de la mère Kunapipi. Sur

une grande partie du territoire australien, en effet, les hommes ont la coutume d'inciser le pénis sur toute sa longueur. La blessure est assimilée à une vulve et le sang qui coule assimilé au sang menstruel. Dans les régions de Rose River « l'incision était faite à l'origine à cause des Wawalak, afin de représenter leurs vagins ; et le sang qui venait de la coupure (ou de sa réouverture ultérieure) symbolisait à la fois le sang de l'accouchement et celui de la menstruation ». « Dans la version de Yirkalla du *Kunapipi*, le sang extrait du bras est un substitut de cette pratique. À Yirkalla, le nom *Kunapipi* signifie subincision... Le pénis incisé représente le serpent et l'incision l'utérus. Symboliquement, donc, le pénis subincisé représente tant l'organe mâle que l'organe femelle » (p. 13). Berndt écrit que dans plusieurs zones de l'Australie septentrionale, où il a une connaissance personnelle des rites, il y a un rapport bien défini entre l'opération de subincision et le flux de sang qui en découle, et le flux menstruel et lochial ([Voir la note 11](#)).

D'après Roth, dans les dialectes des Pitta Pitta et des Boulia du Queensland, les mots employés pour désigner un homme ayant un pénis incisé signifient : « Celui qui a une vulve » (1897, p. 180). Les Murngin (Arnhem Land) disent : « Le sang que nous mettons sur ces hommes, qui jaillit de l'incision... est quelque chose de plus que du sang d'homme, c'est les règles de cette vieille femme... Le même qui jaillit du vagin de la vieille femme. Et le trou dans le bras d'un homme n'est plus un trou.. Il est la même chose que le vagin de cette vieille femme qui saignait » (Warner, 1937, p. 278) ([Voir la note 12](#)).

Ce texte fait allusion à l'initiation, car les hommes sur lesquels est mis ce sang « féminin » sont les novices, et il en est de même dans l'exemple de Berndt cité plus haut, où le sang des Wawalak est jeté sur les novices couchés dans la fosse. Chez les Boulia, les novices sont couchés sur le sol et les hommes âgés en enjambent le corps, en rouvrant la cicatrice de leur pénis avec un éclat de pierre, de manière à les couvrir entièrement de sang (Roth, 1897, pp. 170-171). Dans certaines tribus, les hommes grimpent sur un arbre ou sur un poteau et laissent le sang du pénis incisé s'égoutter sur les novices qui ont été rangés au pied de l'arbre (Elkin, 1956, p. 159). Si l'on pense à la hantise générale, chez ces peuples, d'être souillé par une goutte de sang féminin tombant d'un lieu haut placé, on reconnaîtra dans un tel rite une imitation ostentatoire de la pollution d'origine féminine ([Voir la note 13](#)).

L'initiation étant considérée comme une sorte de seconde naissance, et s'accompagnant très souvent, en Australie comme ailleurs, de rites de séparation des adolescents mâles de la sphère maternelle et en général féminine, on mesure toute l'ambiguïté de ces rituels. Le sang dont les hommes oignent les jeunes gens est non seulement celui de la menstruation mais celui de l'accouchement : tout comme les femmes ont des nouveau-nés, couverts de sang, ils couvrent de sang les novices devant naître à la vie adulte. Mais s'ils entendent se substituer aux femmes, s'efforçant d'imiter leurs caractéristiques sanglantes, c'est non seulement pour rivaliser avec elles, mais pour s'affirmer en tant que mâles au sang plus pur que le sang féminin, revendiquant, au nom de leur pureté rituelle, l'exclusivité dans le domaine magique et rituel ([Voir la note 14](#)).

« C'est seulement le sang des hommes qui a la qualité qu'il faut pour être employé lors de la cérémonie de *Djungguan* – dit un informateur murngin à Lloyd Warner, en se référant à l'initiation au cours de laquelle les hommes adultes se tirent du sang, qui toutefois ne sera pas employé pour peindre les novices, parce que considéré comme « trop fort » pour eux. « Le sang des femmes ne peut être employé. Le sang de la femme et celui de l'homme sont exactement la même chose, mais le sang de la femme n'est pas bon. Wongar ne permettrait pas de l'employer. Il accepte seulement du sang d'homme. » Et il explique que, pour celui qui donne son sang, son sang n'est pas seulement celui sortant du vagin de la vieille femme Wawalak, mais aussi le sang vivant de Wongar. Il donne son sang aussi pour Wongar, et c'est parce que le sang évoque le serpent qui sortit et flaira le sang de cette femme qui allait cueillir de l'écorce (v. *supra*, p. 53), que l'on sonne de la trompette au-dessus du donneur de sang (Warner, 1937, p. 279).

On constate donc que, au cours d'un même rite, en un même moment, le sang des hommes est « la même chose » que le sang impur de la femme et est aussi quelque chose qui lui est opposé, un sang pur, d'une qualité autre, acceptable à Wongar, alors que celui de la femme « n'est pas bon ». L'idée se fait jour que les caractéristiques masculines valent bien les féminines, qu'elles doivent se substituer à celles-ci et en triompher.

En poursuivant cette démarche, on en vient à employer la sécrétion typiquement masculine, le sperme. Le sperme est employé dans certaines initiations australiennes. Dans les rituels de *Kunapipi* et de *Djungawwon*, les hommes de l'Arnhem Land s'enduisent de peinture blanche qu'ils appellent *ngal*, terme désignant indifféremment la salive ou le sperme du serpent mythique Djulungal. Au cours des cérémonies de *Kunapipi*, ils emploient, au lieu de peinture, du sperme recueilli dans ce but (R. Berndt, 1951, pp. 208, 108-130). Leurs chants assimilent la peinture blanche au brouillard et le brouillard au sperme. En certains cas le sperme assume une valeur magique propre, débordant le rôle d'agent de purification qui lui est attribué dans les rites destinés à purifier de la souillure féminine ou de celle de la mort ([Voir la note 15](#)).

Comme le gui – qui doit à son aspect et à sa couleur, qui l'associent à des gouttes de sperme, sa valeur universelle de talisman de santé et de fécondité, les vertus aphrodisiaques qu'on lui prête et son rapport constant avec l'amour (« le gui du chêne représente l'Homme », écrit Bourke, citant Reynaud, 1891, p. 110) – le liquide séminal devient le symbole de la pureté masculine. Il s'oppose en cela au sang comme les peintures blanches, signe de purification, s'opposent aux peintures rouges, signe de danger sanglant, comme la droite s'oppose à la gauche, le jour à la nuit et le soleil à la lune, symboliquement liée à la menstruation. D'après Empédocle et Aristote, le sperme est fait de ce qu'il y a dans l'homme et dans le monde de plus pur (Vernant, 1974, p. 130, citant Moulinier).

L'évolution que nous venons d'esquisser en nous fondant sur les exemples australiens, va donc de l'impur au pur : de la reconnaissance de la valeur

magique des caractéristiques féminines « impures » en passant par la tentative rituelle de les imiter pour se les approprier, en simulant tant la menstruation que l'accouchement – on aboutit à l'affirmation d'une supériorité masculine, qui sera vue dans la pureté propre à l'homme. Pureté masculine opposée à l'impureté de la femme, malgré le paradoxe voulant que les hommes se créent artificiellement et non sans souffrance précisément ce qui à leurs yeux constitue l'impureté féminine, l'écoulement du sang génital. La contradiction entre l'aversion qu'inspire l'impureté, et la valeur d'efficacité magique qu'on lui attribue, trouve là une de ses plus curieuses manifestations. Le désir de s'approprier les qualités magiques de l'impureté féminine, qui inspire les opérations sanglantes des mâles australiens, s'additionne du (ou se mue en) désir de s'affirmer pareils aux femmes, mais supérieurs à elles en tant qu'êtres purs. Ainsi, chez les Murngin, et peut-être aussi chez les Boulia, les novices sont faits renaître à l'initiation d'un sang plus pur que celui dont ils étaient couverts à la naissance. Ils sont couverts de sang mâle. (La renaissance « masculine » des novices est d'ailleurs un thème diffus dans les initiations des adolescents, par exemple en Afrique, mais se dilue dans la conception moins drastique du passage de la sphère maternelle à celle des hommes adultes.)

Or l'accent mis sur la pureté est en contradiction avec l'efficacité magique que l'on poursuit, celle-ci étant traditionnellement liée aux idées d'impureté et de danger. Pour s'affirmer, en concurrence avec la magie violatrice qu'ils considèrent être d'appartenance féminine, les hommes devraient pouvoir se targuer de posséder une efficacité magique égale, sinon supérieure, à celle liée à l'impureté féminine, alors que par définition celle-ci doit leur échapper. D'où les tentatives de valoriser magiquement le sang masculin, le sperme, la couleur blanche, les symboles phalliques, en une magie qui relève plus de la purification que de l'impureté ; et les sentiments d'incertitude, d'ambiguïté, d'insécurité et de culpabilité, révélés par l'attitude de défense agressive et d'antagonisme gratuit adoptée par les hommes envers leurs compagnes, dans le domaine de l'activité rituelle.

Remarquons que dans l'évolution que nous venons de décrire, et dont les témoignages viennent d'Australie, la violation de tabou ne semble pas occuper une grande place. Elle ne peut se produire, en effet, tant que le tabou du sang, qui fonde la réglementation sociale de l'ordre primitif, est encore indispensable à la survie du groupe primitif. La violation inspire alors une terreur trop grande. En parlant des Arapesh de la Nouvelle-Guinée, Margaret Mead écrit : « Le sang menstruel ne peut être utilisé (dans la magie) parce que le sorcier lui-même en aurait peur ; autrement il serait un matériel approprié » (1940, p. 349). En réalité, on constate l'emploi magique du sang menstruel chez les Arapesh, et on trouve des violations de tabou en Australie, où nous avons même noté la présence de *tricksters* ; mais, loin de connaître l'épanouissement dont nous avons vu tant d'exemples en Amérique indienne et en Afrique, dans les zones primitives de l'Océanie ces violations restent rares et timides.

L'imitation des caractéristiques sanglantes féminines, dans les formes que nous avons décrites, pourrait donc être considérée comme une tentative de s'attribuer les pouvoirs magiques des femmes, sans pour autant heurter de front le tabou qui défend le contact avec le sang féminin. Bien que le sang masculin représente « le sang de ces Wawalak », il n'inspire pas l'horreur qu'inspirent les menstrues, d'autant plus qu'il est tiré volontairement, comme

lors d'un rachat. Ainsi les hommes peuvent rivaliser avec les femmes, s'imaginant s'approprier leurs prérogatives et finalement valorisent leur masculinité, sans avoir à passer par la « porte étroite » de la violation de tabou. Il est concevable que dans les conditions d'arrièrément prolongé, d'enlisement et de stagnation, qui sont celles des Australiens, la démarche des hommes sur le terrain magique se dessine et s'achève de cette manière involuée, abortive, laissant peut-être plus de place au cérémonial totémique.

Par contre, dans les sociétés qui ont progressé vers l'agriculture et l'élevage, la violation de tabou s'épanouit en de grandes cérémonies et donne lieu à une mythologie complexe, comme en Amérique indienne, ou devient le secret magique des artisans, par exemple des forgerons, et la fonction essentielle des souverains, ainsi qu'on le voit en Afrique. Les cultes, qu'ils soient dynastiques, accomplis par des associations, par des spécialistes de la magie ou des individus à la recherche du succès personnel, ont généralement la violation pour pivot. Cependant, dans la mesure où elles changent, ces sociétés évoluent vers un régime patriarcal qui sera inévitablement accompagné par le refoulement de l'impureté associée aux femmes, et par la valorisation magique, puis religieuse, de la pureté masculine, sans que les rites, les cultes et les conceptions nés de la magie de l'impur ne disparaissent pour autant.

La question que nous devons poser à ce point est celle de savoir comment, dans les sociétés qui évoluent, on passe de la magie violatrice, qui a fini parfois par être institutionnalisée, à sa négation, la valorisation magique de la pureté.

La réponse est déjà implicite dans la somme des connaissances livrées par l'étude du phénomène de la violation. Le complexe rituel de la violation inclut la pureté comme exigence de sécurité pour le violateur. La pureté est donc déjà là, ombre de l'impureté, mais prête à venir à la lumière. Alors qu'en un premier temps elle accompagne la violation en tant que condition protectrice, en un second moment elle va la recouvrir de manière à masquer sa fonction essentielle, la saisie de l'impureté, et finalement va la nier, la rejeter aux enfers et s'installer à sa place.

Tous les éléments étant produits par l'apparente « logique » de la violation et passant insensiblement au premier plan – lorsqu'une modification dans les conditions sociales entraînera un changement d'optique, soudain, comme si on avait chaussé des lunettes sélectives, là où l'on ne voyait que l'*impureté* on n'apercevra plus que la pureté. Le complexe rituel se retourne, et ce qui en était jusque-là la doublure se présente maintenant comme sa face apparente.

Un exemple fera mieux comprendre comment pourrait s'opérer ce retournement.

Considérons les divers traits qui caractérisent le personnage du *Hogon*, chef et prêtre dogon. Le jour de son intronisation est un jour de deuil, accompagné de cérémonies funéraires, « comme s'il était mort ». Désormais on ne

pourra plus lui adresser la parole que pour le saluer de manière rituelle (Paulme, 1940 *a*, p. 202). Personne ne doit plus prononcer son nom (Desplagnes, 1907, p. 329). Une petite fille est chargée de préparer sa nourriture, et en aucun cas une fille déjà grande, car les rapports sexuels que celle-ci entretient au-dehors pollueraient la nourriture destinée au *Hogon*, qui mange et boit solitaire. Personne ne doit toucher à laalebasse où il prend son mil.

Ce mil est récolté dans un champ spécial, le champ du *Hogon*, qui est le premier à être fumé et ensemencé. « Des semailles à la récolte, aucune influence extérieure ne devra altérer la pureté du grain, destiné à la nourriture, parmi les vivants, du seul *Hogon* ; aussi, durant ce temps, les gens de caste, forgerons et cordonniers, ne pourront-ils plus traverser le champ. » De même qu'aux gens castés, mais en tout temps, il est défendu aux femmes en règles de pénétrer dans ce champ ou de s'approcher de la maison du *Hogon*. L'interdit qui le sépare des hommes castés se manifeste aussi en cela que la lanière en cuir rouge qui lui sera passée au cou lors de son intronisation ne peut être tressée par un cordonnier. « En principe, seul un homme appartenant à la caste des cordonniers peut travailler le cuir ; mais le *Hogon* ne saurait porter un objet qu'auraient touché les mains d'un homme casté, forgeron ou cordonnier » (Paulme, 1940 *a*, pp. 213-215, 265, 206). C'est pourtant le forgeron qui, selon Arnaud, a seul le droit, à l'enterrement d'un *Hogon*, de porter le corps au tombeau (Arnaud, d'après un rapport de Marzin, 1921, p. 268).

Le *Hogon* ne doit pas toucher le sol « ... quand il se déplace (il) est porté à dos d'homme... s'il avait touché la terre, tout le mil serait devenu rouge et sec. Il aurait roussi la terre » (Griaule, 1948, p. 145). Son contact est interdit : « Personne ne peut le toucher... il est impossible de lui porter secours s'il tombe et se blesse » (Paulme, 1940 *a*, p. 202). La référence à l'éventualité qu'il se blesse évoque la crainte que son sang ne soit versé. Et en effet, les indications de la « non-violence » et de ses prérogatives sont présentes. La maison du *Hogon* (où se trouvent les *gris gris*) est considérée comme sacrée : si un criminel poursuivi parvient à s'y réfugier, nul n'a le droit de l'inquiéter (Arnaud, d'après Marzin, p. 306). À la vue de la canne du *Hogon*, comme à celle de sa personne, tout bruit doit cesser, le calme revient, l'ordre un moment troublé règne à nouveau ; lorsque deux hommes se querellent dans le pays, il n'a pour arrêter à l'instant la dispute qu'à envoyer déposer un de ces bâtons à la porte des intéressés : la querelle s'arrête à l'instant (Paulme, 1940 *a*, p. 204).

La raison pour laquelle le *Hogon* est entouré de tous ces interdits nous est bien connue : comme les autres chefs et rois de même type, il viole les tabous. Nous avons déjà constaté qu'il est considéré comme incestueux, du moins sur le plan symbolique; mais dans son cas, s'agissant toujours d'un homme très âgé, la violation qui vient au premier plan est le sacrifice qu'il a charge d'accomplir au moment des semailles. Paulme parle du sacrifice d'un âne, mais Arnaud, qui visita la région vers 1920, dit que le *Hogon* ordonnait au moins une fois l'an, avant les semailles, la capture et le sacrifice devant lui d'une victime humaine surprise dans la brousse. Généralement on enlève soit un homme, soit une femme, soit un enfant, ou encore on achète à une femme son enfant ([Voir la note 16](#)).

Après leurs délibérations secrètes, et s'étant assurés d'une victime, les vieillards se réunissent dans la case du *Hogon*. « Celui-ci égorge la victime, que les assistants tiennent par les bras et par les jambes de façon que le sang arrose l'autel... sur lequel se font les sacrifices. Puis la victime est coupée en morceaux ; sa chair est mélangée à de la chair de chien ou de mouton ; on fait cuire ces viandes et on les place dans un grand vase de bois. Le *Hogon* s'en approche le premier ; en tournant le dos au vase, il y plonge la main, saisit un morceau au hasard et, sans le regarder, le porte à la bouche et le mange ; chacun des assistants s'approche du vase et, à son tour, fait comme le *Hogon* » (Arnaud, 1921, pp. 251-252).

L'autel qui reçoit le sacrifice est celui du Lébé, et le Lébé est le premier ancêtre, auquel se réfère la mythologie dogon, qui mourut sous forme humaine, alors qu'auparavant ils étaient immortels. Il se transforma en serpent. C'est à lui que le *Hogon*, gardien de son culte, offre ce sacrifice au nom de tous, « en invoquant l'ancêtre qui le premier mourut, mais ressuscita, comme les plantes meurent chaque année pour renaître au début de l'hivernage, avec les premières pluies » (Paulme, 1940 a, p. 200).

Or le serpent Lébé, avatar du grand ancêtre, continue à venir chaque nuit rendre visite au *Hogon*, qui est son descendant en ligne masculine. Le *Hogon* ne se lave jamais, le reptile le lèche sur tout le corps. Ainsi, écrit Griaule,...il lui donne la force de vivre pour un jour... Il est chargé de la somme de vie nécessaire aux humains et au territoire.

» Car dans la salive du Lébé réside la force de l'humidité, la buée sonore que toute bouche expectore. Pour tout un jour, le vieillard est enduit de parole...

» La salive est de la force vitale. Cette force s'en va si l'interdit est rompu et le *Hogon* meurt » (Griaule, 1948, pp. 142-144).

Paulme dit qu'à l'aube le serpent regagne son séjour souterrain chez les génies Yéban en se glissant par une faille entre deux rochers ; mais Griaule présente une autre version : le serpent Lébé, quand il se rend chez le *Hogon*, « *sort*, le soir de la caverne dite « des femmes réglées »... Il est, entre autres, le protecteur des placentas... ([Voir la note 17](#)).

Le tableau de la violation d'interdit est donc complet. La violation commise par le *Hogon*, caractérisée non seulement par le meurtre, mais par l'attitude rituelle qui l'accompagne – tourner le dos à l'autel, ne pas regarder le vase, saisir un morceau de viande au hasard –, a le but d'assurer la fertilité des champs et la venue de la pluie. Et la force que le serpent donne au *Hogon* en le léchant ne peut être que celle qu'il prend dans son lieu de séjour, la caverne des femmes réglées, la même force censée émaner des placentas qu'il protège. Cette imagerie symbolique vient confirmer le caractère d'extrême impureté du *Hogon* et du culte auquel il préside (cf. la relation entre *Hogon* et jumeaux, n. 24, chap. IV).

Il suffira pourtant d'un changement d'optique, dû soit à des causes extérieures, soit simplement à l'oubli et à la réinterprétation du rituel, pour que

celui-ci apparaisse comme l'exemple d'un culte de pureté. La pureté du *Hogon* acquerra une valeur en soi ; le caractère viril du culte de l'ancêtre, entretenu par le patriarche qui en descend en ligne masculine, retiendra seul l'attention. Et le serpent – encore apparenté par Ogotemmelé aux femmes réglées à cause de la fixation sur le sang féminin, qui porte à voir dans le symbole universel du phallus le responsable de la menstruation – perdra cette connotation impure en faveur du symbolisme viril qui est fondamentalement le sien. Sa bave ne sera plus entachée du moindre soupçon d'impureté : elle sera, au contraire, antagoniste de l'impur, étant, comme chez les Australiens de l'Arnhem Land, assimilée au sperme. On a vu que, pour ceux-ci, un même terme, *ngal*, indique la bave des reptiles et le sperme et aussi la peinture blanche, trois éléments ayant valeur purificatoire. La « caverne des femmes réglées » est absente du compte rendu de Paulme, et le sacrifice humain s'est transformé en sacrifice animal. Des modifications en apparence peu importantes, ou l'abandon progressif des anciennes coutumes, effacent du tableau sa signification essentielle, la saisie magique de l'impureté. Il prend alors une coloration opposée. Mais ce qui permet de renverser ainsi la vision de l'ensemble rituel, est la présence des interdits de pureté qui accompagnent la violation. Ils constituent l'axe permettant d'opérer le retournement. La pureté obligatoire du briseur de tabou, imposée afin qu'il ne mette pas en danger les autres et soi-même, devient la pureté immaculée de l'officiant d'un culte viril, que la moindre souillure risquerait de ternir.

Dans l'évolution successive, qui aboutit à des formes religieuses proprement dites, la nature violatrice de personnages semblables au prêtre des Dogon sera tout à fait recouverte par leur pureté. Mais l'ensemble des phénomènes d'où cette nouvelle figure, rayonnante de pureté, est issue, ne sera pas effacé d'un coup d'éponge. La violation d'interdit, la nature de la pureté qui était imposée par elle, l'incompréhension de ces faits et les contradictions qui pullulaient – tout cela formera un sédiment qui ne restera pas inerte, mais continuera de fermenter, dans les consciences individuelles ou dans l'inconscient collectif, donnant au nouvel *Hogon* un arrière-plan de mystère, et à la pureté qui le distingue un caractère d'arcane et une densité propre, qu'elle ne possédait pas auparavant, quand elle n'était que manque (d'impureté) et mesure pratique de protection. Pureté qui confère, au successeur du violateur d'interdit, le semblant d'une vocation, d'une finalité particulière ou d'une grâce spéciale, alors qu'en fait elle n'est plus qu'une dépouille vidée de sa fonction première, abusivement valorisée par l'orgueil, ou la frustration, des mâles.

La violation en elle-même, avec l'ensemble de pratiques magiques qui l'entourent, finit par être répudiée, tant pour son origine féminine que pour son caractère subversif. Ni les sociétés de classe, ni les religions historiques ne peuvent s'en accommoder. Elle ne disparaîtra toutefois pas, mais survivra dans les pratiques de sorcellerie et de magie à rebours, dans le carnaval et les fêtes des fous, dans les hérésies et les rites des sociétés secrètes, formant le réservoir dans lequel seront puisées, tout au long de l'histoire, les notions de péché, de blasphème, de sacrilège et de satanisme.

Nous avons vu, au cours de cette évolution, l'impureté et la pureté décrire des paraboles inverses. Ayant consacré tant de pages à l'*impureté*, il ne sera pas inutile de revenir sur la « carrière » de la *pureté*. Comme nous le savons, cette carrière part de rien.

Tant que les comportements sont dominés par les idées issues du tabou du sang, la « pureté » n'est que l'opposé de la souillure, l'état duquel toute trace de danger sanglant est absente, ou a été effacée. Est pur ce qui n'est pas devenu impur, ou ce qui a été « purifié ». Pour des raisons qui ont été maintes fois examinées au cours de la présente étude, ceux qui vont affronter des dangers de sang, notamment les dangers impliqués par la violation, doivent se maintenir en état de pureté. Or, cette pureté, recherchée comme une forme d'hygiène, une protection, une mesure défensive, d'où prend-elle, pour devenir une force magique, la valeur d'efficacité qui dans la magie de l'impureté provient, comme nous le savons, de la mise en action d'un élément dangereux ?

Il serait trop facile de répondre que la valeur magique de la pureté provient de sa vertu sécurisante. Cela est peut-être en partie vrai, mais nous savons qu'elle paraît acquérir une efficacité magique *per se*, bien que plus faible que celle attribuée à l'impureté. Calquée sur son contraire, elle finira par changer de signe, passant du négatif au positif, de sorte qu'à sa signification d'absence d'impureté viendra s'ajouter la notion d'une efficacité qui lui serait propre.

Cette double fonction se note, par exemple, dans une observation de Deacon, écrivant qu'à Malekula (Nouvelles Hébrides) un magicien se préparant à accomplir un acte magique doit se soumettre à des observances rigoureuses, « en partie pour sa propre protection et en partie pour assurer la puissance de sa magie ». Il est tenu d'éviter tout contact avec les femmes, et doit respecter des tabous alimentaires et sur la consommation de l'eau qui répondent au même souci de le protéger de l'influence féminine. L'auteur note que « l'attitude générale à l'égard de ces abstentions semble être dictée par la considération qu'elles sont observées dans le but de rendre les rites magiques efficaces. Mais on dit aussi, ajoute-t-il, que si les tabous n'étaient pas observés, l'acte magique frapperait l'exécutant au lieu de la victime désignée... » (1934, pp. 684-686). Selon Deacon, ces deux motivations de la pureté auraient des localisations différentes : alors qu'à Lambumbu un sorcier respecte les tabous pour sa propre sécurité, à Seniang ce respect a principalement pour objet de donner du pouvoir à l'acte magique. À côté de la vieille conception de la pureté protectrice qu'un sorcier est tenu d'observer, justement à cause des actes dangereusement impurs qu'il accomplit, nous voyons poindre la notion d'une pureté possédant une efficacité propre, bien qu'à Malekula elle semble être considérée plus comme un adjuvant de l'acte magique que comme un principe actif en soi. Nous sommes peut-être sur le chemin de l'oubli de l'acte de transgression magique et du dispositif protecteur, de pureté, qui l'accompagne. L'efficacité paraît maintenant assurée par la pureté de l'exécutant, et cela accélère le processus d'oubli ou de refoulement de son origine impure. La pureté sera de plus en plus valorisée. Dans la poésie épique de l'Inde, par exemple, l'ascétisme, même pratiqué par des êtres démoniaques, est un moyen magique de s'assurer la supériorité sur les dieux et l'invincibilité (cf. Briffault, 1952, III, pp. 358-359). La pureté est, dans ce cas, instrumentalisée à des fins magiques, tout comme l'était l'impureté.

Par ce processus d'oubli et de substitution, donc, la pureté, qui n'avait, jusqu'à ce changement de signe, signifié qu'un état exempt de danger, trouve un semblant d'efficacité magique, rivalisant en quelque sorte avec l'impureté. Nous savons que l'efficacité magique de l'impureté est déterminée par le danger qu'elle représente, alors que la pureté, qui s'identifie à l'absence de danger, ne contient aucun mécanisme caché, aucun ressort intérieur pouvant la douer d'efficacité. L'efficacité qu'on lui prête n'est qu'un reflet de la magie de l'impureté, Elle ne doit sa relative vitalité qu'au fait qu'elle prend la suite, en en modifiant le signe, d'une tradition de *pureté* qui, comme nous le savons, était déjà existante dans les sociétés tribales et s'imbriquait dans les conduites imposées par le tabou du sang et par la violation de celui-ci. La pureté « vole » son efficacité à l'impureté, qu'elle jette au rebut, s'affirmant en tant qu'antithèse non seulement de la magie impure, mais de l'impureté représentée par l'élément féminin.

Le « sacré de pureté », exclusivement masculin, lié aux symboles mâles de la droite, de la couleur blanche et des objets phalliques, donnera une valeur positive, une efficacité *per se*, aux vieilles coutumes de jeûne, d'abstinence sexuelle, d'éloignement des femmes qui, autrefois, n'avaient que le but de protéger les hommes contre les dangers émanant d'elles, et évoluera dans deux directions différentes : vers l'ascétisme et la valorisation de la chasteté, ou vers les cultes phalliques, avec l'exaltation de la virilité et des pouvoirs générateurs.

Dans l'un comme l'autre de ces aspects, la magie de « pureté » est adaptée aux exigences du nouvel état social, état patriarcal, où déjà s'amorce l'évolution en classes, état qui impose la soumission des femmes, l'exaltation de la paternité, des cultes religieux rigides, des vertus guerrières. Dans ces sociétés où apparaissent, avec la propriété privée, une aristocratie ascendante, des potentats despotiques, l'esclavage et l'exploitation – l'expression d'insubordination et de subversion qu'est la violation de tabou n'est plus tolérée. L'acte insurrectionnel est condamné, et s'enfoncera dans la clandestinité des sectes et des sociétés secrètes, alors que la « pureté » virile, solaire, apollinienne, s'identifie à l'ordre social, sacralisant le tabou dont il est issu.

Avant l'étape barbare qui précède la société de classe, dans la perspective de l'antagonisme des sexes, réel ou imaginaire, que nous avons décrit, la « magie de pureté » semble représenter une riposte masculine à la magie de l'impureté, considérée comme d'appartenance féminine. Elle serait une sorte de contre-magie propre aux hommes, qu'ils opposeraient à celle qu'ils attribuent à l'autre sexe. À la différence du *mana*, dont l'analyse a mis en évidence le contenu dynamique qui en justifie l'efficacité, la « magie de la pureté » ne contient aucun dynamisme interne, et par définition n'est aucunement dangereuse, ni ambivalente, ni contradictoire. Comme nous l'avons vu, elle n'est douée d'un semblant d'efficacité que par la contagion de ce qu'elle vient nier, et est donc loin de représenter, sur le plan du « pur », ce que le *mana* représente sur le plan de « l'impur ». Les opposer l'une à l'autre, comme le fait Durkheim opposant le « sacré pur » au « sacré impur », c'est établir une fausse antinomie, car ces deux expressions de signe contraire ne sont pas de valeur égale et ont une origine fort différente ([Voir la note 18](#)).

Alors que le *mana*, résultant de processus psychiques inconscients, est un phénomène naturel, doué de force propre, la pureté magique n'est que l'expression symbolique d'un processus qui s'est produit dans la vie sociale. État contraire et complémentaire à la magie de l'*impureté*, elle reçoit de celle-ci un reflet d'efficacité qui lui permet de se poser en tant que son antithèse, et à long terme d'en triompher, non certes par une force qui lui serait propre, mais grâce à l'évolution de la société vers les institutions patriarcales et de classe. Valorisée en un premier temps en tant que condition de sécurité par la magie de l'*impureté* créatrice de *mana*, la pureté en est venue, à la faveur de l'évolution historique, à tenter de se substituer au *mana* et de lui ravir son rôle opératoire, se confondant à lui sans cesser de le nier. L'imbrication de ces deux éléments antinomiques était d'autant plus naturelle que la *pureté*, bien qu'elle fût autre, avait toujours côtoyé ou entouré la magie de l'*impureté*. Leur intégration – ajoutant la nouvelle contradiction qu'elle produit et le mystère qu'elle dégage à la charge d'*impureté*, d'efficacité, de danger, d'ambivalence et de contradictions du *mana*, refoulé mais d'autant plus prégnant – a pour résultante le *sacré*, qui peut être comparé à une molécule dans laquelle deux éléments opposés trouvent une coexistence contradictoire.

En d'autres termes, le *mana* qui, comme l'affirme Durkheim, est « la souche de toute religiosité » (1960, p. 285), s'est modifié au cours du cheminement qui va de la préhistoire à l'histoire. Quand il arrive aux religions historiques, dont il constituera l'élément essentiel, il n'est plus tout à fait le même *mana* que nous avons vu à l'œuvre dans les sociétés de Peaux-Rouges, par exemple ; car il y arrive chargé d'un coefficient de pureté qu'il n'avait pas à l'origine, qu'il a acquis au cours de l'évolution du monde tribal, et qui en contredit la nature impure. Ainsi s'éclaircit cette intrication du « sacré pur » et du « sacré impur », qui a constitué une des difficultés majeures de la compréhension du *sacré*. Seule l'analyse ayant défini les rapports de l'*impureté* et de la pureté au sein de la magie était à même de délier le nœud qu'elles forment au seuil des religions.

En guise d'illustration de la thèse que nous venons d'exposer, il n'est sans intérêt de comparer l'analyse ethnologique du sacré à l'analyse linguistique à laquelle procède Benveniste dans son *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. Tout en tenant compte, bien entendu, de l'écart séparant la Rome étatique des sociétés que nous étudions.

Deux termes, en latin, *sacer* et *sanctus*, correspondent, en gros, aux termes de *mana* et de *tabou*. Benveniste écrit : « *Sacer* enferme la représentation qui est pour nous la plus précise et spécifique du « sacré ». C'est en latin... qu'on découvre le caractère ambivalent du « sacré » : consacré aux dieux et chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur. Cette double valeur est propre à *sacer* : elle contribue à distinguer *sacer* et *sanctus*... » Il cite la définition de Festus : « Celui qui est *sacer* porte une véritable souillure qui le met hors de la société des hommes ; on doit fuir son contact. Si on le tue, on n'est pas pour cela homicide. »

Est *sanctum*, par contre, ce qui est défendu et protégé de l'atteinte des hommes... ce qui est établi, affermi par une *sanctio*, une sanction, comme les *leges sanctae*. On disait – « Qui legem violavit *sacer esto*. » – « Que celui qui a violé la loi soit sacré »

(Benveniste, 1969, II pp. 188, 190). Notons l'identification de l'état résultant de la violation de la loi, à l'état de celui est *sacer*.

Le mécanisme est donc le même à Rome qu'en Afrique noire : celui qui a violé le tabou acquiert du *mana*, celui qui a violé le *sanctum* acquiert le qualificatif de *sacer*. « On dirait que le *sanctum* est ce qui se trouve à la périphérie du *sacer*, qui sert à l'isoler de tout contact. Cette différenciation s'obtient peu à peu, à mesure que la valeur ancienne du sacré se transfère à sa sanction. Ce n'est plus une définition du caractère négatif mais une notion positive : devient *sanctus* celui qui se trouve investi de la faveur divine... Ainsi s'opère peu à peu le glissement qui fait de *sanctus* l'équivalent de *venerandus* » (Benveniste, 1969, II, p. 191 sq).

Au terme d'une analyse qui a le mérite de considérer des processus – de transfert, d'instillation de la valeur ancienne d'un concept dans un autre, de glissement, de renversement du négatif au positif – il se retrouve un résultat non dissemblable de celui auquel on parvient par la voie ethnologique. Le *sanctus* équivalent de *venerandus* semble, comme le « sacré » tel que nous l'avons défini, contenir quelque chose en plus de ce que contiennent le *sacer* et le *mana*. En plus de la valorisation de l'impureté, il contiendrait quelque chose d'autre qui est, pour nous, la valorisation contradictoire de la pureté, et pour le linguiste ce qu'il aperçoit sous le terme de *venerandus* et qui serait peut-être définissable par « ce qui peut être vénéré sans ambivalence » ([Voir la note 19](#)).

Notons que les processus auxquels fait allusion Benveniste pour suggérer l'évolution du *sanctum* n'ont rien de mystérieux, donc rien de religieux. À ses yeux, cependant, le mystère demeure dans le terme *sacer* : « Par lui-même, *sacer* a une valeur propre, mystérieuse ». L'analyse du *mana* ayant dissipé le mystère du *sacer*, le noyau d'inconnaissable du concept est dissous.

Dans son ouvrage sur le *Sacré*, au début du chapitre intitulé « La catégorie du sacré dans son apparition historique », le théologien allemand R. Otto écrit : « Il faut admettre qu'au début de l'évolution qui constitue l'histoire des religions, il existe certaines choses étranges qui la précèdent comme un parvis et qui, plus tard, exercent encore une profonde impression sur elle. » Ces choses, dit-il, « ne sont pas toutes issues du numineux ; elles ont eu au contraire, peut-être toutes, un état préliminaire dans lequel elles n'étaient que des créations purement naturelles de l'imagination naïve des temps préhistoriques. Mais celles-ci reçoivent une trame nettement spécifique, et ce n'est que grâce à cette trame qu'elles deviennent le parvis de l'histoire des religions, prennent une forme précise et acquièrent ce pouvoir prodigieux qu'elles exercent sur les âmes et que l'histoire atteste de toutes parts » (1969, pp. 166-167).

De l'analyse de ces éléments résultera la conclusion tranquillisante (déjà implicite dans le point de départ) que « non seulement on ne peut expliquer par eux la religion et sa possibilité, » mais que, « bien au contraire, ils ne sont eux-mêmes possibles et explicables que grâce à un élément religieux fondamental, au sentiment du numineux ». Or, ce dernier « est un élément psychique primaire qu'il faut comprendre dans sa particularité et sa pureté et qui ne peut être 'expliqué' par d'autres éléments » (p. 174).

L'analyse de Otto commence par la magie, premier élément de la série ([Voir la note 20](#)). La magie n'est à ses yeux qu'un effort imitatif, à l'image du

résultat qu'on désire obtenir et qu'on croit favoriser par un ensemble de simulacres. Magie « sympathique » donc, et qu'à juste raison l'auteur considère comme « naturelle ». Ces procédés, écrit-il, tant qu'ils ne sont pas autres, « ne sont pas magiques au sens propre du mot. Il faut qu'un élément nouveau et d'un genre différent s'y insère : c'est celui qu'on appelle généralement ' action surnaturelle ' » (p. 167). Mais la notion de surnaturel étant étrangère, comme celle de nature, à la pensée primitive, Otto se demande quelle est la *qualité* des forces produisant l'effet magique. Cette qualité, répond-il, ne peut être désignée que par le sentiment de *l'inquiétant*, « dont le contenu particulier, qu'aucun concept ne peut définir, ne peut être caractérisé que par la réaction qu'il provoque en nous et que nous avons désignée par le terme *d'horreur*. La magie implique une force *inquiétante* et une force qui procède d'un objet *inquiétant* » (p. 168).

Alors qu'en bon théologien Otto tente de ramener la force magique à l'origine irrationnelle que serait « le sentiment de *l'inquiétant* », ce qui résulte de son effort est une description pertinente de la magie violatrice. En effet c'est bien de la violation magique des interdits que procède « l'élément nouveau et d'un genre différent », lequel, venant s'insérer dans la magie imitative, donne à la force magique sa qualité *surnaturelle* et, de plus, *inquiétante*. Car si la force magique issue de la violation n'a évidemment en soi rien de surnaturel, elle apparaît comme *surnaturelle* (avant même que le concept de nature ne soit proprement formé) à ceux qui l'ont créée mais ne la reconnaissent plus, et c'est en tant que *surnaturelle* qu'elle sera considérée, à plus forte raison, quand elle passera de la magie à la religion sous la forme du *sacré*. Quant à son caractère *inquiétant*, nous n'avons pas à nous en inquiéter, puisque dans notre contexte il va de soi.

Le *mana* apparaît comme *surnaturel* pour deux raisons : 1) parce qu'il est œuvre de l'inconscient et l'on ne peut donc en retracer consciemment l'origine ; et 2) parce qu'il prend naissance dans un au-delà qui est l'au-delà des interdits. C'est pourquoi il apparaît, selon le terme de Otto, comme le « tout autre » : comme « ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors du domaine des choses habituelles, comprises, bien connues et partant familières »... comme « ce qui s'oppose à cet ordre de choses... » (p. 46). Ce « tout autre », continue l'auteur, « s'oppose non seulement à ce qui est habituel et bien connu, c'est-à-dire en dernière analyse à la « nature » en général ; il ne passe pas seulement dans le domaine du ' surnaturel ', il finit par s'opposer ' au monde ' lui-même et s'élève à la hauteur du ' transcendant ' » (p. 49). Le ' tout autre ', en vérité, n'est pas en dehors de la *nature* et opposé à elle, comme le croit Otto, mais en dehors de la *société* et opposé à elle. Ce qui est en dehors de la société, au-delà d'elle, apparaît inévitablement comme la chose « autre », « anormale » entre toutes ([Voir la note 21](#)).

Ainsi, venant d'un au-delà créé par l'homme, se manifestant en tant que force mystérieusement efficace, le *mana* est plus qu'un phénomène transcendant, il est la *transcendance* même.

Puisque la transcendance du *mana*, et à plus forte raison du *sacré*, apparaît comme allant de soi, comme étant aussi naturelle qu'inévitable, c'est sur une

explication rationnelle, exhaustive, du *sacré* que débouche finalement l'étude de la violation de tabou, la difficulté majeure du problème ayant été résolue par la démonstration de l'élément *pureté* coexistant avec le *mana* intrinsèquement impur.

Soulignons que la coexistence, dans le *sacré*, du pur et de l'impur ne saurait être confondue, sous le terme généralisé d'ambivalence, avec la coexistence du bienfaisant et du malfaisant, ainsi qu'on le fait trop souvent. L'ambivalence, au sens précis de coexistence du bienfaisant et du malfaisant que nous avons réservé à ce mot, est un attribut spécifique de l'impureté, instrumentalisée à de fins magiques par la *surdétermination* ; alors que la pureté a une histoire liée à l'antagonisme réel ou imaginaire des sexes. Les deux antinomies – pur/impur et bienfaisant/malfaisant – sont donc différentes d'origine et de nature et doivent rester distinctes.

Impur, dangereux, efficace, ambivalent, pur (le pur étant ce qui le distingue du *mana*), tels sont les caractères, en apparence inconciliables, du *sacré* tel qu'on le trouve aux premières phases des religions historiques. « *Sacer*, écrit Briffault, signifiait également sacré et souillé, vénérable et maudit, trop pur pour être approché et polluant. De ces deux sens opposés, le sens 'mauvais', le sens de impur et de polluant, était largement prévalent dans l'usage ancien de ce mot » (II, p. 360, *ibid.*, et n. 1, ses sources). Pour Robertson Smith, « il est impossible de séparer la doctrine sémitique du sacré et du souillé du système du tabou » (1894, p. 452). De telles formulations, qui se rencontrent fréquemment, sont au fond simplificatrices, car elles se limitent à souligner l'aspect le plus choquant et incongru du *sacré*, sa collusion avec l'impureté, tout en le considérant comme un donné. L'analyse ethnologique, par contre, a la possibilité de décomposer le concept du *sacré* pour en reconnaître les éléments constitutants, les expliquer un à un, et rendre compte de leur imbrication. Vu du côté de l'ethnologie, hors du rayon doré que projettent sur lui les religions historiques, le concept apparaît comme produit par une élaboration mentale des groupes humains, répondant à leur besoin et à leur désir de mieux vivre, qui a eu lieu avant la division du corps social en classes et l'institution des religions. Les peuples qui ont produit le *mana* puis, « l'enrichissant » de l'élément *pureté*, en ont fait le *sacré*, n'avaient pas, comme ils n'ont pas aujourd'hui, de religions. Leurs croyances magiques s'expliquent rationnellement. Ils sont, cependant, les fondateurs involontaires des religions, car sans l'apport spécifique qu'ils ont fourni, ces dernières ne seraient pas ce qu'elles sont.

Après tant de siècles de règne des diverses religions, le concept de *sacré* participe de si solennelles pompes liturgiques, d'une glorification universelle qui a joué du concours de tous les arts et du consensus de tant d'autorités morales et spirituelles, qu'il est difficile de le ramener à son état premier, à l'état sauvage. C'est cependant au prix de cette dénudation que, retrouvant sa vérité historique dans le contexte social où il a été engendré, il révèle sa complexité. De plus, l'analyse qui part du tabou – fait universel qui marque toutes les sociétés sans classes, sans parler de ses prolongements ultérieurs – et qui aboutit, à travers l'étude de sa violation, à élucider la notion du *mana* et par suite du *sacré*, permet aussi d'éclairer les aspects généraux qui l'entourent, tels que *l'inquiétant*, le *sinistre*, le *mystérieux*, le « *tremendum* », le

« *fascinans* », etc., qui ont été souvent pris pour ses éléments constitutifs (p. ex. par Otto), alors qu'ils sont, avec le sens de culpabilité et de péché, autant d'attributs de la violation d'interdits. Car c'est la violation d'interdits qui est la matrice des religions, et ce n'est pas par hasard que celles-ci placent des mythes de violateurs à la genèse de l'humanité.

Quand l'histoire des origines religieuses nous ramène ainsi au ras du sol, et leur mystère se dissipe, la réalité qui se découvre n'est pas moins mystérieuse et troublante que les fantasmagories dont elles peuplent le ciel. Car on se trouve en présence d'une tragédie historique que ses origines inconscientes et sa nature asociale ont entouré de mystère et de culpabilité, qui est source permanente de problèmes et de conflits de tous ordres, d'une angoisse sans fin à cause de la perte de vies innocentes qu'elle exige, et des actes choquants et dangereux qu'elle impose. En tant que résidu de telles expériences, vécues par un grand nombre d'individus le long des millénaires, le sacré « parle » à l'inconscient collectif mais, restant un mystère pour l'entendement, engendre à son tour de nouveaux fantasmes.

Le trajet qui de la crainte du sang passe par le chemin tortueux de la violation de tabou, fonde le pouvoir transcendant du *mana*, essence même du sacré : moment initial, où la pensée humaine se trouve dépossédée de ses propres élaborations, qui reviendront la troubler, la dominer, la menacer et parfois la détruire. À ce moment commence l'évolution qui à travers la magie aboutira à la religion. Dans les premières phases des religions, le sacré conservera toute l'ambivalence du *mana*, présentant même, en tant que caractéristique principale, comme dans le cas du *sacer*, l'aspect maléfique provenant de la malfaisance du sang, qui est à l'origine de tout le processus dont il est issu. Mais cet aspect tendra à s'effacer à mesure que s'accroîtra la lacération du corps social en classes antagonistes : dans des sociétés ainsi divisées, l'ambivalence, l'intrication du pur et de l'impur – représentations ambiguës, propres aux sociétés sans antithèses de classe – devront céder le pas à la séparation tranchée du bien et du mal (v. *supra*, pp. 145, 151) qui constitue l'axe éthique des religions, les différenciant des expressions de la pensée magique.

Ce n'est donc pas seulement sous la pression de la classe dominante ou d'un clergé lui étant acquis, mais par l'effet de processus internes, liés aux représentations collectives d'une époque historique donnée, qu'à l'intérieur du sacré s'opérera une double dissociation : l'impur se séparera du pur, le malfaisant du bienfaisant, et ces éléments négatifs du sacré – l'impur et le malfaisant – retourneront au domaine du mal d'où la *surdétermination* les avait pour un temps arrachés ; alors que les éléments positifs – le pur, le bienfaisant, l'efficace – formeront seuls le contenu du sacré, avec l'élément de danger qui en est inséparable, mais qui s'identifiera à la peur inspirée par les seigneurs de la terre et du ciel. L'efficacité subira également une mutation, parce que le sacré n'agira plus en tant que force autonome, comme le *mana*, mais deviendra l'attribut essentiel de divinités médiatisant le pouvoir réel des maîtres et des rois.

On constate donc que le processus qui conduit à la positivité du sacré est parallèle (et d'ailleurs subordonné) à celui par lequel la classe dominante s'arroge le privilège de la positivité. Il a été vu, au cours de cet ouvrage, que ce qui est honorifique et favorable pour les classes supérieures est dégradant et néfaste pour les classes inférieures, exemples d'ailleurs de peu de poids par rapport à la positivité totale que se confère l'aristocratie qui, bien que façonnée par l'impureté, va considérer impur tout ce qui n'est pas elle.

Face à l'instrumentalisation du transcendant et du sacré aux fins d'un ordre social de classe, l'acte d'insoumission qu'est la violation des interdits ne sera plus toléré ; identifiée au péché capital, elle sera vouée à la damnation. Toutes les forces de l'autorité étatique et religieuse se conjugueront pour en refouler le souvenir, le bannir et le couvrir d'opprobre. Sans doute, dans les sociétés où le sacré marche encore sur terre parmi les hommes, sous les espèces d'êtres impurs – rois, forgerons, jumeaux, magiciens, femmes en règles... – survit la « connaissance inconsciente » du fait que la violation magique des interdits est à l'origine du sacré ; mais la violation étant le sacrilège, le sacré, initialement produit par elle, naît de sa propre négation, donc préexiste à soi-même. Il sera vu comme n'ayant ni de commencement ni de fin, incréé, immuable, éternel, à l'instar des dieux qu'il animera de son souffle.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Chapitre VII

Le sacré

Notes du chapitre VII

[Retour à la table des matières](#)

(Note 1) Firth situe le début de la discussion sur le mana une dizaine d'années avant la parution du livre de Codrington, ce dernier ayant donné un premier aperçu sur le pouvoir magique océanien en 1881. Sa célèbre définition, toujours citée, du mana, avait été rendue publique en 1878 par M. Muller qui, au cours d'une « Hibbert Lecture », cita le passage d'une lettre que Codrington lui avait adressée (Cf. CODRINGTON, 1891). ([Retour à l'appel de note 1](#))

(Note 2) Hubert et Mauss écrivent que le mana est « l'efficacité véritable des choses ». c'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien la mer (1904, p. 111). Efficacité qui avait déjà été mise en évidence par Codrington : « Toute la religion mélanésienne consiste en fait à s'approprier ce mana pour soi-même ou à parvenir à l'employer à son propre bénéfice » (1891, p. 118, n. 1, 119). De même, pour les Iroquois, ce qui est cru avoir été la cause de l'obtention d'un bien, de l'accomplissement d'un but, est « avoir de l'*orenda* », tout comme une personne fortunée est dite « avoir de l'argent » (HEWITT, 1902, p. 38-39). En 1910, Hewitt donnait une définition plus restrictive de l'*orenda* iroquois, le disant « limité dans sa fonction et son efficience et non tout-puissant, localisé et non-omniprésent, et personnifié ou

immanent dans des objets, bien que l'on crût qu'il pouvait être transféré, attiré, acquis, augmenté, supprimé ou persuadé par l'*orenda* de formules rituelles occultes, douées d'une plus grande puissance » (1910, p. 147 sq.) Les auteurs qui se sont penchés plus récemment sur le mana océanien ont souligné qu'il s'agit d'un pouvoir recherché pour son efficacité pratique. Williamson a indiqué que la signification première du terme serait celle d'une efficacité allant au-delà de l'ordinaire (WILLIAMSON, 1937, p. 110). Pour Capell, sa première signification serait de « chance » (1938, pp. 89-96) Hocart met l'accent sur les résultats pratiques du mana, qui détruit l'ennemi, procure de bonnes pêches, de bonnes récoltes et la victoire à la guerre. « Les idées de prospérité et de succès sont essentielles dans toutes les définitions données par les Polynésiens et les Mélanésiens » (1922, p. 140). La conception utilitaire du mana a été notée par de Angulo chez les Achumawi de Californie. Il écrit : « Le pouvoir, le pouvoir, le pouvoir ! C'est là le refrain de la vie quotidienne de ces gens. Sans pouvoir on ne peut rien faire qui sorte de l'ordinaire, avec le pouvoir on peut faire n'importe quoi. Ce pouvoir est la même chose que la chance » (1926, p. 354). ([Retour à l'appel de note 2](#))

(Note 3) Caillois n'a pas commis l'erreur de confondre tabou et sacré. Il écrit « Deux vertiges attirent l'homme... quand lui pèse la sûre et prudente soumission à la règle. Il comprend alors que celle-ci n'est là que comme une barrière, que ce n'est pas elle qui est sacrée, mais ce qu'elle met hors d'atteinte et que connaîtra et possédera seul celui qui l'aura dépassée ou brisée » (1963, p. 70).

La confusion entre mana et tabou est fréquente chez les indigènes. Un auteur écrit par exemple que chez les Maori le nom donné au *mana* de Miru, divinité maléfique, était *tapu* (PERCY-SMITH, 1921, p. 173). « Miru, déesse de l'enfer, est représentée comme régnant sur la maison où ont origine tous les maux affligeant les Maori, la sorcellerie, la mort, les dieux malfaisants. Tout ce mal se faisait d'après les enseignements *tapu* de Miru, et c'est d'elle que provient le pouvoir *tapu* qui tue les hommes » (*ibid.*). « Quand les missionnaires sont venus et ont fait disparaître le *tapu*... quand le *tapu* a été aboli par l'Évangile, le *mana* maori s'est évanoui. Sans cela, il serait encore en action, plus puissant que jamais » (H. BEATTIE, 1921, p. 16). ([Retour à l'appel de note 3](#))

(Note 4) Ces « rites appropriés » au moyen desquels les magiciens dirigeraient la force ambivalente qu'est le *mana* vers les buts désirés, sans en subir les conséquences, reviennent souvent sous la plume des ethnologues, mais ne sont jamais décrits, pour la bonne raison qu'ils n'existent pas. La violation de tabou, quelle que soit la forme rituelle qu'elle revêt, crée le *mana* plus qu'elle ne le dirige ; quant aux rites de protection du magicien, ils consistent dans les mesures de pureté que nous avons indiquées, auxquelles s'ajoute parfois un « rachat sanglant ». L'idée d'un rite séparant la force bénéfique et la force maléfique pour diriger la première vers le but désiré et écarter la seconde de l'opérateur, n'a pas de fondement dans la réalité ethnologique. ([Retour à l'appel de note 4](#))

(Note 5) Chez les Achumawi de Californie, on dit d'une femme qui a ses règles, « par euphémisme », écrit de Angulo, qu'elle est *tinihowi*. Ce terme provient d'un verbe dont la racine *how* signifie « sacré, mystérieux, extraordinaire, surnaturel, puissant ». Sont aussi appelés *tinihowi* des animalcules « gardiens », dans lesquels s'incarne le *mana*. Ils sont considérés comme incompatibles avec les femmes et il est recommandé de ne pas les amener au camp, car autour des habitations il y a toujours des déchets de viande, des saletés qui pourrissent, et les *tinihowi* n'aiment pas ça. Le sang des femmes qui ont leurs règles, surtout, les dégoûte... Ne touche aucune femme ! » Amené au camp, le *tinihowi* se transforme en pouvoir nuisible et peut provoquer la mort (1926, pp. 155, 154, n. 12, 572, n. 18 ; 1928, pp. 561-564). Il est donc ambivalent, comme toute manifestation du pouvoir magique provenant de l'impureté. ([Retour à l'appel de note 5](#))

(Note 6) Les *damagomi* sont, d'après de Angulo, « des *tinihowi* élevés à une puissance supérieure » qui viennent en aide aux chamanes effectuant des guérisons. Ils sont représentés comme assoiffés de sang. L'auteur rapporte la description très frappante, faite par un chamane, des *damagomi* qui se disputent et se battent pour boire le sang tiré du corps de son patient (1928, pp. 561-564). ([Retour à l'appel de note 6](#))

(Note 7) L'interprétation du *mana* ici esquissée permet de procéder à certaines mises au point. Elle montre, par exemple, l'inanité de l'opposition, imaginée par Malinowski, entre *mana* et magie. Pour Malinowski, le *mana* ressort à la sphère non humaine, alors que la magie est propre à l'action de l'homme. Le *mana*, dit-il, est universel, indéfini et diffus, alors que les actes magiques, les rites, sont particuliers, bien déterminés et strictement localisés (1955, pp. 76-77). Or, du moment où le *mana* est identifié au pouvoir magique – ce pouvoir magique que les rites ont précisément la fonction de saisir, ou de renouveler, ou de diriger – l'antinomie disparaît, et il devient compréhensible que, ce pouvoir restant toujours le même, les actes par lesquels on entend le capter et le manipuler varient, l'ampleur des variations correspondant à l'étendue du registre des actes réels ou symboliques de violation ; de même, les objets dans lesquels on localise ce pouvoir, les lieux, temps, occasions dans lesquels on entend l'évoquer, varient avec chaque groupe humain. Un thème identique s'exprime en de modulations diverses. La conception de Malinowski des relations entre magie et *mana* est aussi superficielle et simpliste que le sont ses « explications » des comportements magiques. ([Retour à l'appel de note 7](#))

(Note 8) Ce mythe relevé par Berndt fait entrevoir une sorte de division de travail acceptée de bon cœur par les femmes : à celles-ci les besognes alimentaires et ménagères, aux hommes les tâches de la vie cérémoniale. Un mythe de l'Australie centrale, recueilli par Mountford, dépeint la même situation économique, mais la situation psychologique est inversée. Près de Piltadi vivaient deux frères Serpents avec leurs femmes ; tous les jours les femmes allaient chasser, et tous les soirs elles apportaient leur butin aux hommes, qui

faisaient rarement autre chose qu'accomplir leurs cérémonies. Ennuyées de la paresse masculine, les femmes, après un certain temps, décidèrent de manger toute la nourriture qu'elles auraient capturée, et de laisser les hommes prendre soin d'eux-mêmes. Les serpents résolurent de les punir et finirent par les dévorer (MOUNTFORD, 1950, p. 133). Cf. avec les mythes fuégiens d'après lesquels les femmes, connaissant les secrets magiques, imposaient aux hommes les tâches de la vie quotidienne. S'étant emparés de leurs secrets, les hommes mirent à mort les initiées et renversèrent la situation à leur profit (LOTHROP, 1928, p. 93 sq. Lowig, 1948, p. 54 ; v. aussi B. SPENCER, 1931, pp. 111-112). ([Retour à l'appel de note 8](#))

(Note 9) *Dreaming Business* : manière indigène de désigner le passé mythique des Australiens. ([Retour à l'appel de note 9](#))

(Note 10) À propos de certaines tribus de la Nouvelle-Guinée, Margaret Mead écrit : « Le thème central du culte initiatique... est que les femmes, en vertu de leur capacité de faire des enfants, gardent les secrets de la vie... Le rôle des hommes est incertain, mal défini... l'homme a trouvé une méthode pour se compenser de cette infériorité de base... Derrière le culte se trouve le mythe affirmant que, en quelque manière, tout cela [le comportement rituel] a été volé aux femmes, et que les hommes doivent leur virilité à un vol » (MEAD, 1950, pp. 102-103). Partant d'un point de vue différent du nôtre, Margaret Mead conclut en avançant la thèse d'un *mythe* créé par les hommes sur l'appartenance originaire de la magie aux femmes et sur le « vol » qui leur aurait permis de se l'approprier. D'autre part, notre thèse prend le contre-pied de celle de Briffault, pour lequel les femmes auraient été les fondatrices de la vie rituelle et magique, dont les hommes les auraient dessaisies par la suite. Ayant examiné les traditions de la plupart des aires d'intérêt ethnographique, Briffault est venu à la conclusion que les pratiques culturelles, magiques ou religieuses, ont d'abord appartenu exclusivement au domaine féminin, et que les hommes se les sont appropriées à une époque relativement tardive (1952, II, p. 555). Comment expliquer autrement, demande-t-il, la généralité et la constance de traditions attribuant ces activités aux femmes, au sein d'associations masculines d'où les femmes sont aujourd'hui rigoureusement exclues ? (1952, II, p. 552). L'étude de la magie violatrice permet de répondre à cette question, car elle met en évidence la nécessité, pour les hommes, de justifier l'emploi rituel d'objets d'appartenance féminine. Nous en voyons un exemple dans la légende amazonienne (de Rio Uaupes) sur l'appropriation, par les hommes, des costumes sacrés du dieu Juripari, les « macacaraua », longs vêtements en fourrure de singe, dans laquelle sont tissées les chevelures coupées aux filles lors de la première menstruation (pp. 546-547). D'autre part, le rôle rituel de certaines femmes dans des sociétés culturelles violatrices, n'est pas un argument en faveur de la thèse de Briffault. ([Retour à l'appel de note 10](#))

(Note 11) Également pratiquée en Nouvelle-Guinée, la subincision y assume une signification différente. Les hommes considèrent que la menstruation représente une purification naturelle des femmes, et pratiquent la

subincision dans l'idée d'atteindre le même but bénéfique en se procurant un semblant de menstruation. Il semble s'agir surtout d'un rite de rachat, l'opération étant faite avant une expédition périlleuse, ou quelque autre action comportant un danger de sang. L'homme incisé est appelé *biwaruka*, terme par lequel on désigne une accouchée (également considérée comme très dangereuse), l'une et l'autre étant soumis aux mêmes interdits. « Quand on demande la raison de ces tabous, écrit Hogbin, la réponse est invariable : « à cause du sang ». » Le terme *biwaruka* correspondrait, d'après cet auteur, au tabou et au *mana* polynésien (v. HOGBIN, 1935, pp. 330-331 ; 1946, pp. 191-192 ; 1947, p. 130 ; 1970. Sur la subincision en général, V. WHITING and READ, 1938, pp. 170-216. Cf. MEAD, 1940, III ; BERNDT, 1962 ; ASHLEY-MONTAGU, 1937, pp. 193-207. Pour sa distribution sur le continent australien, v. BASEDOW, 1927, pp. 125-126 ; BIRDSELL, 1973, pp. 337-350). ([Retour à l'appel de note 11](#))

(Note 12) Les Dogon ont une autre manière de simuler les « menstrues des hommes », le rite de la teinture des fibres. Ce rite révèle le même esprit compétitif que les rites australiens de subincision, et assume le caractère d'une rivalité pointilleuse dans l'imitation de la crise physiologique féminine.

« Une symétrie rigoureuse, écrit Denise Paulme, veut qu'à l'image d'une femme menstruée, *ya punu*, corresponde trait pour trait la figure d'un homme masqué... » Le même interdit qui écarte la femme menstruée de la vie courante en exclut l'homme masqué : pas plus que cette dernière, l'homme qui porte un masque ne peut entrer dans sa maison ni se mêler à la vie quotidienne ; il est formellement interdit à l'homme masqué, comme il est interdit à la femme menstruée... de s'approcher du *Hogon* et de son champ. « Ce caractère impur des masques atteint son maximum le jour où les hommes teignent en rouge les vêtements en fibre de sansevière (jupes, bracelets, etc.) qui accompagnent le port des masques. *Anam punia* (menstrues des hommes) désigne ce jour de la coloration en rouge des fibres, où les hommes ne se montreront pas plus au village que ne s'y promèneraient des femmes menstruées. Les hommes restent à quelque distance des habitations ; la teinture même des fibres s'opère hors du village. Les hommes poussent des cris, jettent des pierres au besoin, pour éloigner femmes et enfants ; ils prennent leurs repas sur place et, la nuit venue, couchent à l'endroit même où ils ont teint leurs fibres ; le lendemain seulement, ils rentreront au village. Celui qui, cette nuit-là, aurait avec sa femme des rapports sexuels, ou seulement la toucherait, s'exposerait à ce qu'elle avorte au cas où elle serait enceinte. L'homme dont la femme est enceinte ne teint pas d'ailleurs les fibres en rouge, mais reste chez lui au jour fixé pour la teinture ; il portera pour la danse des fibres noires.

« Masques et fibres sont conservés loin des femmes, dans des cachettes de la brousse, toujours à l'écart des agglomérations... La femme qui verrait des fibres venant d'être teintées et ayant ainsi la couleur du sang frais, mourrait inmanquablement, croit-on, dans les trois ans. L'homme qui verrait une femme menstruée dénouer son pagne serait frappé d'une manière non moins définitive. La sentence, dans un cas comme dans l'autre, est irrévocable, tout le monde le sait, et le malheureux condamné s'y résigne le plus souvent avec une docilité qui ne peut qu'en précipiter l'exécution » (PAULME, 1940 a, pp.

268-270 ; Cf. GRIAULE, 1938, pp. 59-61). En Nouvelle Guinée, la teinture des fibres en rouge constitue un « tamberan » féminin, en l'absence des hommes (MEAD, 1940, III, pp. 343-344). ([Retour à l'appel de note 12](#))

(Note 13) Il en est d'autres exemples. Dans le district de Cloncurry, le novice, qui ne doit ni parler, ni bouger, ni se gratter le corps, est couvert de sang de la tête aux pieds (ROTH, 1897, pp. 172-173). Chez les Dieri, le novice est également couvert de sang ; le sang provient d'une incision faite au bras d'un homme âgé, représentant la vulve (HOWITT, 1904, p. 658). Chez les Parankalla, le novice est couvert de sang masculin et il doit en avaler quelques gouttes (*ibid.*, p. 668). Au près de certaines tribus de Darling River, ce sang tribal sera la seule nourriture de l'initié pendant deux jours (FRAZER, 1910, I, p. 42). Chez les Ooldea, les hommes versent le sang tiré de leur bras dans un bol ; l'initié boit et on lui en frotte tout le corps (BERNDT and BERNDT, 1942, p. 261). ([Retour à l'appel de note 13](#))

(Note 14) « La masculinité est inextricablement liée à la pureté rituelle et la féminité est tout aussi liée au concept d'impureté, le premier concept répondant au principe sacré, le second au profane. Cette dichotomie sexuelle et sa corrélation avec les croyances murngin sur les éléments sacrés et profanes du groupe, sont aussi connexes à un autre principe dans les relations humaines, celui de supériorité et de subordination. Le groupe mâle, supérieur, rendu sacré par les rites d'initiation de ses membres individuels dans le groupe sacré, et maintenant son unité par leur participation continue aux rituels, se subordonne le groupe féminin qui n'a d'unité qu'en vertu de son exclusion du cérémonial et de son impureté rituelle » (Warner 1937, p. 394). Cf. R. BERNDT, 1952, p. 13 : « L'idée existe... que seul l'homme est doué de spiritualité. »

M. Strathern écrit, à propos de la Nouvelle-Guinée : « Le fait que les femmes produisent des substances nuisibles aux hommes... est le fondement de la notion que l'influence féminine est antithétique au succès des mâles. Dans le culte, des rites duquel les femmes sont catégoriquement exclues, cela est explicitement affirmé » (1972, p. 169). Ph. Kaberry (1939) et C. Berndt (1950 et 1955) ont fait valoir que les femmes australiennes possèdent leurs propres cérémonies. Cependant, telles qu'elles les décrivent, celle-ci paraissent bien pâles, et, comme l'observe Elkin (1939, p. XXX), restent « profanes », en dehors de la sphère du sacré, à laquelle les hommes accèdent en vertu de l'initiation. ([Retour à l'appel de note 14](#))

(Note 15) En Australie, comme en Nouvelle-Guinée, le sperme est tenu pour un médicament puissant (ROTH, 1897, p. 162, 174 ; BERNDT and BERNDT, 1946, p. 77 ; MÉTAIS, 1956, p. 53, citant Wirtz). Chez les Kiwai, les parents d'un jeune guerrier lui enduisent parfois les yeux et les talons de sperme, mêlé à un peu de chair et de sang d'un ennemi tué, afin qu'il aperçoive l'ennemi dans la brousse et soit rapide à la course (LANDTMAN, 1927, p. 151). ([Retour à l'appel de note 15](#))

(Note 16) Paulme dit qu'à l'époque où elle s'y trouvait (1935), nul, durant les semaines précédant les semailles, n'aurait osé s'aventurer trop loin de son village, dans la crainte de subir un sort semblable (1940 *a*, p. 212). ([Retour à l'appel de note 16](#))

(Note 17) D'après des indications fournies par S. de GANAY, le serpent Lébé, qui lèche le corps du prêtre dogon à Sanga, serait le second fils du dieu Amma, prématurément transformé en serpent, qui ayant brisé un interdit en mourut. De ce fait, la mort apparut dans le monde. Le Lébé va garder, afin, dit-on, de les préserver des maléfices, les placentas des accouchées d'Ogolda ; les placentas sont jetés dans le trou spécial qui leur est réservé et qui est situé à l'endroit où les femmes en règles ont établi leurs latrines ; le serpent les garde pendant cinq nuits consécutives. Il est dit que le Lébé n'a aucune connection avec le culte de dieu, il est l'égal de Amma (1937, p. 209-212). Ces données soulignent la relation entre le Lébé et la violation d'interdit. D'autre part Palau Marti compare le Lébé dogon à un autre serpent ayant un rôle semblable chez les Dasa du Moyen Dahomey... « Les pierres sur lesquelles il rampe sont sacrées et les hommes doivent les éviter, car cet animal n'est pas un serpent ordinaire, mais Yagu Olafin lui-même, le premier roi Egba de Dasa. Pendant ses visites nocturnes, il lèche le corps du Roi de la Montagne, lui communiquant ainsi la force contenue dans sa salive » (1957, p. 204). ([Retour à l'appel de note 17](#))

(Note 18) Bien qu'il oppose aussi le « pur » et l'« impur », Caillois ne s'enferme pas

341

dans l'antinomie : il reconnaît, d'un côté, l'éclatement de l'ambivalence, et d'un autre côté, que le sens des termes « pur et « impur » est soumis au changement. Car pour lui si ces deux catégories jouent un rôle fondamental dans tout système religieux, cependant « à mesure que les divers aspects de la vie collective se différencient et se constituent en domaines relativement autonomes (politique, sciences, art, etc.), on voit parallèlement les mots *pur* et *impur* acquérir des acceptions nouvelles, plus précises que le sens ancien, mais par le fait même, plus pauvres » (1963, p. 37). ([Retour à l'appel de note 18](#))

(Note 19) En Grèce « on n'observe pas... cette contamination du sacré qui équivaut à une souillure et peut exposer l'homme *sacer* à la mort » (BENVENISTE, p. 198). Le rapport de *hieros* à *hagios*, sacré ou saint, semble équivaloir à celui de *sacer* et *sanctus*, en gros. *Sacer* et *hieros*, sacré ou divin, se disent de la personne ou de la chose consacrée aux dieux, tandis que *hagios*, comme *sanctus*, indiquent que l'objet est défendu contre toute violation, concept négatif et non positif, tant qu'il n'est pas chargé de la présence divine, ce qui est spécial de *hieros* (pp. 204-205). « Enfin, *hieros* et *hagios* montrent clairement l'aspect positif et l'aspect négatif de la notion : d'une part ce qui est animé d'une puissance et d'une agitation sacrée, d'autre part ce qui

est défendu, ce avec quoi on ne doit pas avoir de contact » (p. 206). L'auteur constate que plusieurs langues anciennes possèdent deux termes complémentaires énonçant le double aspect du *sacré*. Benveniste cite Chantraine et Masson qui mettent *hagios* en rapport avec *agos*, souillure, en se référant à l'ambiguïté du sacré. V. également Vernant, 1974, p. 121-140. ([Retour à l'appel de note 19](#))

(Note 20) Les autres éléments de « ce qu'on peut appeler la ' pré-religion ' » (OTTO, 1969, p. 174) sont, dans l'ordre, le *culte des morts*, l'idée des « âmes », la puissance (*Orenda*), le fait de considérer comme *vivants* des phénomènes naturels (montagnes, soleil, lune etc.), la *fable*, l'idée du « démon », le « *pur* » et l'« *impur* » (*ibid.*, p. 168 sq.). ([Retour à l'appel de note 20](#))

(Note 21) Il est curieux de constater que l'essentiel du discours de Otto sur le *sacré*, s'il reste vague quand il s'agit de rapporter ces concepts à des faits religieux, devient par contre précis si nous le rapportons à notre propre analyse des processus menant à la crainte du sang au *sacré*. Non seulement nous l'avons vu indiquer avec exactitude le point où devrait s'insérer dans la magie imitative « l'élément nouveau et d'un genre différent » qui serait vraiment magique et aurait une *qualité* surnaturelle (élément dont il ressent l'absence mais dont la présence, une fois démontrée, rendrait impossible une recherche irrationnelle du type de la sienne), mais il souligne qu'il devrait s'agir « d'une force *inquiétante*... qui procède d'un objet *inquiétant* ». C'est la meilleure description qui soit de la force déclenchée par la violation, *inquiétante* parce qu'est *inquiétant* l'objet dont elle procède, le sang. *L'inquiétant* lui-même ne peut être défini que par *l'horreur* qu'il provoque (p. 168), et « il est sans doute possible, et même vraisemblable – dit Otto – que le sentiment religieux, dans les premières phases de son développement, ait apparu uniquement par un de ses pôles, sous l'aspect d'une *répulsion* »... (p. 58). Bien entendu, le théologien a toujours en tête le *numineux* qui pourrait absorber « par analogie avec l'horrible », « l'impur naturel » et les sentiments qu'il suscite. Mais c'est son inconscient qui lui donne la réponse : « Aujourd'hui même nous faisons nous-mêmes l'expérience immédiate de quelque chose de ce genre dans le dégoût que nous cause le sang. À la vue du sang qui coule, nous réagissons de telle façon qu'il est difficile de dire si c'est l'élément de dégoût ou celui de l'horreur qui l'emporte » (p. 173). Au début, donc, il y avait le sang, et les sentiments qu'il inspire.

La notion capitale pour comprendre le *sacré*, dit encore Otto, est celle du *mysterium* (p. 44) ; or quel mystère est plus profond et plus tragique que la violation de tabou, clandestine par définition, qui se nourrit de meurtre et de sang, et dont le mythe se retrouve au seuil de toutes les religions ? Le *tremendum* s'explique également, tant par le caractère affreux que revêtent les rites violateurs, que pour la composante de danger que retient, comme nous le savons, le *sacré*. Le *fascinans* est tout aussi compréhensible, puisqu'il est facile d'imaginer l'attrait exercé par l'acte mystérieux, qui est censé combler tous les vœux. Quant au concept du « tout autre », nous avons vu avec quelle

exactitude il qualifie le produit de la violation, la force magique, ou *mana*, et en même temps justifie le processus qui « l'élève à la hauteur du transcendant » (p. 49).

Il y a plus : « Ce mystère passe par une évolution interne dans laquelle on peut distinguer trois degrés : celui du surprenant pur et simple, celui du paradoxe et celui de l'antinomie. » « Ici [dans l'antinomie] paraissent se trouver des énonciations qui ne sont pas seulement contraires à la raison, à ses normes et à ses lois, mais qui ne s'accordent pas entre elles et qui, portant sur le même objet, affirment des *opposita* et forment des antithèses qui semblent inconciliables et irréductibles. Le *mirum* [autre définition du *mysterium*] se présente ici à l'intelligence humaine avide de comprendre sous sa forme la plus déconcertante. Il n'est pas seulement insaisissable pour nos catégories, incompréhensible en raison de sa *dissimilitas* ; non seulement il confond la raison, l'aveugle, l'inquiète, la met en peine, mais il est fait lui-même de contrastes, d'oppositions et de contradictions » (p. 51). On ne voit pas du tout ce que ces contrastes, oppositions et contradictions peuvent avoir de commun avec le sentiment inné du divin dont Otto voudrait démontrer la réalité. Ce concert de dissonances, qu'il renvoie sans conviction à la « théologie mystique » et au Mahayana, est celui que nous avons entendu en nous penchant sur la violation de tabou.

D'une manière qu'on pourrait dire « démoniaque », la réalité irrépressible de la violation d'interdit a contraint un théologien chrétien et sans doute croyant à en projeter la fidèle image au beau milieu de sa propre théorie idéaliste et conservatrice, et au détriment de celle-ci. Sans doute son étude des religions hindoues et des œuvres des mystiques allemands, avait inscrit dans son inconscient ce qu'il appelle une trame ; trame violatrice, plus ou moins secrète, qu'elles portent en elles et dont nous reconnaissons ici l'expression involontaire. ([Retour à l'appel de note 21](#))

Le sacré et la violation des interdits (1974)

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

[Retour à la table des matières](#)

AA	American Anthropologist
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History
ARBAE	Annual Report of the Bureau of American Ethnology
BAE	Bureau of American Ethnology
BMSAP	Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris
BPBM	Bernice P. Bishop Museum
BPMCM	Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee
CEA	Cahiers d'Études Africaines
FCMP	Field Columbian Museum Publications
IFAN	Institut français d'Afrique noire
JAF	Journal of American Folklore
JAI	Journal of the [Royal] Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
JPS	Journal of the Polynesian Society
JSA	Journal de la Société des Africanistes
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association
MAFS	Memoirs of the American Folklore Society
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History
MIJAL	Memoirs of the International Journal of American Linguistics
PAES	Papers of the American Ethnological Society
PMASAL	Papers of the Michigan Academy of Science and Letters
PPMAE	Papers of the Peabody Museum of American Ethnology

RHR	Revue de l'Histoire des Religions
SMSR	Studi et Materiali di Storia delle Religioni
TMIE	Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie
UCAR	University of California Anthropological Records
UCPAAE	University of California Papers in American Anthropology and Ethnology

- ADAIR, J. (1775) : *The History of the American Indians*, Londres.
- ADLER, A. (1973) : « Les jumeaux sont rois », *L'Homme*, janvier : 167-192.
- AGUESSY, H. (1970) : « La divinité Legba et la dynamique du panthéon vodoun au Dan-homé », *Cahiers des Religions Africaines* 4 : 89-96.
- AKINDELE, H. et C. AGUESSY (1953) : « Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo », *Mémoire de L'IFAN* no 25.
- ALBENQUE, A. (1967) : « Note sur les Dialonke au Sénégal », *BMSAP* 2 : 149-169.
- ANGULO, J. de (1926) : « The Background of the Religions Feeling in a Primitive Tribe », *AA* 28 : 352-360.
- (1928) : « La psychologie religieuse des Achumawi », *Anthropos* 23 : 141-166, 561-588.
- ANGULO, J. de and L. S. FREELAND (1928) : « Miwok and Pomo Myths », *JAF* 41 : 232-252.
- APPIA, Béatrice (1965) : « Les forgerons du Fouta-Djallon », *JSA* 35 : 317-352.
- ARCHINARD, M. L. (1884) : « La fabrication du fer dans le Soudan », *Revue d'Ethnographie* 3 : 249-255.
- ARDENER, E. (1970) : « Witcheraft, Economics and the Continuity of Belief » in M. Douglas (Ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres: Tavistock.
- ARNAUD, R. (1921) : « Notes sur les Montagnards Habé des cercles de Bandiagara et des Hombori », *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires* 2 : 241-314.
- ARNOUX, A. (1912) : « Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda », *Anthropos* 7 : 273-295, 529-558, 840-875.
- ASHLEY-MONTAGU, A. F. (1937) : « The Origin of Subincision in Australia », *Oceania* 8 : 193-207.
- BAILEY, Flora (1950) : « Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community », *PPMAE* 40, no 2.
- BALANDIER, G. (1965) : *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Hachette.
- BANDELIER, A. F. (1918) : *The Delight-Makers* (1890). New York.
- BARNETT, H. G. (1938) : « The Coast Salish of Canada », *AA* 40 : 118-141.
- BARRAULT, Cécile (1972) : « De la chasse aux têtes à la pêche à la bonite », *L'Homme*, janvier, p. 67-104.

- BASCOM, W. R. (1944) : « The Sociological Role of the Yoruba Cult-group », *AA* 46 (no 63 of the Titles in the Memoirs Series of the American Anthropological Ass. p. 3-75).
- BASEDOW, H. (1927) : « Subincision and Kindred Rites of the Australian Aboriginal », *JAI* 57 : 123-156.
- BAUDIN, L. (1928) : « L'empire socialiste des Inka », *TMIE*, vol. 5.
- BAUMANN, H. et D. WESTERMANN (1948) : *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris : Payot.
- BEATTIE, H. (1921) : « Mana », *JPS* 30 : 16-18.
- BEATTIE, J. H. M. (1959) : « Rituals of Nyoro Kingship », *Africa* 29 : 134-144.
- (1960) : « On the Nyoro Concept of Mahano », *African Studies* 19 : 145-150.
- (1962) : « Twin Ceremonies in Bunyoro », *JAI* 92 : 1-12.
- BECKWITH, Martha W. (1938) : « Mandan Hidatsa Myths and Ceremonies », *MAFS*, no 32.
- (1940) : *Hawaiian Mythology*. New Haven : Yale Univ. Press.
- (1951) : *The Kumulipo*. Chicago : Univ. Press.
- BEIDELMAN, T. O. (1963 a) : « The Blood-Covenant and the Concept of Blood in Ukaguru », *Africa* 33 : 321-342.
- (1963 b) : « Witchcraft in Ukaguru », in J. Middleton and E. H. Winter (Eds.) *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- (1966) : « Swazi Royal Ritual », *Africa* 36 : 373-405.
- BELO, Jane (1935) : « A Study of Customs pertaining to Twins in Bali », *Tijdschrift voor Indische Taal-land -en Volkenkunde* 75 : 483-549.
- BENEDICT, Ruth (1938) : « Religion » in F. Boas (Ed.): *General Anthropology*. Boston : Heath.
- (1946) : *Patterns of Culture* (1923). New York : Viking Press.
- BENVENISTE, E. (1969) : *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, 2 vol. Paris : Gallimard.
- BERNARDI, B. (1959) : *The Mugwe, a Failing Prophet*. Londres : Oxford Univ. Press.
- BERNDT, Catherine H. (1950) : *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*. Paris : Cahiers de l'homme.
- (1965) : « Women and the « SecretLife » » in R. M. Berndt and C.H. Berndt (Eds.) *Aboriginal Man in Australia*. Sidney : Angus.
- BERNDT, R. M. (1951) : *Kunapipi*. New York.
- (1952) : *Djanggalawul*. Londres: Routledge & K. Paul.
- (1962) : *Excess and Restraint*. Chicago : Univ. Press.
- BERNDT, R. M. and C. H. BERNDT (1942-1945) : « A Preliminary Exposition of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia », *Oceania* 12 : 305-330; 13 : 51-70, 143-169, 243-280, 362-375; 14 : 30-66, 124-158, 220-249, 338-358 ; 15 : 49-80, 154-165, 239-275.
- (1946) « The Eternal Ones of the Dream », *Oceania* 17 : 67-78.
- (1951) : *Sexual Behaviour in Arnhem Land*. New York Viking Fund.
- BEST, E. (1905-1906) : « The Lore of the Whare-Kohanga », *JPS* 14 : 205-215 ; 15 : 1-26.

- (1924 *a*) : *The Maori*, 2 vol. Wellington : Tombs.
- (1924 *b*) : « Maori Religion and Mythology », *Dominion Museum Bulletin*, n° 10. Wellington.
- BIANCHI, U. (1958) : « Il *Dualismo religioso*. Rome : L'Erma di Bretschneider.
- BIEBUYCK, D. (1952) : « Bembe Treatment of Pollution during Pregnancy », *Man* 52 : 146-147.
- (1957) : « Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaanlayaav en territoire de Kapanga », *Zaire* 11 : 787-817.
- BINET, J., O. GOLLNHOFER et R. SILLANS (1972) : « Textes religieux du *Bwitifan* et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels », *CEA* 46 : 197-253.
- BIRDSELL, J. B. (1972) : « A Basic Demographic Unit », *Current Anthropology* 14 : 337-356.
- BLACKWOODD, Beatrice (1935) : *Both Sides of Buka Passage*. Oxford : Clarendon Press,
- BLOCH, Marc (1924) : *Les rois thaumaturges*. Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 19.
- BLOCH, Maurice (1971) : *Placing the Dead*. Londres : Seminar Press.
- BOAS, F. (1896) : « Traditions of the Ts'ets'a'ut », *JAF* 9 : 257-268.
- (1898 *a*) : « Introduction » in J. A. Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*. Boston : Houghton & Mifflin & Co.
- (1898 *b*) : « Myths and Folktales of the North American Indians », *JAF* 27 : 374-410.
- (1921) : « Ethnology of the Kwakiutl », 35th *ARBAE* (1913-1914), 2 vol.
- (1930) : *The Religion of the Kwakiutl Indians*, 2 vol. New York : Columbia Univ. Press.
- BOGORAS, W. G. (1904-1909) : « The Chuckchee », *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, vol 3. Leyde : Brill.
- BONNAFÉ, P. (1970) : « Objets magiques, sorcellerie et fétichisme », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no 2 : 159-192.
- (1973) : « Une grande fête de la vie et de la mort : le Miyali », *L'Homme*, janvier : 97-166.
- BOSCH, F. (1930) : *Les Banyamwezi*. Munster.
- BOSTON, J. S. (1968) : *The Igala Kingdom*. Ibadan : Oxford Univ. Press.
- BOURKE, J. G. (189) : *Scatological Rites of all Nations*. Washington. Lowedermilk.
- BOWERS, A. W. (1950) : *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Chicago : Univ. Press.
- (1965) : « Hidatsa Social and Ceremonial Organization », *BAE Bul.* 194.
- BRAIN, R. (1969) : « Friends and Twins in Bangwa », in M. Douglas and P. M. Kaberry (Eds.), *Man in Africa*. Londres : Tavistock.
- (1970) : « Child-Witches » in M. Douglas (Ed.) : *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- BRELICH, A. (1958) : Rassegna di P. Radin, *the Trickster*, *SMSB* 29 : 130-137.
- BRIFFAULT, R. (1952) : *The Mothers* (1927), 3 vol. Londres : Allen & Unwin

- BRINTON, D. G. (1876) : *The Myths of the New World* (1868). New York : Holt.
 — (1882) : *American Hero Myths*. Philadelphie : Watts.
 — (1885) : *The Lenape and their Legends*. Philadelphie : Brinton.
 — (1890) : *Essays of an Americanist*. Philadelphie : Porter & Coates.
- BROWN, G. G. (1934) : « Hehe Cousin Marriage », in *Essays Presented to C. G. Seligman*. Londres : K. Paul.
- BRYANT, A. T. (1949) : *The Zulu People as they were before the White Man came*. Pietermaritzburg.
- BUDKER, P. (1957) *Baleines et Baleiniers*. Paris : Horizons de France.
- BULLOCK, C. (1949) *The Mashona* (1927). Cape Town.
 — (1950) : *The Mashona and the Matabele*. Cape Town : Juta.
- BUNZEL, Ruth L. (1932) : « Introduction to Zuni Ceremonialism », 47th *ARBAE* (1929-1930) : 467-544.
- BURRISS, E. E. (1931) : *Taboo, Magic, Spirits, a Study of Primitive Elements in Roman Religion*. New York : McMillan.
- BURTON, W. F. P. (1961) : *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren.
- BUSIA, K. A. (1951) : *The Position of the Chief in the Modern Political Systems of Ashanti*. Londres : Oxford Univ. Press.
 —(1954) : « The Ashanti of the Gold Coast », in D. Forde (Ed.) : *African Worlds*. Londres : Oxford Univ. Press.
- CAILLOIS, R. (1938) : *Le mythe et l'homme*. Paris : Gallimard.
 — (1958) : *Les jeux et les hommes*. Paris : Gallimard.
 — (1963) : *L'homme et le sacré* (1939). Paris : Gallimard.
- CAIN, H. (1971) « The Sacred Child and the Origin of Spirits in Samoa », *Anthropos* 66 : 173-181.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève (1965) : *Ethnologie et langage*. Paris : Gallimard.
- CALONNE-BEAUFAICT, A. de (1921) : *Azandé*. Bruxelles : Lamertin.
- CAMPAN, M^{me} (1882) : *Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette, reine de France et de Navarre*, 3 vol. Paris : Beaudouin.
- CAPELL, A. (1938) : « The Word « Mana » : a Linguistic Study », *Oceania* 9 : 89-96.
 —(1939) : « Mythology in Northern Kimberley, North-West Australia », *Oceania* 9 : 382-404.
- CARDI, C. N. de (1899) : « Ju-Ju Laws and Customs in the Niger Delta », *JAI* 29 : 51-64.
- CAVAZZI DA MONTE CUCCOLO, G. A. (1690) : *Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola*. Milan.
- CAZENEUVE, J. (1956) : « Sacred Clowns in New Mexico/Clowns sacrés du Nouveau Mexique », *Paris Review*.
 — (1957) : *Les dieux dansent à Cibola*. Paris : Gallimard.
 — (1958) : *Les rites et la condition humaine*. Paris : P. U. F.
- CERULLI, Ernesta (1956) : « Peoples of South-West Ethiopia and its Borderland », *Ethnographie Survey of Africa*, Part 3.

- CHABRELIE, L. (1933) : « Notes sur quelques croyances des Sara », *JSA* 3 : 315-318.
- CHAMBERLAIN, A. F. (1891) : « Nanibozhu amongst the Otchipwe, Mississagas and other Algonkian tribes », *JAF* 4 : 193-213.
- (1913) : « Heroes and Hero-Gods (American) », in *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6 : 637-642.
- CRAMOUX, F. (1963) : *La civilisation grecque à l'époque archaïque et classique*. Paris.
- CHARACHIDZÉ, G. (1968) : *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris Maspero.
- CHELHOD, J. (1954) : « Le monde mythique arabe », *JSA* 24 : 49-61.
- CHILDE, V. G. Gordon (1964) : *What Happened in History*. Londres : Pelican.
- CLÉMENT, P. (1948) : « Le forgeron en Afrique noire », *Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie* 2 : 35-58.
- CLIFFORD, M. (1936) : « A Nigerian Chiefdom », *JAI* 66 : 393-435.
- CLINE, W. (1937) : *Mining and Metallurgy in Negro Africa*. Paris : Geuthner.
- CODRINGTON, R. H. (1881) : « Religious Beliefs and Practices in Melanesia », *JAI* 10 : 261-316.
- (1891) *The Melanesians*. Oxford : Clarendon Press.
- COGHLAN, H. H. (1941) : « Prehistoric Iron prior to the Dispersion of the Hittite Empire », *Man* 41 : 74-80.
- COLLE, le P. (1912) : *Les Baluba*, 2 vol. Bruxelles : Dewitt.
- COLLINDER, B. (1949) : *The Lapps*. New York : Princeton Univ. Press.
- COLSON, Elizabeth (1951) : « The Plateau Tonga of NorthWestern Rhodesia » in E. Colson and M. Gluckman (Eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*. Londres : Oxford Univ. Press.
- CONZEMIUS, E. (1932) : « Ethnographical Survey of the Miskito and Siuma Indians of Honduras and Nicaragua », *BAE Bul.* 106.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1964) : « La fête des Coutumes au Dahomey », *Annales* 4 : 695-716.
- CORY, H. (1946) : « The Bueyye », *Africa* 16 : 160-178.
- (1951) : *The Ntemi*. Londres : Macmillan.
- (1955) : « The Buswezi », *AA* 57 : 923-952.
- CRAWFORD, J. R. (1967) : *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*. Londres Oxford Univ. Press.
- CRAWLEY, E. (1932) : *The Mystic Rose* (1902). Londres : Watts.
- CREMER, J. (1923-1927) : *Matériaux d'Ethnographie et de linguistique soudanaise*, 4 vol. Paris : Geuthner.
- CROOKE, W. (1894) : *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*. Allahabad : Government Press.
- (1896) : *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vol. Westminster : Constable.
- CRUMRINE, N. R. (1969) : « Mayo Ritual Impersonation : The Mask, Arousal and Enculturation », *Anthropos* 64 : 976-977.
- CRUMRINE, N. R. and L. S. CRUMRINE (1970) : « Ritual Service and Blood Sacrifice as Mediating Binary Oppositions », *JAF* 83 : 69-76.
- CUMMINS, S. L. (1904) « Sub-tribes of the Bahr-el-Ghazal Dinkas », *JAI* 34 : 149-166.

- CUSHING, F. H. (1896) « Outlines of Zuni Creation Myths », 13th *ARBAE* (1891-1892) : 325-447.
- CZAPLIKA, M. A. (1914) : *Aboriginal Siberia*. Oxford : Clarendon Press.
- DANKS, B. (1889) : « Marriage Customs of the New Britain Group », *JAI* 18 : 281-294.
- DANNERT, E. (1880) : « The Customs and Ceremonies of the Ovaherero at the Birth of Twins », *Folk-lore Journal*, vol. 2, Cape Town.
- DARMESTETER, J. (1891) : « Le Hvaêtvadatha, ou le mariage entre consanguins chez les Parsis », *RHR* 24 : 366-375.
- DART, R. A. (1968) : « The Birth of Symbology », *African Studies* 27 : 15-27.
- DAVIDSON, D. S. (1928) : « Some Tête de Boule Tales », *JAF* 41 : 262-274.
- DAVY, G. et A. MORET (1923) : *Des clans aux empires*. Paris : Renaissance du livre.
- DEACON, B. (1934) : *Malekula*. Londres : Routledge.
- DELAFOSSÉ, M. (1893) : « Les Agni », *L'Anthropologie* 4 : 402-445.
- (1912) : *Haut-Sénégal-Niger*, 3 vol. Paris : Larose.
- DELOBSOM, A. A. Dim (1934) : *Les secrets des sorciers noirs*. Paris : Nourry.
- DENNETT, R. E. (1910) : *Nigerian Studies*. Londres : Macmillan.
- DESPLAGNES, L. (1907) : *Le plateau central nigérien*. Paris : Larose.
- DESSE, G. J. M. (1933) : *Le sang dans les rites* (thèse de doctorat), Bordeaux.
- DEVEREUX, G. (1937) : « L'envoûtement chez les Indiens Mohave », *Journal de la Société des Américanistes* 29 : 405-412.
- (1939) : « The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians », *Psychoanalytic Quarterly* 8 : 510-533.
- DIETERLEN, Germaine (1941) : « Les âmes des Dogon », *TMIE*, vol. 40.
- (1951) : *Essai sur la religion Bambara*. Paris : P. U. F.
- (1965-1966) : « Contributions à l'étude du Forgeron en Afrique Occidentale », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*. Paris.
- DIETERLEN, Germaine et Y. Cisse (1972) : *Les fondements de la société d'initiation du Komo*. Paris : Mouton.
- DIOSZECI, V. (1968) : *Tracing Shamans in Siberia*. Oosterhout.
- DISHER, M. W. (1925) : *Clowns and Pantomimes*. Londres : Constable.
- DIXON, R. B. (1902-1907) : « Maidu Myths » – « The Northern Maidu », *APAMNH* Bul. 17.
- (1912) : « Maidu Texts », *PAES*, vol. 4. Leyde.
- DOBIE, F. (1949) : *The Voice of the Coyote*. Boston : Little, Young & Co.
- DOKF, C. M. (1923) : « Social Control among the Lambas », *Bantu Studies* 2 : 35-41.
- DORSEY, G. A. (1902-1904) : « Wichita Tales », *JAP* 15 : 215-239 ; 16 : 160-179 ; 17 : 153-160.
- (1903) « The Arapaho Sun Dance », *FCMP* vol. 4.
- (1904) « Traditions of the Skidi Pawnee », *MAFS* vol 8.
- (1905) « The Cheyenne », *FCMP* vol. 9.
- (1906) *The Pawnee : Mythology*, Part , Washington : Carnegie.
- DORSEY, G. A. and A. L. KROEBER (1903) : « Traditions of the Arapaho », *FCMP* vol. 5.

- DORSEY, J. O. (1892) : « Nanibozhu in Siouan Mythology », *JAF* 5: 293-304.
- (1894) « A Study of Siouan Cults », 11th *ARBAE* (1889-1890) : 361-544.
- (1897) « Siouan Sociology », 15th *ARBAE* (1893-1891.) : 213-244.
- DOUGLAS, Mary (1954) : « The Lele of Kasai », in D. Forde (Ed.), *African Worlds*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1955) : « Social and Religions Symbolism of the Lele of the Kasai », *Zaire* 9 : 385-402.
- (1959) : « Age Status among the Lele », *Zaire* 13 : 386-413.
- (1963 a) : *The Lele of the Kasai*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1963 b) : « Techniques of Sorcery Control in Central Africa », in J. Middleton and E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in Eastern Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- (1970) : (Ed.) *Twenty Years after Witchcraft, Oracles and Magic, Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- DOUGLAS, Mary and Ph. M. KABERRY (1969) : (Eds.) *Man in Africa*. Londres : Tavistock.
- DOUMBIA, P. E. N. (1936) : « Étude du clan des Forgerons », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A. O. F.*, 19 : 334-380.
- DRIBERG, J. H. (1923) : *The Lango, a Nilotic Tribe of Uganda*. Londres Unwin.
- DU BOIS, C. and D. DEMETRACOPOULOU (1930-1931) : « Wintu Myths », *UCPAAE* 29 : 279-403.
- (1932) : « A Study of Wintu Mythology », *JAF* 178 : 373-500.
- DU CHAILLU, B. (1863) : *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*. Paris : Lévy.
- DUMEZIL, G. (1959) : « Le Rex et les Flamines maiores », in *Regalilà Sacra* (Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni – Rome 1955). Leyde.
- DURKHEIM, E. (1898) : « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année Sociologique* (1896-1897) 1 :1-70.
- (1903) « E. Crawley, *The Mystie Rose* », *L'Année Sociologique* (1901-1902) 6 : 352-358.
- (1960) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris P. U. F.
- DURRAD, W. J. (1940-1941) : « Notes on the Torres Islands », *Oceania* 10 : 389-1103 ; 11 : 75-109 ; 186-201.
- ECHARD, Nicole (1965) : « Notes sur les forgerons de l'Ader », *JSA* 35 : 353-372.
- ELBERT, S. H. (1956-1957) : « The Chief in Hawaiian Mythology », *JAF* 69 : 99-113, 341-355 ; 70 : 265-276, 306-322.
- ELIADE, M. (1956) : *Forgerons et alchimistes*. Paris : Flammarion.
- ELKIN, A. P. (1939) : « Introduction » in Ph. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*.
- (1956) : *The Australian Aborigines*. Sydney : Angus & Robertson.

- ELLIS, A. B. (1894) : *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. Oosterhout.
- EMIN PACHA (Schnitzer, E.) (1888) : *Emin Pacha in Central Africa*. Londres.
- EVANS, I. H. N. (1953) : *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*. Cambridge : Univ. Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1948) : *The Divine King of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge : Frazer Lectures.
- (1967 a) : *The Zande Trickster*. Oxford : Clarendon Press.
- (1967 b) : « Zande Iron-working », *Paideuma*, vol. 13.
- FAUBLÉE, J. (1947) : « Récits bara », *TMIE* vol. 48.
- FEDELE, P. B. (1955) : « Il sacrificio del vecchio Re-mago nella Cina leggendaria », in *Regalità Sacra* 151-163.
- FERNANDEZ J. W. (1961) : « Christian Acculturation and Fang Witchcraft », *CEA* 6 ; 244-270.
- FEWKES, J. W. (1897) : « Tusayan Katcinas », 15th *ARBAE* (1893-1894) : 251-313.
- (1900) : « The New-Fire Ceremony at Walpi », *AA* 2 : 80-138.
- FIRTH, R. (1940) : « The Analysis of *Mana* : an Empirical Approach », *JPS* 49 : 483-510.
- FISON, L. (1892) : « Group Marriage and Relationship », *Australasian Association for the Advancement of Science*.
- FISON, L. and A. W. HOWITT (1880) : *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne : G. Robertson.
- FORDE, C. Daryll (1949) : *Habitat, Economy and Society*. Londres : Methuen.
- (1951) *The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria*. Londres : International African Institute.
- 1954 : « Introduction » in C. D. Forde, (Ed.), *African Worlds*. Londres.
- FORGE, A. (1970) : « Prestige, Influence and Sorcery : a New Guinea Example » in M. Douglas (Ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- FORTES, M. and E. E. EVANS-PRITCHARD (1948) : (Eds.), *African Political Systems*. Londres : Oxford Univ. Press.
- FORTES, M. and Germaine DIETERLEN (1965) : (Eds.), *African Systems of Thought*. Londres : Oxford Univ. Press.
- FORTIER, J. (1967) *Le mythe et les contes de Sou*. Paris : Armand Colin.
- FORTUNE, L. (1932) : *Sorcerers of Dobu*. Londres : Routledge.
- FRAZER, J. G. (1909) : *Psyche's Task*. Londres : Macmillan.
- (1910) : *Totemism and Exogamy*, 4 vol. Londres : Macmillan.
- (1911-1915) *The Golden Bough*, 12 vol. Londres : Macmillan.
- (1920) : *Les origines magiques de la royauté*. Paris : Geuthner.
- (1925-1935) *Le rameau d'or*, 12 vol. Paris : Geuthner.
- (1938) : *The Native Races of Africa and Madagascar*. Londres : Humphries.
- (1939 a) : *The Native Races of America*. Londres : Humphries.
- (1939 b) : *The Native Races of Asia and Europe*. Londres : Humphries.

- (1939 c) *The Native Races of Australasia*. Londres : Humphries.
- FROBENIUS, L. (1936) : *Histoire de la civilisation africaine*. Paris : Gallimard.
- (1949) : *Mythologie de l'Atlantide*. Paris : Payot.
- FUNK & WAGNALLS (1949-1950) : *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends*, 2 vol. New York.
- GANAY, Solange de (1937) : « Notes sur le culte du Lébé chez les Dogon du Soudan français », *JSA* 7 : 203-211.
- (1940) : « Le rôle protecteur de certaines peintures rupestres du Soudan français », *JSA* 10 : 87-98.
- (1941) : « Les devises des Dogon », *TMIE* vol. 41.
- GELFAND, M. (1959) : *Shona Ritual*. Cape Town : Juta.
- GIFFORD, E. W. (1927) : « Southern Maidu Religious Ceremonies », *AA* 29 : 214-257.
- (1955) : « Central Miwok Ceremonies », *UCAR* 14 : 261-318.
- GILBERT (Jr.), W. H. (1937) : « Eastern Cherokee Social Organization » in F. Eggan (Ed.), *Social Anthropology of American Tribes*. Chicago Univ. Press.
- GILHODES, C. (1922) : *The Kachins*. Calcutta : Catholic Orphan Press.
- GILL, D. (1970) : « The Coyote and the Sequential Occupants of the Los Angeles Basin », *AA* 72 : 821-826.
- GIRARD, J. (1969) : *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance*. Dakar : IFAN.
- GLUCKMAN, M. (1949) : « The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies » in M. Fortes (Ed.), *Social Structure. Essays presented in honour of Radcliffe-Brown*. Oxford : Clarendon.
- (1951) : « The Lozi of Barotseland in North-Western Rhodesia » in E. Colson and M. Gluckman (Eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1954) : *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester : Univ. Press.
- GOODY, Esther (1970) : « Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State » in M. Douglas, *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- GOULDSBURY, C. and SHEANE, H. (1911) : *The Great Plateau of Northern Rhodesia*. Londres : Edward Arnold.
- GRANDIDIER, M. O. (1932) : « A Madagascar », *JSA* 2 : 153-207.
- GRANET, M. (1926) : *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris : Alcan.
- GRAY, R. F. (1963) : « Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft » in J. Middleton and E. H. Winters (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- GRIAULE, M. (1930) : « Le livre de recettes d'un *dabtara* abyssin », *TMIE* vol. 12.
- (1931) : « Le travail en Abyssinie », *Revue Internationale du travail*, vol. 23.
- (1938) : « Masques Dogon », *TMIE* vol. 33.

- (1948) : *Dieu d'eau*. Paris : Chêne.
- (1954) : « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 16 : 35-49.
- GRIAULE, M. et Germaine DIETERLEN (1965) : « Le renard pâle », *TMIE* vol. 72.
- GRINNELL, G. B. (1893) : *Blackfoot Lodge Tales*. Londres : Nutt.
- (1910) : « The Great Mysteries of the Cheyennes », *AA* 12 : 542-575.
- (1923) : *The Cheyenne Indians*, 2 vol. New Haven : Yale Univ. Press.
- GROOT, J. J. M. de (1892-1912) : *The Religious System of China*, 6 vol. Leyde : Brill.
- GUDGEON, C. M. G. (1906) : « The Tipua-Kura and other Manifestations of the Spirit World », *JPS* 15 : 27-57.
- GUIART, J. (1963) : « Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud », *TMIE* vol. 66.
- GUTMANN, B. (1912) : « Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken », *Zeitschrift für Ethnologie* 12 : 81-93.
- HADDON, A. C. (1890) : « The Ethnography of the Western Tribes of Torres Straits », *JAI* 19 : 297-440.
- HAILE, B. (1938) : *Origin Legend of the Navaho Enemy Way*. New Haven : Yale Univ. Press.
- HALE, H. (1888-1889) : « Huron Folklore », *JAF* 1 : 177-183 ; 2 : 249-254.
- HALKIN, J. (1911) : *Les Ababua*. Bruxelles : A. de Witt.
- HAMA, B. (1973) : *Le double d'hier rencontre demain*. Paris : U. G. E.
- HAMBLY, W. D. (1934) : « Occupational Ritual, Belief and Custom among the Ovimbundu », *AA* 36 : 157-167.
- HARRINGTON, M. R. (1914) : *The Sacred Bundles of the Sauk and Fox Indians*. Philadelphie.
- 1921 : *Religion and Ceremonies of the Lenape*. New York : Mus. of American Indians.
- HARTLAND, E. S. (1894-1896) : *The Legend of Perseus*, 3 vol. Londres : Nutt.
- (1909-1910) : *Primitive Paternity*, 2 vol. Londres : Nutt.
- (1921) : « Twins » in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics* 12 : 491-500. Edimbourg.
- HATTON, J. J. (1967) : « Notes on Makalanga Iron Smelting » *Nada* 9 : 39-42.
- HAUENSTEIN, A. (1963) : « L'Ombala de Caluquembe », *Anthropos* 58 : 47-120.
- (1967) : « Considérations sur le vase sacré *Ombia yohasa* de la résidence royale de Civonga de la tribu des Hanya », *Anthropos* 62 : 907-936.
- (1970) : « Le roi Pomba Kalukembe et le problème de l'Ohasa », *Anthropos* 65 : 154-166.
- HAYLEY, T. T. S. (1947) : *The Anatomy of Lango Religion and Groups*. Cambridge : Univ. Press.
- HENRY, J. (1910) : *L'âme d'un peuple africain. Les Bambara*. Munster.
- HÉRITIER-IZARD, Françoise (1973) : « La paix et la pluie », *L'Homme*, juillet : 121-138.

- HERMANN, M. (1955) : « Contributions to the Study of Kadan Religion », *Man* 55 : 145-161.
- HERSKOVITS, M. J. and Frances S. HERSKOVITS (1933) : « An Outline of Dahomean Religious Beliefs », *MAAA* n° 41.
- (1958) : *Dahomean Narrative*. Evanston : Northwestern Univ. Press.
- HERTZ, R. (1922) : « Péché et expiation dans les sociétés primitives », *RHR* 86 : 1-60.
- HEUSCH, Luc de (1954) : « Autorité et prestige dans la société tetela », *Zaire* 8 : 1011-1027.
- (1958) *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*. Bruxelles : Solvay.
- (1966) *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*. Bruxelles.
- HEWITT, J. N. B. (1902) : « Orenda and a Definition of Religion », *AA* 4 : 3346.
- (1910) : « Orenda » in « Handbook of American Indians », *BAE* part II, 30 : 147-148.
- HICKERSON, H. (1963) : « The Sociohistorical Significance of Two Chippewa Ceremonials », *AA* 65 : 67-85.
- HILDBURGH, W. L. (1908) « Notes on Singhalese Magic », *JAI* 38 : 148-206.
- HILL, W. W. (1936) : *Navaho Warfare*. New Haven : Yale Univ. Press.
- (1938) : *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians*. New Haven : Yale Univ. Press.
- HIMMELHEBER, H. (1964) : « Le système religieux des Dan » (Rencontres internationales de Bouaké, Les Religions africaines contemporaines).
- HOBLEY, C. W. (1910) : « Kikuyu Customs and Beliefs », *JAI* 40 : 428-452.
- HOCART, A. M. (1912) : « On the Meaning of Kalou and the Origin of Fijian Temples », *JAI* 42 : 437-449.
- (1922) : « Mana again », *Man* 22 : 139-141.
- HODGE, F. W. (1912) : « Handbook of American Indians North of Mexico », *BAE* Bul. 30, 2 vol.
- HODGSON, A. G. O. (1931) : « Rain-making, Witchcraft and Medicine among the Anyanja », *Man* 31 : 266-270.
- (1933) : « Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate », *JAI* 63 : 123-164.
- HOFFMAN, W. J. (1891) : « The Midewiwin or, « Grand Medicine Society » of the Ojibwa », 7th *ARBAE* (1885-1886) : 149-300.
- (1896) : « The Menomini Indians », 14th *ARBAE* (1892-1893) : 11-328.
- HOGBIN, H. I. (1935) : « Native Culture of Wogeo », *Oceania* 5 : 308-337.
- (1946) : « Puberty to Marriage : A Study of the Sexual Life of the Natives of Wogeo, New Guinea », *Oceania* 16 : 185-209.
- (1947) : « Pagan Religion in a New Guinea Village », *Oceania* 18 : 120-145.
- (1970) : *The Island of Menstruating Men*. Scranton : Chandler.
- HOLAS, B. (1952) *Les Masques Kono*. Paris : Geuthner.
- (1954) : « Le culte de Zié, éléments de la religion Kono », *Mémoires de l'IFAN*, n° 39.
- HOLLIS, A. C. (1905) : *The Masai, their Language and Folklore*. Oxford Clarendon.
- (1909) : *The Nandi, their Language and Folklore*. Oxford : Clarendon.

- HOWITT, A.W. (1904) : *The Native Tribes of South-East Australia*. Londres : Macmillan.
- HUBERT, H. et M. MAUSS (1904) : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique* (1902-1903) 7 : 1-146.
- HULSTAERT, G. (1938) : *Le mariage des Nkundo*. Bruxelles : Van Campenhout.
- HULTKRANTZ, A. (1963) : *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*. Goteborg Uppsala : Almqvist and Wiksell.
- ILLUMINATI, A. (1961) : « Mamurius Veturius », *SMSR* 32 : 41-80.
- IRSTAM, T. (1944) : *The King of Ganda*. Stockholm.
- JAULIN, R. (1971) : *La mort Sara*. Paris : U. G. E.
- JEFFREYS, M. D. W. (1947) : « Notes on Twins : Bamenda », *African Studies* 6 : 189-195.
- (1963) : « The Cult of Twins among some African Tribes », *South African Journal of Science* 59 : 97-107.
- JETTE, J. (1898) : « On the Ten'a Folklore », *JAI*, 38 : 298-367.
- (1911) : « On the Superstitions of the Ten'a Indians », *Anthropos* 6 : 95-108, 241-259, 602-615, 699-723.
- JOBES, Gertrude (1962) : *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, 3 vol. New York : Scarecrow Press.
- JOCHELSON, W. (1933) : « The Yakut », *APAMNH*, part I, 33 : 35-225.
- JOHNSON, S. (1956) *The History of the Yorubas* (1921). Lagos : C. M. S.
- JONES, G. I. (1970) : « A Boundary of Accusations », in M. Douglas (Ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- JONES, L. F. (1914) : *A Study of the Thlingits of Alaska*. New York.
- JONES, P. (1970) : *History of the Ojebway Indians* (1861). New York.
- JONES, W. (1901) : « Episodes in the Culture-Hero Myth of the Sauks and Foxes », *JAF* 14 : 225-239.
- (1907) : « Fox Texts », *PAES*, vol. I. Leyde.
- (1911) : « Notes on the Fox Indians », *JAF* 24 : 209-237.
- (1917) : « Ojibwa Texts », *PAES*, vol. 3, part I. Leyde.
- (1919) : « Ojibwa Texts », *PAES*, vol. 3, part II New York.
- JUNG, C. G., Ch. KERENYI et P. RADIN (1958) : *Le fripon divin*. Genève : Georg.
- JUNOD, H. A. (1936) : *Mœurs et coutumes des bantous*, 2 vol. Paris : Payot.
- KABERRY, Phyllis M. (1939) : *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. Londres : G. Routledge.
- KAGABO, J. et V. MUNDANDAGIZI (1974) : « Complainte des gens de l'argile », *CEA* 53 : 75-88.
- KAGAME, A. (1954) : *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*. Bruxelles.
- KARSTEN, R. (1923) : « Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador », *BAE* Bul. 79.

- KENYATTA, J. (1956) : *Facing Mount Kenya* (1938). Londres : Secker & Warburg.
- KIDD, B. (1906) : *Savage Childhood*. Londres ; Black.
- KLUCKHOHN, C. (1944) : « Navaho Witchcraft », *PPMAE*, vol. 22, n° 2.
- KRAPPE, A. H. (1930) : *Mythologie universelle*. Paris : Payot.
- KRIGE, E. J. and J. D. KRIGE (1943) : *The Realm of a Rain-Queen*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1954) : « The Lovedu of the Transvaal », in D. Forde (Ed.), *African Worlds*. Londres : Oxford Univ. Press.
- KROEBER, A. L. (1901) : « Ute Tales », *JAF* 14 : 252-285.
- (1902-1907) : « The Arapaho », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 18.
- (1905) : « Wishosk Myths », *JAF* 18 : 85-107.
- (1925) : (Ed.) « Handbook of the Indians of California », *BAE Bul.* 78.
- KROEBER, Theodora (1963) : *Ishi in Two Worlds*. Berkeley : Univ. of California Press.
- KUNTZ, Marthe (1932) : « Les rites occultes et la sorcellerie sur le Haut-Zambèse », *JSA* 2 : 123-138.
- KUPER, Hilda (1947) : *An African Aristocracy*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1950) : « Kinship among the Swazi », in A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (Eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1973) : « Costume and Cosmology : the Animal Symbolism of the *ncwala* », *Man* 8 : 613-630.
- LABAT, J.-B. (1727) : *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*, 5 vol. Paris : Guillaume.
- LABOURET, H. (1934) : *Les Mandingues et leur langue*. Paris : Larose.
- (1935) : « La sorcellerie au Soudan occidental », *Africa* 8 : 462-472.
- (1941 a) : *Paysans d'Afrique occidentale*. Paris : Gallimard.
- (1941 b) « Sacrifices humains en Afrique occidentale », *JSA* 11 : 193-196.
- LABOURET, H. et M. TRAVELÉ (1927) : « Quelques aspects de la magie africaine », *Bul. du Comité d'études hist. et scien. de l'A. O. F.*, N° 34.
- LA FONTAINE, Jean (1963) : « Witchcraft in Bugisu », in J. Middleton and E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- LAGERCRANTZ, S. (1944) : « The Sacral King in Africa », *Ethnos* 9 : 118-140.
- LANDES, Ruth (1968) : *Ojibwa Religion and the Midewiwin*. Londres : Univ. of Wisconsin Press.
- LANDTMAN, G. (1916) : « The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare », *JAI* 46 : 322-333.
- (1927) : *The Kiwai Papuans of British New Guinea*. Londres : Macmillan.
- LANG, A. et C. TASTEVIN (1937) : *Ethnographie de la tribu Va-nyaneka*. Corbeil : Crété.
- LANTIS, Margaret (1938) : « The Alaskan Whale Cult and its Affinities » *AA* 40 : 438-464.

- (1940) : « Note on the ‘ Alaskan Whale Cult and its Affinities ’ », *AA* 42 : 366-368.
- LASLEY, Mary (1902) : « Sauk and Fox Tales », *JAF* 15 : 170-178.
- LATCHAM, R. E. (1909) : « Ethnology of the Araucanos », *JAI* 39 : 334-370.
- LAUWE, P.-H. de (1937) : « Pierres et poteries sacrées du Mandara », *JSA* 7 : 53-67.
- LAYE, C. (1953) : *L'enfant noir*. Paris : Plon.
- LAWRENCE, R. M. (1896) : « The Folklore of the Horseshoe », *JAF* 9 : 288-292.
- LEBEUF, Annie M. D. (1953) : « Croyances relatives à l'organisation politique du royaume Lagouané », *JSA* 23 : 7-34.
- (1969) : *Les principautés Kotoko*. Paris : C. N. R. S.
- LEBEUF, J. P. (1961) : *Les habitations des Fali*. Paris : Hachette.
- LEENHARDT, M. (1932) : « Documents néo-calédoniens », *TMIE*, vol. 9.
- LE HERISSE (1911) : *L'ancien Royaume du Dahomey*. Paris : Larose.
- LEIB, A. (1947) : « Mythical Significance of Colours among the Natives of Madagascar », *African Studies* 6 : 77-81.
- LEONARD, A. G. (1906) : *The Lower Niger and its Tribes*. Londres.
- LÉOUZON LE DUC, L. A. (1845) : *Traduction du Kalewala*, 2 vol. Paris : J. Labitte.
- LERICHE, A. (1951) : « Petite note sur la magie », *Notes Africaines* 52 : 107-108.
- LE ROY LADURIE, E. (1966) : *Les paysans du Languedoc*, 2 vol. Paris.
- LESSA, W. A. (1956) : « Oedipus-type Tales in Oceania », *JAF* 69 : 63-73.
- LE VINE, R. (1963) : « Witchcraft and Sorcery in a Gusii Community », in J. Middleton and E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1958) : *Anthropologie structurale*. Paris : Pion.
- (1966) : « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (1950). Paris : P. U. F.
- (1968) : *L'Origine des manières de table*. Paris : Plon.
- LÉVY-BRUHL, L. (1927) : *L'âme primitive*. Paris : Alcan.
- (1928) : *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*. Paris : Alcan.
- (1963) : *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (1931). Paris : P. U. F.
- LEWIS, I. M. (1970) : « A Structural Approach to Witchcraft and Spirit Possession », in M. Douglas (Ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Londres : Tavistock.
- LEWIS, Th. H. (1974) : « The Heyoka Cult in Historical and Contemporary Oglala Sioux Society », *Anthropos* 69 : 17-32.
- LIBERE, P. (1966) : Rites et croyances relatifs à l'enfance chez les Banen du Cameroun. Paris : *Présence Africaine*.
- LIENHARDT, G. (1954) : « The Shilluk of the Upper Nile », in D. Forde (Ed.), *African Worlds*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1955) : « Nilotic Kings and their Mothers' Kin », *Africa* 25 : 29-42.
- (1961) : *Divinity and Experience*. Oxford : Clarendon Press.
- LIGERS, Z. (1960) : « La chasse à l'éléphant chez les Bozo », *JSA* 30 : 95-99.
- LINDBLOM, K. G. (1920) : *The Akamba*. Uppsala.

- LOEB, E. M. (1926) : « The Creator Complex among the Indians of North Central California », *AA* 28 : 467-493.
 —(1932) : « The Western Kuksu Cult », *UCPAAE* 33 : 1-137.
- LOMBARD, J. (1967) : « Contribution à l'histoire d'une ancienne société politique du Dahomey : la royauté d'Allada », *Ifan Bull.* 9.
- LOMMEL, A. (1949) : « Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-Western Australia », *Oceania* 20 : 158-164.
 — (1967) : *The World of the Early Hunters*. Londres : Evelyn, Adams & Mackay.
- LOT-FALCK, Évelyne (1953) : *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris : Gallimard.
 — (1974) : « Textes eurasiens », in B. Boyer et E. Lot-Falck, *Les Religions de l'Europe du Nord*. Paris : Fayard/Dénoël.
- LOTHROP, S. K. (1928) : *Indians of the Terra del Fuego*. New York : Heye Found.
- LOUPIAS, P. (1908) : « Tradition et légende des Batutsi sur la Création du Monde et leur établissement au Ruanda », *Anthropos* 3 : 1-13.
- LOWIE, R. H. (1909 a) : « The Hero-Trickster Discussion », *JAF* 22 : 431-432.
 — (1909 b) : « The Northern Shoshone », *APAMNH* 2 : 165-306.
 —(1909 c) : « The Assiniboine », *APAMNH* 4 : 5-337.
 — (1913 a) : « Dance Associations of the Eastern Dakota », *APAMNH* 11 :101-142.
 — (1913 b) : « Societies of the Hidatsa and Mandan Indians », *APAMNH* 11 : 219-358.
 — (1915) : « Societies of the Arikara Indians », *APAMNH* 11 : 645-678.
 — (1916) : « Plains Indians Age Societies : Historical and Comparative Summary », *APAMNH* 11 : 877-984.
 — (1921) : *Primitive Society*. Londres : Routledge.
 — (1948) : « The Tropical Forest Tribes », in J. Steward (Ed.), « Handbook of South American Indians », *BAE* Bul. 143 part III : 1-56.
- LUOMALA, Katharine (1949) : « Maui-of-a-Thousand-Tricks », *BPBM* Bul. 198.
- MCCULLOCH, M. (1951) : « The Southern Lunda and Related Peoples », in *Ethnographie Survey of Africa, West Central Africa, Part I*, Londres.
- MAIR, Lucy (1969) : *Witchcraft*. Londres : Weidenfeld & Nicolson.
- MAKARIUS, Laura (1969) : « Observations sur la légende des griots malinké », *CEA* 36 : 626-640.
 — (1972) : « The Capakobam of Sonora, Mexico », *Anthropos* 67 : 595-596.
 — (1973 a) : « The Crime of Manabozo », *AA* 75 : 663-675.
 — (1973 b) : « La chasse aux aigles chez les Hidatsa » (1969), in R. et L. Makarius, *Structuralisme ou Ethnologie*. Paris : Anthropos.
 — (1973 c) : « Une interprétation de l'*Incwala* swazi », *Annales* 28 : 1 403-1421.
 — (1973 d) : « The Violation of Taboo and Magical Power » in *IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Chicago.

- (1974) : « The Magic of Transgression », *Anthropos* 69 : 537-552.
- MAKARIUS, R. (1966) : « Incest and Redemption in Arnhem Land », *Oceania* 37 : 148-152.
- (1971) : « Introductions », in L. H. Morgan, *La Société Archaique*. Paris : Anthropos.
- MAKARIUS, R. et L. (1957) : « Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste », *L'Année Sociologique* (1955-1956) : 173-230.
- (1961) : *L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme*. Paris : Gallimard.
- (1973 a) : « Des Jaguars et des Hommes » (1968), in R. et L. Makarius, *Structuralisme ou Ethnologie*. Paris : Anthropos.
- (1973 b) : « Le Symbolisme de la main gauche » (1968), in R. et L. Makarius, *Structuralisme ou Ethnologie*. Paris : Anthropos.
- (1973 c) : « Introduction » in *Structuralisme ou Ethnologie*. Paris : Anthropos.
- MALINOWSKI, B. (1927) : *Sex and Repression in Savage Society*. Londres : K. Paul.
- (1930) : *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*. Paris : Payot.
- (1944) : *A Scientific Theory of Culture*. Londres : Chapel Hill.
- (1955) : *Magic, Science and Religion*. New York : Doubleday.
- MANKER, E. (1954) : *Les Lapons des montagnes suédoises*. Paris : Gallimard.
- MARTINO, E. de (1958) : *Il mondo, magico*. Turin : Einaudi.
- MARLY, Claude (1958) : « Le mystère de la découverte du fer », *Sciences et Avenir*, mars.
- MARSHALL, Lorna (1962) : « Kung Bushman Religious Beliefs », *Africa* 32 : 221-252.
- MARWICK, B. A. (1966) : *The Swazi*. Londres : Cass.
- MARWICK, M. G. (1965) : *Sorcery in its Social Setting*. Manchester : Univ. Press.
- (1968) : « Notes on some Cewa Rituals », *African Studies* 27 : 4-14.
- MASSON-DETOURBET, Annie (v. A. M. D. Lebeuf).
- MATTHEWS, W. (1902) : « The Night Chant, a Navaho Ceremony », *MAMSH* vol. 6.
- MAUSS, M. (1947) : *Manuel d'Ethnographie*. Paris : Payot.
- (1966) : *Sociologie et Anthropologie* (1950). Paris : P. U. F.
- MAZZOLENI, G. (1974) : *I buffoni sacri d'America*. Rome : Bulzoni.
- MBEE, G. (1965) : « Letter from Mbugwe, Tanganyika (translated and edited by R. F. Gray) », *Africa* 35 : 198-208.
- MEAD, Margaret (1940) : « The Mountain Arapesh », *APAMNH* 37 (II) : 317-451.
- (1950) *Male and Female*. Londres : Gollancz.
- (1955) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935). New York.
- MEEK, C. K. (1931 a) : *A Sudanese Kingdom*. Londres : K. Paul, Trench, Trubner.
- (1931 b) : *Tribal Studies in Northern Nigeria*, 2 vol. Londres : K. Paul, Trench, Trubner.
- MELLAND, F. H. (1967) : *In Witchbound Africa*. Londres : Cass.

- MEGGITT, M. J. (1957) : « The Ipili of the Porgera Valley », *Oceania* 28 : 31-55.
- METAIS, P. (1956) : « Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives », *TMIE*, vol. 59.
- METRAUX, A. (1946) : « Twin Heroes in South American Mythology », *JAF* 59 : 114-123.
- (1948) : « The Tupinamba » in « Handbook of South American Indians », *BAE* Bul. 143 vol. 3 : 95-133.
- MEYEROWITZ, Eva L. R. (1951) : *The Sacred State of Akan*. Londres : Faber.
- (1958) : *The Akan of Ghana*. Londres : Faber.
- (1960) : *The Divine King in Ghana and Ancient Egypt*. Londres : Faber.
- MICHELSON, T. (1911) : « Menomini Tales », *AA* 13 : 68-88.
- MIDDLETON, J. (1960) *Lugbara Religion*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1963) : « Witchcraft and Sorcery in Lugbara », in J. Middleton and E. M. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Routledge & K. Paul.
- (1967) : *Magic, Witchcraft and Curing*. New York : Natural History Press.
- (1971) : « Prophets and Rainmakers », in T. O. Beidelman (Éd.), *The Translation of Culture*. Londres : Tavistock.
- MIDDLETON, J. and E. M. WINTER (1963) : (Eds.) *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- MITCHELL, J. C. (1951) : « The Yao of Southern Nyasaland », in E. Colson and M. Gluckman (Eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1956) : *The Yao Village*. Manchester : Univ. Press.
- MOELLER, A. (1936) : *Les grandes lignes des migrations des Bantou de la province orientale du Congo belge*. Bruxelles : Van Campenhout.
- MOLET, L. (v. FORTES, M. and Germaine DIETERLEN).
- MONTEIL, Ch. (1915) : *Les Khassonke*. Paris : Leroux.
- (1924) : *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*. Paris : Larose.
- MOONEY, J. (1932) : « The Swimmer Manuscript », *BAE* Bul. 99.
- MORGAN, L. H. (1954) : *The League of the Ho-De-No-Sau-Nee, or Iroquois* (1851), 2 vol. New Haven.
- MORICE, P. A. G. (1910) : « The Great Déné Race », *Anthropos* 5 : 113-142, 419-443, 643-653, 969-990.
- MORTON-WILLIAMS, P. (1960) : « The Yoruba Ogboni Cult in Oyo », *Africa* 30 : 362-374.
- MOSS, C. R. (1920) : « Nabaloi Law and Ritual », *UCPAAE* 15 : 207-342.
- MOULDING-BROWN : s. d. Manabush Menomini Tales.
- MOULINIER, L. (1950) : *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs* (Thèse de doctorat). Paris.
- MOUNTFORD, C. P. (1950) : *Brown Men and Red Sands*. Londres : Phoenix House.
- MUMFORD, W. B. (1934) : « The Hehe-Bena-Sangu Peoples of East Africa », *AA* 36 : 203-222.
- MURRAY, Margaret (1954) : *The Divine King in England*. Londres : Faber.
- (1955) : « The Divine King » in *Regalità Sacra*. Rome.

- MUSIL, A. (1928) : *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York : American Geographical Society.
- MUTESA II (1967) : *Desecration of my Kingdom*. Londres : Constable.
- NADEL, S. F. (1935) : « Witchcraft and Anti-Witchcraft in Nupe Society », *Africa* 8 : 423-447.
- NICOLAS, G. (1969) : « Fondements magico-religieux du pouvoir politique au sein de la principauté hausa du Gobir », *JSA* 39 : 199-231.
- NUTTAL, Zelia (1897) : « Ancient Mexican Superstitions », *JAF* 10 : 265-281.
- OBERG, K. (1948) : « The Kingdom of Ankole in Uganda », in M. Fortes and B.-E. Evans-Pritchard (Eds.), *African Political Systems*. Londres : Oxford Univ. Press.
- OLLIVIER, M. (1929) : *Spartacus*. Paris.
- OPLER, M. E. (1937) : « Chiricahua Apache Social Organization », in P. Eggan (Éd.), *Social Anthropology of the North American Tribes*. Chicago : Univ. Press.
- (1941) : *An Apache Lifeway*. Chicago : Univ. Press.
- OTTO, R. (1969) : *Le Sacré* (1923). Paris : Payot.
- PAGES, A. (1950) : « Au Ruanda, à la Cour du Mwami », *Zaire*, vol. 8 : 471-487.
- PAGEARD, R. (1965) : « Une enquête historique en pays Mossi », *JSA* 35 : 11-66.
- PALAU MARTI, Monserrat (1957) : « Notes sur les rois de Dasa », *JSA* 27 : 197-209.
- (1964) : *Le Roi-Dieu au Bénin*. Paris : Berger-Levrault.
- PAQUES, Viviana (1954) : « Bouffons sacrés du cercle de Bougouni », *JSA* 24 : 63-110.
- (1956) : « Le Bélier Cosmique », *JSA* 26 : 211-253.
- (1959) : « Caractères sociaux et mythiques du boucher dans le nordouest africain », *JSA* 29 : 217-228.
- PARK, W. Z. (1938) : *Shamanism in Western North America*. Evanston & Chicago : Northwestern Univ.
- PARSONS, Elsie C. (1917) : « Notes on Zuni », *MAAA* 4 : 151-327.
- (1920) : « Notes on Ceremonialism at Laguna », *APAMNH* 19 : 85-131.
- (1923) : « The Hopi Wöwöchim Ceremony in 1920 », *AA* 25 : 156-187.
- (1933) : « Hopi and Zuni Ceremonialism », *MAAA* vol. 39.
- (1939) : *Pueblo Indian Religion*, 2 vol. Chicago : Univ. Press.
- PARSONS, Elsie C. and R. L. BEALS (1934) : « The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians », *AA* 36 : 491-514.
- PARTRIDGE, Ch. (1905) : *Cross River Natives*. Londres : Hutchinson.
- PAULME, Denise (1940 a) : *L'organisation sociale des Dogon*. Paris : Domat-Montchrestien.
- (1940 b) : « Sur quelques rites de purification des Dogon », *JSA* 10 : 65-78.
- (1949) : « Le culte du « Yallo » en pays Kissi », *RHR* 135 : 28-81.

—(1954) : *Les gens du riz*. Paris : Plon.

PEPPER, G. H. and G. L. WILSON (1907-1915) : « An Hidatsa Shrine and the Beliefs respecting it », *MAAA* 2 : 275-328.

PERCY-SMITH, S. (1921) : « The Evils of *Makutu*, or Witchcraft », *JPS* 30 : 172-184.

PETITOT, E. (1888) : *La femme aux métaux*. Meaux : Marguerith- Dupré.

PFOUNDES, C. (1882) : « On some Rites and Customs of Old Japan », *JAI* 12 : 222-227.

PODLEWSKI, A. M. (1966) : « Les forgerons Mafa », Cahiers *ORSTOM* vol. 3, n° 1. Paris.

POPOV, A. (1933) : « Consecration Rituals for a Blacksmith Novice among the Yakuts », *JAF* 46 : 257-271.

PUMPHREY, M. E. C. (1941) : « The Shilluk Tribe », *Sudan Notes and Records*, 24 : 1-116.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1932) : *The Andaman Islanders* (1922). Cambridge : Univ. Press.

— (1950) : (Coed. with D. Forde) *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres : Oxford Univ. Press.

— (1956) : *Structure and Function*. Londres : Cohen & West.

RADIN, P. (1923) : « The Winnebago Tribe », 37th *ARBAE* (1915-1916).

— (1948) : « Winnebago Hero Cycles : a Study in Aboriginal Literature », *MIJAL* vol. 14.

— (1950) : « The Origin Myth of the Medicine Rite », *MIJAL* vol. 16.

— (1955) : « The Sacral Chief among the American Indians », in *Regalità Sacra*.

— (1958) : « Préface » et « Le cycle du Fripon », in C. G. Jung, Ch. Kerényi et P. Radin, *Le Fripon divin*.

RAGLAN, Lord (1931 a) : *Jocasta's Crime*.

— (1931 b) : « Incest and Exogamy », *JAI* 61 : 167-180.

RAINEY, F.-J. (1947) : « The Whale-Hunters of Tigara », *APAMNH* 41 : 231-283.

RANDOLF, V. (1933) : « Ozark Superstitions », *JAF* 46 : 1-21.

RASMUSSEN, K. (1929) : *Du Groenland au Pacifique*. Paris : Plon.

RATTRAY, R. S. (1923) : *Ashanti*. Oxford : Clarendon Press.

— (1927) : *Religion and Art in Ashanti*. Oxford : Clarendon Press.

RAY, V.-F. (1933) : « Sanpoil Folk-tales », *JAF* 46 : 129-187.

READ, Margaret (1956) : *The Ngoni of Nyasaland*. Londres : Oxford Univ. Press.

REICHARD, Gladys A. (1928) : « The Social Life of the Navajo Indians », *Columbia University Contributions to Anthropology*, n° 7.

— (1950) : *Navaho Religion*, 2 vol. New York : Pantheon.

REINACH, S. (1899) : « La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur », *L'Anthropologie* 10 : 59-70.

—(1909-1923) : *Mythes, Cultes et Religions*, 5 vol. Paris : Leroux.

REYNOLDS, B. (1963) : *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Nigeria*. Londres : Chatto & Windus.

- RICHARD, Madeleine (1970) : « Histoire, tradition et promotion de la femme chez les Batanga », *Anthropos* 65 : 369-443, 881-947.
- RICHARDS, Audrey I. (1932) : *Hunger and Work in a Savage Tribe*. Londres : Routledge.
- (1935) : « A Modern Movement of Witch-Finders », *Africa* 8 : 448-461.
- (1951) : « The Bemba of North Eastern Rhodesia », in E. C. Colson and M. Gluckman (Eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*.
- RICKETTS, M.-L. (1966) : « The North-American Indian Trickster », *History of Religion* 5 : 327-350.
- RIESENFELD, A. (1949) : « Ignorance of Physiological Paternity in Melanesia », *JAF* 62 : 145-155.
- RIGGS, S. R. (1890) : « Dakota-English Dictionary », *Contributions to North American Ethnology*, vol. 7.
- RIVERS, W. H. R. (1906) : *The Todas*. Londres : Macmillan.
- (1914) : *The History of Melanesian Society*, 2 vol. Cambridge : Univ.
- (1926) : *Social Organisation*. Londres : K. Paul, Trench & Co.
- ROBERTSON SMITH, W. (1894) : *Lectures on the Religions of the Semites*. Londres : Adam & Black.
- ROSCOE, J. (1901) : « Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *JAI* 31 : 117-130.
- (1902) : « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *JAI* 32 : 25-80.
- (1911) : *The Baganda*. Londres : Macmillan.
- (1915) : *The Northern Bantu*. Cambridge.
- (1923 a) : *The Bakitara, or Banyoro*. Cambridge : Univ. Press.
- (1923 b) : *The Banyankole*. Cambridge : Univ. Press.
- ROSEMOND, L. C. de (1943) : « Iron Smelting in the Kahama District, Tanganyika », *Sudan notes and Records*, n° 16.
- ROTH, W. E. (1897) : *Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines*. Brisbane.
- ROUCH, J. (1948) : « Banghawi », *IFAN* Bul. 10 : 361-367.
- (1960) : *La religion et la magie Songhay*. Paris : P. U. F.
- (1963) : « Introduction à l'étude de la communauté Bregbo », *JSA* 33 : 129-202.
- Roy, Sarat Chandra (1915) : *The Oraons of Chota Nagpur*. Rangi : Bar Library.
- SABATUCCI, D. (1964) : « Giuoco d'azzardo rituale », *SMSR* 35 : 23-85.
- SANGREE, W. H. (1971) : « La gémellité et le principe d'ambiguïté », *L'Homme*, juillet : 64-70.
- SAPIR, E. (1909) : « Wishram Texts », *PAES* 2 : 1-235.
- (1910) : « Yana Texts », *UCPAAE* 9 : 1-235.
- SAPIR, E. and L. SPIER (1943-1946) : « Notes on the Culture of the Yana », *UCAR* 3 : 239-298.
- SARPONG, P. K. (1967) : « The Sacred Stools of Ashanti », *Anthropos* 62 : 1-60.
- SCHAPER, I. (1927) : « Customs related to Twins in South Africa », *South African Journal of Science* 26.

- (1949) : « The Tswana Conception of Incest », in M. Fortes (Ed.), *Social Structure*. Oxford : Clarendon Press.
- (1962) : *The Bantu-speaking Tribes of South Africa*. Londres : Routledge & K. Paul.
- (1971) : « Rainmaking Rites of Tswana Tribes », *Social Research Documents* vol. 3. Leyde et Cambridge : African Studies Centre.
- SCHIFF, Esther (1921) : « A Note on Twins », *AA* 23 : 387-388.
- SCHMAIER, M. D. and A. DUNDES (1961) : « Parallel Paths », *JAF* 74 : 142-145.
- SCHMERLER, Henrietta (1931) : « Trickster marries his Daughter », *JAF* 4 : 196-207.
- SCHOOLCRAFT (1856) : *Indian Traditions of the U. S.* Philadelphie.
- SCHWAB, G. (1947) : « Tribes of the Liberian Hinterland », *PPMAE* vol. 31.
- SCHWEEGER-HEFEL, A. (1962) : « Les insignes royaux des Kouroumba (Haute-Volta) », *JSA* 32 : 275-323.
- SEBINA, A. M. (1947) : « Makalaka », *African Studies* 6 : 82-96.
- SELIGMAN, C. G. (1911) : « The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk », *4th Report of the Wellcome Tropical Research Laboratory, Gordon Memorial College Khartoum*.
- SELIGMAN, C. G. and Brenda Z. SELIGMAN (1932) : *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. Londres : Routledge.
- SEIKHOU, B. (1935) : « Les forgerons du Fouta-Djallon », *L'Éducation Africaine* 24 : 151-162.
- SERVIER, J. (1962) : *Les portes de l'année ; rites et symboles*. Paris : Laffont.
- SHADE, Ch. (1951) : « The Girls' Puberty Ceremony of Umnak, Aleutian Islands », *AA* 53 : 145-148.
- SHOEMAN, P. J. (1935) : « The Swazi Rain Ceremony », *Bantu Studies* 9 : 169-175.
- SIEROSZEWSKI, W. J. (1902) : « Du chamanisme d'après les croyances yakoutes », *BHR* 46 : 204-233, 299-338.
- SIBREE, J. (1892) : « Curious Words and Customs connected with Chieftainship and Royalty among the Malegasy », *JAI* 21 : 215-229.
- SILBERBAUER, G. B. (1963) : « Marriage and the Girl's Puberty Ceremony of the G/wi Bushmen », *Africa* 33 : 12-24.
- SIMMONS, W. S. (1967) : « The Supernatural World of the Badyaranké of Tonghia (Sénégal) », *JSA* 37 : 41-72.
- SKINNER, A. B. (1913) : « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians », *APAMNH* 13 : 1-165.
- (1914 a) : « Political and Ceremonial Organization of the Plains Ojibway », *APAMNH* 11 : 475-511.
- (1914 b) : « Political Organization, Cults and Ceremonies of the PlainsCree », *APAMNH* 11 : 513-542.
- (1915 a) : « Kansa Organizations », *APAMNH* 11 : 743-775.
- (1915 b) : « Associations and Ceremonies of the Menomini Indians », *APAMNH* 13 : 167-215.
- (1916) : « Plains Cree Tales », *JAF* 29 : 341-367.
- (1920) : « Medicine Ceremony of the Menomini Iowa and Wahpeton Dakota », in *Indian Notes and Monographs*, vol. 4 (Museum of the American Indian, Heye Foundation).

- (1923-1925) : « Observations on the Ethnology of the Sauk Indians », *BPMCM* 5 : 1-57, 59-95, 119-180.
- (1924-1927) : « The Mascoutens, or Prairie Potawatomi Indians », *BPMCM* 6 : 1-246, 263-411.
- (1925) : « Traditions of the Iowa Indians », *JAF* 38 : 425-506.
- (1926) : « Ethnology of the Iowa Indians », *BPMCM* 5 : 181-354.
- SKINNER, A. and J. V. SATTERLEE, (1915) : « Folklore of the Menomini Indians », *APAMNH* 13 : 217-546.
- SMITH, de COST (1888) : « Witchcraft and Demonism of the Modern Iroquois » *JAF* 1 : 184-193.
- (1889 a) : « Additional Notes on Onondaga Witchcraft and Iro-Do-I » *JAF* 2 : 277-281.
- (1889 b) : « Onondaga Superstitions », *JAF* 2 : 282-283.
- SMITH, E. W. (1935) : « INZUIKIZI », *Africa* 8 : 473-480.
- (1952) : « African Symbolism », *JAI* 82 : 13-37.
- SMITH, E. W. and A. M. DALE (1920) : *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, 2 vol. Londres : Macmillan.
- SMITH, G. Elliot (1919) : *The Evolution of the Dragon*. Manchester : Univ. Press.
- SMITH, P. (1965) : « Notes sur l'organisation sociale des Diakhanke », *BMSAP*, 8 : 263-302.
- SOLEILLET, P. (1881) : « Voyage et découvertes dans le Sahara et le Soudan. Paris : Dreyfus.
- (1887) : *Voyage à Ségou 1878-1879*. Paris : Challamel.
- SORET, M. (1959) : « La chasse en pays Ba-Kongo », *Zaire* 13 : 801-811.
- SOUSBERGHE, L. de (1954) : « Étuis péniens ou gaines de chasteté chez les Ba-Pende », *Africa* 24 : 214-219.
- (1955 a) : « Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende », *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, vol. 4 (1951). Bruxelles.
- (1955 b) : « Les frères des belles-mères dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté », *Zaire* 9 : 927-942.
- (1955 c) : « Forgerons et fondeurs de fer chez les Ba-Pende et leurs voisins », *Zaire* 9 : 25-31.
- SPECK, F. G. (1909) : *Ethnology of the Yuchi Indians*. Philadelphie : Univ. Museum.
- (1915) : « Some Micmac Tales from Cape Breton Island », *JAF* 28 : 59-69.
- (1935) : « Penobscot Tales and Religious Beliefs », *JAF* 48 : 1-107.
- (1949) : *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*. Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press.
- SPENCER, B. (1914) : *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. Londres : Macmillan.
- (1931) : *Spencer's Last Journey*. Oxford : Clarendon.
- SPENCER, B. and F. GILLEN (1899) : *The Native Tribes of Central Australia*. Londres Macmillan.
- (1904) : *The Northern Tribes of Central Australia*. Londres : Macmillan.
- (1927) : *The Arunta*, 2 vol. Londres : Macmillan.
- SPENCER, R. F. (1952) : « Native Myth and Modern Religion among the Klamath Indians », *JAF* 65 : 217-226.

- STANNUS, H. S. (1910) : « Notes on some Tribes of British Central Africa », JAI 40 : 285-335.
- STAUDE, W. (1961) : « La légende royale des Kouroumba », JSA 21 : 209-259.
- (1962) : « La structure de la Chefferie chez les Kouroumba de Louroum », *Anthropos* 57 : 757-778.
- STAYT, H. A. (1933) : *The Bavenda*. Londres : Oxford Univ. Press.
- STEFANISZYN, B. (1964) : *Social and Ritual Life of the Ambo of Northern Rhodesia*. Londres : Oxford Univ. Press.
- STEPHEN, A. (1936) : *Hopi Journal*, 2 vol. New York : Columbia Univ. Press.
- STEVENSON, Mathilda C. (1894) : « The Sia », 11th ARBAE (1889-1890).
- (1904) : « The Zuni Indians : their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies », 23rd ARBAE (1901-1902).
- STIMSON, J. F. (1934) : « The Legends of Maui and Tahaki », BPBM Bul. 127.
- STIRLING, M. W. (1942) : « Origin Myth of Acoma and other Records », BAE Bul. 135.
- STRATHERN, Marilyn (1972) : *Women in Between*. Londres : Seminar Press.
- STREHLOW, T. G. H. (1947) : *Aranda Traditions*. Melbourne : Univ. Press.
- STROM, A. V. (1955) : « The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion », in *Regalità Sacra*.
- SUMNER, W. G. and A. G. KELLER (1927) : *The Science of Society*, 4 vol. New Haven : Yale Univ. Press.
- SWANTON, J. R. (1900) : « Haida Texts ; Masset Dialect », *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, vol. 10, Part 2.
- (1905-1909) : « Contributions to the Ethnography of the Haida », in F. Boas (Ed.), *The Jesup North Pacific Expedition*, vol. 5. Leyde : Brill.
- SWIDERSKI, S. (1971) : « Notes sur le Ndeya Kanga, secte synchrétique du Bouiti au Gabon », *Anthropos* 66 : 81-119.
- TALBOT, D. A. (1915) : *Woman's Mysteries of a Primitive People*. Londres : Cassel].
- TARDITS, Cl. (1973) : « Parenté et pouvoir politique chez les Bamoun (Cameroun) », *L'Homme*, janvier : 37-49.
- TAUTAIN, L. (1884) : « Notes sur les castes chez les Mandingues et en particulier chez les Banmanas », *Revue d'Ethnographie*, vol. 3.
- TAUXIER, L. (1927) : *La religion Bambara*. Paris : Geuthner.
- TEGNAEUS, H. (1950) : *Le Héros civilisateur*. Stockholm.
- TEIT, J. (1912) : « Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia », JAF 25 : 287-371.
- THEEUWS, T. (1960) : « Naître et mourir dans le rituel luba », *Zaire* 14 : 115-173.
- THIAM, B. (1966) : « Le forgeron ou teugue et ses galaïtes », *Notes Africaines* 111 : 97-100.
- THOMAS, L. V. (1959) : « Les Diola », *Mémoires de l'Ifan*, n° 55, 2 vol. Dakar.
- (1966) : « L'initiation à la royauté chez les Flup », *Notes Africaines* 109 : 10-19.

- (1967) : « Samba Diatta, ' roi des Blis ' », *Notes Africaines* 115 : 82-89.
- THOMAS, N. W. (1906) : *Natives of Australia*. Londres : Constable.
- THOMPSON, S. (1932-1936) : *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vol. Helsinki.
- THOMSON, B. H. (1895) : « The Kalou-Vu (Ancestor-Gods) of the Fijians », *JAI* 24 : 340-359.
- THOMSON, D. F. (1935) : « The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York », *JAI* 63 : 453-537.
- (1961) : « *Marrngitmirri and Kalka*, Medicineman and Sorcerer in Arnhem Land », *Man* 61 : 97-102.
- THURNWALD, R. (1937) : *L'économie primitive*. Paris : Payot.
- THURSTON, E. (1912) : *Omens and Superstitions of Southern India*. Londres.
- TRAORÉ, D. (1947) : « Makanta Djigui, fondateur de la magie soudanaise », *Notes Africaines* 35 : 23-25.
- TREMEARNE, A. J. N. (1913) : *Hausa Superstitions and Customs*. Londres : Bale.
- (1915) : « Bori Beliefs and Ceremonies », *JAI* 45 : 23-68.
- TUBIANA, Marie-José (1960) : « Un document inédit sur les Sultans du Wadday », *CEA* 2 : 49-112.
- (1964) : « Survivances préislamiques en pays Zaghawa », *TMIE*, n° 67.
- TURNER, V. W. F. (1953) : *Lunda Rites and Ceremonies*. Lusaka.
- (1957) : *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester : Univ. Press.
- (1962 a) : *Chihamba, the White Spirit*. Manchester : Univ. Press.
- (1962 b) : « Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual », in M. Gluckman (Ed.), *Essays on the Rituals of Social Relations*. Manchester : Univ. Press.
- (1967) : *The Forest of Symbols*. Ithaca : Cornell Univ. Press.
- (1969) : *The Ritual Process*. Routledge & K. Paul.
- UNDRRHILL, Ruth (1936) : « The Autobiography of a Papago Woman », *MAAA*, n° 46.
- VAN BULCK (1955) : « La place du roi divin dans les cercles culturels en Afrique noire », in *Regalità Sacra*.
- VAN GENNEP, A. (1904) : *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris : Leroux.
- VANSINA, J. (1954) : « Les valeurs culturelles des Bushong », *Zaire* 8 : 899-910.
- (1955) : « Initiation Rituals of the Bushong », *Africa* 25 : 138-153.
- (1964) : *Le royaume Kuba*. Tervuren.
- (1969) : « The Bushong Poison Ordeal », in M. Douglas and Ph. Kaberry (Eds.), *Man In Africa*. Londres : Tavistock.
- VAN WING, J. (1921) : *Études Bakongo*, 2 vol. Bruxelles: Goamera.
- VERHULPEN, E. (1936) : *Baluba et Balubaisés du Katanga*. Anvers.

- VERNANT, J. P. (1974) : *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : Maspéro.
- WAGNER, G. (1970) : *The Bantu of Western Kenya (previously of North Kavirondo)* (1949, 1956). Londres : Oxford Univ. Press.
- WALKER, J. R. (1915-1921) : « The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota », *APAMNH* 16 : 51-221.
- WALLIS, W. D. (1915-1921) : « The Sun Dance of the Canadian Dakota », *APAMNH* 16 : 317-380.
- (1947) : « The Canadian Dakota », *APAMNH* 41 : 1-225.
- WARNER, W. L. (1937) : *A Black Civilization*. New York : Harper.
- WESCOTT, J. (1962) : « The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster » *Africa* 32 : 336-354.
- WESCOTT, Joan and P. MORTON WILLIAMS (1962) : « The Symbolism and Ritual Context of the Yoruba *Laba Shango* », *JAI* 92 : 23-37.
- WESTERMARCK, E. (1921) : *The History of Human Marriage*, 3 vol. Londres : Macmillan.
- WEYER, E. M. (1932) : *The Eskimo, their Environment and Folkways*. New Haven : Yale Univ.
- WHITE, C. M. N. (1956) : « The Role of Hunting and Fishing in Luvale Society », *African Studies* 15 : 75-86.
- WHITE, L. A. (1932) : « The Acoma Indians », 47th *ARBAE* (1929-1930) : 1-193.
- (1935) : « The Pueblo of Santo Domingo, New Mexico », *MAAA*, n° 43.
- (1962) : « The Pueblo of Sia, New Mexico », *BAE Bul.* 184.
- WHITING, J. W. M. and S. W. REED. (1938) : « Kwoma Culture », *Oceania* 9 : 170-216.
- WIDENGREN, G. (1955) : « The Sacred Kingship of Iran », in *Regalità Sacra*.
- WILLIAMS, F. L. (1937) : « The Inauguration of the Omugabe of Ankole to Office », *Uganda Journal* 4 : 300-312.
- WILLIAMSON, R. W. (1924) : *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 3 vol. Cambridge : Univ. Press.
- (1937) : *Religion and Social Organization in Central Polynesia*. Cambridge : Univ. Press.
- WILSON, Monica (1951) : *Good Company*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1957) : *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. Londres : Oxford Univ. Press.
- (1959) : *Communal Ritual of the Nyakyusa*. Londres : Oxford Univ. Press.
- WILSON-HAFFENDEN, J. R. (1927-1928) : « Ethnological Notes on the Kwottos of Toto (Panda) District, Keffi Division, Benue Province, Northern Nigeria », *Journal of the African Society* 26 : 368-379 ; 27 : 24-46, 142-154, 281-290, 380-393.
- WISSELER, C. (1912) : « Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dagota », *APAMNH* 11 : 1-99.
- (1913) : « Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians », *APAMNH* 11 : 359-460.
- (1916) : « General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies », *APAMNH* 11 : 853-876.

- WOLFE, A. W. (1961) : *In the Ngombe Tradition*. Evanston : Northwestern Univ. Press.
- WYCKAERT, P. (1914) : « Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka », *Anthropos* 9 : 371-380.
- YALMAN, N. (1963) : « On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar », *JAI* 93 : 25-58.
- YOUNG, M. W. (1966) : « The Divine Kingship of the Jukun – a Re-Evaluation of some Theories », *Africa* 36 : 135-153.
- ZAEHNER, A. C. (1955) : *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford : Clarendon Press.
- ZAHAN, D. (1960) : *Sociétés d'initiation Bambara*. Paris : Mouton.
- ZWERNEMANN, J. (1964) : « La querelle pour l'enfant pas encore né », *Notes Africaines* 101 : 26-27.

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Index des noms de peuples et de lieux

[Retour à la table des matières](#)

Abenyub	<i>Ambo</i>	Azandé
Abomey	Amérique	Badyaranké
Abyssinie, Éthiopie	Amérique du Nord	Baganda (v. aussi
<i>Achewa</i>	Amérique du Sud	G(h)anda).
<i>Acholi</i>	Annaa	Baguirmi
<i>Achumawi</i>	<i>Andahuayla</i>	Bahama.
<i>Acoma</i>	<i>Andamanais.</i>	Ba-hungana
Ader	<i>Anglais</i>	Baie de l'Abondance
Afrique	Angleterre	Baila
Afrique du Nord	Angola	Bakitara
Afrique occidentale	Antombahoaka	Bakongo
Afrique du Sud	Anyang (Anyanja)	Ba-kuba(v. aussi
<i>Agni.</i>	Apaches	Kuba).
<i>Ainou</i>	Arago	Bakusu
<i>Akamba</i>	Aranda (Arunia)	Bakweri
<i>Akan.</i>	Arapaho	Bali
Akwamu	Arapesh	Balouba(v. aussi
Akyem-Abuakwa	Araucan	Luba).
Alabama	Arkansas	Bambalang
Alaska	Arnhem Land	Bambara
Aléoutiennes (Îles)	Ashanti	Bamenda
Algérie	Asie	<i>Bamoun</i>
Algonquins	Assineboine	<i>Banda</i>
Allada	Assyrie	<i>Banen</i>
Allemagne	Atonga	<i>Bangwa</i>
<i>Amaponda</i>	Atrae	<i>Banks (Îles)</i>
<i>Ambele.</i>	Australie	<i>Bantous</i>
<i>Ambilobé</i>	Australiens	

<i>Banyamwezi</i>	Bushmen	Dalo
<i>Banyankole (v. aussi Nkole).</i>	(Boschimans)	Dan
<i>Banyoro (v. aussi Nyoro).</i>	Bushong	Darfour
<i>Bapere</i>	Busimbwa	Darling River
<i>Bara</i>	Bydeiat Bilia	Dasa
<i>Baronga v. aussi Ronga).</i>	Cafres	Dayak
<i>Bashi</i>	Calédonie	Delaware
<i>Basindi</i>	Californie	Delphes
<i>Basonga</i>	Cameroun	Déné
<i>Basongola</i>	Canada	Dhyakiete
<i>Basongué</i>	Cap	Diakhanké
Basse Casamance.	Cap York	Dieguenos
<i>Bata.</i>	Caribou	Dieri
<i>Batanga</i>	Carrier	Dinka
<i>Batta</i>	Cayuga	Diola
<i>Batwa</i>	Célèbes (Îles)	Dobu
<i>Bavenda</i>	Cercle des Lacs	Dogon
Bechuanaland	Cercle de Tougan	Dolgan
Bédouins	Cewa	Durham
Befang	Ceylan	Dyallo
Beli	Charei	367
Bemba	Chamba	Écosse
Bembe	Cherokee	Égypte
Beni Merahba	Cheyenne	Égyptiens
Bénin	Chine	Elcho
Bidibe	Chinois	Enampore
Bihe	Chippewa	Esquimaux
Birhors	Chiricahua.	Étatin
Blackfoot	Chirindja	Europe
Bobo	Chokwe (v. aussi Tschohwes)	Ewe
Bolewa	Chukchee	Fali
Bombay	Civonga	Fan
Bongo	Cloncurry	Fezzan
Bono	Colornbie Britannique	Fika
Bono Mansu	Colone	Finlande
Bori	Coluquembe (Kalukembe)	Flup
Bornéo	Congo	Fouta Djallon
Bornu	Coomassie.	Fox
Bougouni	Côte d'ivoire	France
Boulia	Cree	Fuégiens
Bouriates	Creek	Futuna
Bozo	Cross River	Gabon
Buganda.	Cusco	Gallas
Buginese	Cyrène	Gbandès
Bugisu	Dahoméens	Géorgie (U.S.A.)
Buha	Dahomey	Géorgiens
Buka, 47, 70.	Dakka	Germaines
	Dakota	Ghana

Ghanda (v. aussi Baganda)	Iroquois	Lapons
Gobir	Isu	Latouka
Gonja	Italie	Lehmi
Gourounsi		Lekhwareni
Grand Bassin	Japon	Lele
Grèce	Java	Lenape
Greco	Jibaro	Libéria
Gretna Green	Johannesburg	Lilloets
Groenland	Jukun	Limmu, 162.
Guinée		Limpopo
Gulfeil	Kaarta	Loango
Guruf	Kabylie	Lobi
Gusii	Kadamaian	Loma
Guyane	Kaguru	Louroum
	Kahama	Lovedu
	Kaitish	Loyauté (Îles)
Habé	Kalahari	Lozi
Haer	Kalanga	Luba (v. aussi Balouba)
Haïda	Kalanger	Lugbara
Hanya	Kam	Lunda
Haoussa	Kansas	Luritcha
Haute-Volta	Kapka	Luvale
Haut-Zambèze	Karagasy	
Hawaï	Kasai	
Hawaïens	Kedougou	Macassar
Heathery Burn Cave	Kenya	Madagascar
Hébreux	Khassombé	Madi
Héhé	Kikuyu	Madras
Hidatsa	Kirawac	Mafa
Hindous	Kissi	Magahiya Doms
Hopi	Kivu	Magwayas
Houaïlou	Kiwai	Mahalbi
Hurons	Klamath	Maidu
	Kobé	Majingaï
Ibibios	Kodiak	Makalaka
Idah	Kokoyao	Makalangé
Ifé	Kolima	Malécites
Iflissen	Kotoko	Malekula, 73, 329, 330.
Igala	Koulon	
Igembé	Kouroumba	Malgaches
Iglaiwen	Kpelle	Mali
Ila (v. aussi Baila)	Kuba(v. aussi Ba- Kuba)	Malinké
Iliaura.		Malwi
Imenti	Kukuya	Mambo
Incas	Kung	Mandan
Inde	Kwakiutl	Manding(ues)
Iowa	Kwango	Mandja
ipili	Kwotto	Mangareva
Iraku	Laguna	Mano
Iran	Lamba	Maori
Irigwe	Lambumbu	Maradi
Irlande	Lango	Maroc

Marunga.	Nilgirri	Pacifique
Maryborough,	Nioka	Pamir
Masaï	Njumba	Panda
Mashona	Nkole (v. aussi	Pangwe
Matabele	Banyankole)	Papago
Matakam	Nkounas	Papous
Mayo	Nkundo	Parankalla
Mbaï	Norvège	Parayan
Mbugwe	Nouveau-Mexique	Parsis
Mbula	Nouvelle-Bretagne	Pawnee
Mbum	Nouvelle-Calédonie	Pedis
Mecque	Nouvelle-Guinée	Pende
Mélanésie	Nouvelles-Hébrides,	Penobscot
Mende	329.	Pérou
Menomini	Nouvelle-Zélande	Perse
Merina	Nsob	Perses
Meru	Nsungli	Peuls
Mexique	Ntem	Philippines
Micmac		Piltadi
Mikono	369	Pitta Pitta
Minnesota		Plains
Miskito	Ntemi	Polynésie
Miwok	Nuanetsi	Pomo
Mohave	Nuer	Pondo
Momette	Nupe	Porto Novo
Mongolie	Nyakyusa	Potowatomi
Morwa	Nyanga	Prince de Galles (Île)
Moshi	Nyaniyeka	Pujet Sound
Moshinga	Nyasaland	
Mossi	Nyoro(v. aussi	Queensland
Moundang	Banyoro)	
Mozambique		Rarotonga
Mpongwe	Océanie	Rhodésie
Munda	Oglala	Rhodésiens
Murngin	Ojibwa(y)	Rio Grande
Muskogee	Omaha	Rio Uaupes
	Onondaga	Romains
Nabaloi	Ooldea	Rome
Nagas	Oraons	Ronga (v. aussi
Nama	Orient	Baronga)
Nandi	Orinoco	Rose River
Natal	Ossouyé	Ruanda (Rwanda)
Nauru (Îles)	Ouagadougou	Rwala
Navaho	Oubanghi	
Ndembu	Oufipa	Sabins
Ndop	Ouganda	Sac
Ngae-Nyae	Ovaherero	Sahara
Ngombé.	Ovambo	Salish
Ngoni	Ovimbundu	Salomon (Îles)
Ngoniland	Oyo	Samoa
Niger	Ozark	Samoyèdes
Nigeria		Sanga

Sankara	Tanganyika	
Sanpoil	Tanzanie	Wabanaki
Santa Fé	Tasu Harbour	Wachuka
Santo Domingo	Tatoga	Wadai, (Ouaddaï)
Sao	Tchad	Waira
Sara	Teda	Wanianga
Sassanides	Tembe	Wankyi
Sauk	Ten'a	Wante
Scandinavie	Tensa	Warega
Ségou.	Tetela	Warramunga
Sénégal	Teton	Warrumeri
Sénégalbie	Thèbes	Waschagga
Senez	Thonga	Wichita.
Seniang	Tikerarmiut	Wiko
Shabès	Tikopia	Winnebago
Shang	Tinklît	Wintu
Shilluk	Tiv	Wisconsin
Shona	Tiznasbas	Wishram
Shoshoni	Toda	Witchu
Shusiwapo	Tombo	Wogeo
Sia	Torres	Wolof
Sibérie	Toucy	Wum
Sinai	Transvaal	Wyandott
Sioux	Trobriandais	
Skidi	Troie	Yacoma
Sofala	Tschokwes (v. aussi	Yacoute (Yakut)
Somalie	Chokwe)	Yahi
Songhay	Tshikapa	Yana
Sonora	Tswana	Yao
Sorko	Tunis	Yap
Sotho	Tupinamba	Yefri
Soudan	Tusayan	Yirkalla
Soummam	Tutena	Yoruba
Sparte	Tutuila	Youngou
Suapali	Twa	Yuchi
Suisse		Yurok
Sukawana	Udhuk	
Sukuma	Ulithi	Zaghawa
Sukur	Ulovedu	Zapothèques
Sumatra	Umtali	Zaria
Sumer	Urat	Zihlahla
Suva		Zoulous
Swazi	Venise	Zoutpansberg
Tadrat	Vungara	Zuni

Le sacré et la violation des interdits (1974)

Index des noms de personnes

[Retour à la table des matières](#)

Adair	Barnett	Boas
Adjahuto	Barrault	Bodwich
Adler	Bascom	Bogoras
Adriani	Basedow	Bonnafé
Agadja	Bastian	Bosch
Agonglo	Baudelaire	Boston
Aguessy (C.)	Baudin	Bourke
Aguessy (H.)	Baumann	Bowers
Akindele	Beals	Brain
Albenque	Beattie (H.)	Brandeis
Alo	Beattie (J. H. M.)	Brelich
Ammien Marcellin	Beckwith	Briffault
Angulo (de)	Beidelman	Brinton
Ansaman	Bekalé	Brown
Appia	Belo	Bryant
Archinard	Benedict	Buddruss
Ardener	Benveniste	Budker
Aristote	Berenger-Féraud	Bullock
Arnaud	Bernardi	Bunzel
Arnoux	Berndt (C. M.)	Burriss
Ashley-Montagu	Berndt (R. M.)	Burton
Ayagba	Best	Busia
	Besterman	
Bailey	Biebuyck	Caillois
Balandier	Binet	Cain
Baldé (v. aussi Seikhou)	Birdsell	Calame-Griaule
Bandelier	Blackwood	Calonne-Beaufaict
Barberino	Bloch (Marc)	Campan
	Bloch (Maurice)	Campbell-Thomson

Capell	Delafosse	Frazer
Cardi (de)	Delobsom	Freeland
Catulle	Demetracoupoulo.	Freud
Cavazzi da Monte	Dennett	Friedrich
Cuccolo	Desplagnes	Frobenius
Cazeneuve	Desse	Funk
Cerulli	Devereux	
Chabrelie	Dieterlen	Ganay (de)
Chaillu (du)	Dioszegi	Gardiner
Chamberlain	Disher	Gelfand
Chamoux	Dixon	Gifford
Chantraine	Dobie	Gilbert
Charachidzé	Doke	Gill
Chelhod	Dorsey (G. A.)	Gillen
Childe	Dorsey (J. O.)	Girard
Cissé	Dos Santos	Gluckman
Clément	Douglas	Gning'mendo
Clifford	Doumbia	
Cline	Driberg	373
Codrington	Du Bois	
Coghlan	Dugast	Godelier
Colle	Dumézil	Goethe
Collinder	Dundees	Goody
Columelle	Durkheim	Gouldsbury
Contenau	Durrad	Grandidier
Conzemius	Dzugudini	Granet
Coquery-Vidrovitch		Gray
Cory	Eastman	Griaule
Covu	Echard	Grinnell
Crawford	Edouard VII	Groot (de)
Crawley	Elbert	Gudgeon
Cremer	Eliade	Guebhard
Crooke	Elkin	Guiart
Crumrine (L. S.)	Ellis	Gusinde
Crumrine (N. R.)	Emin Pacha	Gutmann
Cummins	Empédocle	
Cushing	Enekpe (Inikpi)	Haddon
Cuvelier	Evans	Hailé
Czaplika	Evans-Pritchard	Hale
		Hama
Dale	Faublée	Hambly
Danks	Fedele	Harrington
Dannert	Fernandez	Hartland
Dante	Festus	Hatton
Darmesteter	Fewkes	Hauenstein
Dart	Firth	Hayley
Dauran	Fison	Henry
David	Fleuriot de l'Angle	Héraclite
Davidson	Forde	Héritier-Izard
Davy	Fortier	Hermanns
Deacon	Fortune	Hérodote
Deer Owner	Fournel	

Herskovits (F. P. et M. J.)	Kingsley	Lot-Falck
Hertz	Kluckhohn	Lothrop
Heusch (de)	Kohl	Louis XVI
Hewitt	Kongolo	Loupias
Hickerson	Krappe	Lowie
Hildburgh	Krige (E. S. et J. D.)	Lucas
Hill	Kroeber (A.)	Luomala
Himmelheber	Kroeber (Th.)	
Hobley	Kruyt	McCulloch
Hocart	Kuntz	Magyar
Hodge	Kuper	Mair
Hodgson		Makanta Djingui
Hoffman	Labat	Makaphimo
Hofmayr	Labouret	Makarius (R.)
Hogbin	La Fontaine	Mallarmé
Holas	Lagercrantz	Malinowski
Hollis	Lamanga	Manker
Ho'olapa	Lambumbu	Marly
Howitt	Landes	Marshall
Hubert	Lang	Martino
Hulstaert	Landtman	Marwick (B. A.)
Hultkrantz	Lantis	Marwick (M. G.)
	Lasley	Marzin
	Latcham	Masson
Ibn Abbas	Laurent de Lucques	Masson-Detourbet (v. A. Lebeuf)
Illuminati	Lauwe (de)	
Ilunga Mbili	Lawrence	Matthews
Irstam	Laye.	Mauss
	Leach	Mazzoleni
Jaulin	Lebeuf	Mbee
Jeffreys	Lebeuf (J. P.)	Mboo
Jetté	Leenhardt	Mbuyamwambiva
Jobes	Le Hérisse	Mead
Jochelson	Leib.	Meek
Johnson,	Leonard	Meggitt
Jones (L. F.)	Léouzun le Duc	Melland
Jones (G. I.)	Leriche	Merker
Jones (P.)	Le Roy Ladurie	Métais
Jones (W.)	Lessa	Métraux
Joyce	Le Vine	Meyerowitz
Jung	Lévi-Strauss	Michelson
Janod	Lévy-Bruhl	Middleton.
	Lewis (L)	Mitchell
Kaberry	Lewis (Th.)	Moeller
Kagabo	Libéré	Mokadayu
Kagame	Lienhardt	Molet
Karsrsten	Ligers	Monomotapa
Keller	Liluokalani	Monteil
Kenyatta	Lindblom	Montesinos
Kerenyi	Loeb	Mooney
Ketjen	Lombard	Moret
Kidd	Lommel	Morgan

Morice	Pomba	Sebina
Morton-Williams	Pond	Seikhou
Moss	Popov	Seligman (B. Z.)
Moulding-Brown	Powers	Seligman (C. G.)
Moulinier	Prince	Servier
Mountford	Pumphrey	Shade
Mugodo		Shakespeare
Muhale	Radcliffe-Brown	Shapur II
Mujajii I	Radin	Sheane
Mujajii II,	Raglan	Shoeman
Muller	Rainey	Sibree
Mundandagizi	Ralston	Sierszewski
Munro	Randolf	Silberbauer
Murray	Rasmussen	Simmons
Musil (A.)	Rattray	Sinsi Roka
Musil (R.)	Ray	Skeat
Mutesa	Read	Skinner
	Reichard	Smith (de Cost)
Naba-Oubri	Reinach	Smith (E. W.)
Nadel	Reynaud	Smith (G. Elliott)
Needham	Reynolds	Smith (P.)
Ngurirayi	Rholfs	Sobhuza
Nicolas	Richard	Soleillet
Ntinu Wéné	Richards	Sophocle
Nattal	Ricketts	Soret
Nyimi	Riesenfeld	Sousberghe (de)
	Riggs	Speck
Oberg	Rivers	Spencer (B.)
Ogotemeli	Robertson Smith	Spencer (R. F.)
Ollivier	Rodinson	Spier
Opler	Roscoe	Stannus
Otto	Rosemond	Staude
	Roth	Stayt
Pageard	Rouch	Stefaniszyn
Pages	Roy	Stephen
Palau Marti		Stevenson
Pâques	Samba Diatta	Stimson
Parsons	Samory	Stirling
Partridge	Sangree	Strack
Paulitschke	Sapir	Strathern
Paulme	Sapor	Strehlov
Perey-Smith	Sarpong	Strom
Petitot	Satterlee	Summer
Pfoundes	Schaeffner	Sumner
Philippe de Valois	Schapera	Sundjata
Philon	Schebesta	Surur
Pilsudski	Schiff	Swanton
Pline l'Ancien	Schmaier	Swiderski
Ploss	Schmerler	
Plutarque	Schoolcraft	Tabari
Podlewski	Schwab	Talbot
Poirier	Schweeger-Hefel	Tardits

Tastevin	Turner	White (C. M. N.)
Tautain		White (L. X)
Tauxier	Underhill	Whiting
Te Agbanlin	Unienville (d')	Whollers
Tegnaeus	Ushihk	Widengren
Teit		Wilken
Tessman	Valéry	Williams
Theal	Van Bulck	Williamson
Theeuws	Van Gennep	Wilson
Théophraste	Vansina	Wilson-Haffenden
Thiam	Van Wing	Wirtz
Thomas (L. V.)	Verhulpen	Wissler
Thomas (N. W.)	Verlaine	Wolfe
Thompson	Vernant	Wu I
Thomson (B. H.)	Von Tschudi	Wundt
Thomson (D.)		Wyckaert
Thurnwald	Wagnall	
Thurston	Wagner	Yalman,
Torday	Walker	Young
Traore	Wallis	
Travelé	Warner	Zaehner
Tremearne	Wescott	Zahan
Tubiana	Westermarck	Zwerneman
Tucumsé	Weyer	