

Raoul et Laura Levi Makarius (1961)

# L'origine de l'exogamie et du totémisme

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](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](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](http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin)

à partir de :

Raoul et Laura Levi Makarius (1961)

## L'origine de l'exogamie et du totémisme

Une édition électronique réalisée du livre publié en 1974,  
**L'origine de l'exogamie et du totémisme**. Paris :Éditions Gallimard,  
1961, 382 pages. Collection : Bibliothèque des idées.

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](mailto: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 27 juillet 2003 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

Première partie. – [L'EXO GAMIE](#)

[L'origine de l'exogamie](#)

Deuxième partie. – [L'EXO GAMIE ALIMENTAIRE](#)

[Exogamie et commensalité](#)

[Le « grand partage »](#)

[La nourriture des consanguins](#)

[Les rites alimentaires de mariage](#)

[Le tabou de la bouche](#)

Troisième partie. – [LE TOTÉMISME](#)

[Remarques préliminaires](#)

[La genèse du totémisme](#)

[L'évolution et dépérissement du système totémique](#)

[Appendices](#)

Appendice A : [Incompatibilité entre les femmes et la chasse, la pêche et la guerre](#)

Appendice B : [Interdictions alimentaires et crainte du sang](#)

Appendice C : [L'interdiction de la commensalité entre les sexes](#)

[Index des ouvrages cités](#)

**LAURA LEVI MAKARIUS**

**L'origine de l'exogamie  
et du totémisme**

Collection : Bibliothèque des idées.

Paris : Éditions Gallimard

—

1961, 382 pages

[Retour à la table des matières](#)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

## Avant-propos

Paris, janvier 1961.

[Retour à la table des matières](#)

Commencée au Caire il y a près de douze ans, la recherche dont ce livre est issu a dû être interrompue plus d'une fois, et quand elle a pu être reprise, elle l'a été dans des conditions peu propices à l'organisation d'un travail scientifique. Ceci explique certaines lacunes dans la bibliographie, quelques-uns des volumes consultés en Égypte n'ayant pu être retrouvés dans les mêmes éditions.

Des trois parties dont se compose cet ouvrage, la première, qui avait été publiée dans *l'Année sociologique*, retient sa forme originale de *mémoire* : plus que d'une démonstration systématique, il s'agit d'une interprétation des faits qui, passant rapidement sur les données connues aux ethnologues, s'attache à démêler l'enchevêtrement des processus sociaux et psychologiques qui ont présidé à l'instauration de l'exogamie. Dans la seconde partie, par contre, où ont été introduites des conceptions entièrement nouvelles, il a été nécessaire de réunir un grand nombre de faits démontrant la réalité de *l'exogamie alimentaire*. La troisième partie, enfin, qui étudie les mécanismes et les processus totémiques, est illustrée d'exemples empruntés aux phénomènes australiens.

Deux autres publications, qui feront suite à celle-ci, se proposent d'éclairer et de développer certains points insuffisamment traités dans la première partie, comme le tabou du sang et la notion de l'interdépendance organique, de retracer l'influence du tabou du sang sur les coutumes des peuples tribaux, et de rechercher la signification de la violation rituelle des interdits. S'insérant dans le contexte de la théorie sur l'origine de l'exogamie, ici exposée, elles doivent la compléter et la confirmer.

Les auteurs tiennent à remercier tous ceux qui ont facilité leur établissement en France, et à cette occasion adressent une pensée émue à la mémoire du regretté professeur Paul Rivet.

Ils doivent la plus vive reconnaissance à M. le professeur Henri Lévy-Bruhl, pour l'appui constant qu'il a bien voulu accorder à leurs recherches et pour la confiance qu'il leur a toujours témoignée. Ils expriment leur gratitude à M. le professeur Louis Gernet, qui, comme M. Lévy-Bruhl, leur a fait l'honneur de lire le manuscrit et les a encouragés dans la poursuite de leurs travaux, ainsi qu'à M. le professeur Leroi-Gourhan, qui a eu l'amabilité de relever certaines imprécisions concernant la chasse préhistorique et de leur communiquer de précieuses références. Leurs remerciements vont également à Roger Caillois, pour l'amical intérêt manifesté à leur ouvrage, à André Régnier, avec qui ils ont eu d'utiles discussions méthodologiques, et à tous ceux qui ont bien voulu prêter leur concours pour faciliter la publication de ce livre.

Paris, janvier 1961.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'ouvrage que nous présentons porte non seulement ses buts mais aussi sa méthode inscrits dans son titre. Car il est évident qu'on ne peut se proposer une recherche d'origines sans assumer les aléas d'une enquête qui entend faire surgir, au-delà de quelque état actuellement observable de la société, les états précédents et les causes qui peuvent les avoir en première instance déterminés. Le choix d'un sujet tel que le nôtre est déjà, en soi, symptomatique d'une tendance méthodologique, fins et moyens, buts et méthodes formant un tout difficile à disjoindre. Pour la plupart des ethnologues contemporains, l'intérêt des problèmes que nous nous proposons d'étudier s'affaiblit dans la mesure où leurs positions de principe les détournent de leur solution en la leur faisant tenir pour pratiquement impossible, ou pour scientifiquement illégitime ; et, en égale mesure, la réalité d'institutions comme l'exogamie et le totémisme s'estompe et s'évanouit à leurs yeux <sup>1</sup>. Si toutefois ces questions ne se trouvent plus, de nos jours, au centre des préoccupations des ethnologues, elles n'en restent pas moins les questions fondamentales de la sociologie primitive. Leur étude demeure essentielle, leur solution éminemment désirable, si l'ethnologie doit se distinguer de l'ethnographie en cherchant à se donner, comme toute discipline scientifique, une théorie capable de rendre compte des phénomènes qu'elle propose à la connaissance.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, A. GOLDENWEISER, Totemism, an Analytical Study, Journal of American Folklore, vol. XXIII, 1910, et les commentaires de Lowie sur ce sujet.

Or, quand on aborde l'étude de ces phénomènes, on rencontre, d'un bout du monde à l'autre, une multitude de coutumes, d'institutions, de pratiques qui se répètent dans l'essentiel, et, en même temps, d'autres, aussi nombreuses, qui les contredisent. L'impression déconcertante s'en dégage que l'on pourrait justifier par les faits n'importe quelle théorie, et trouver, en même temps, les faits contraires permettant de la réfuter. Une étude plus serrée, toutefois, démontre que les faits qui se contredisent n'appartiennent pas à deux ou à plusieurs ordres distincts et indépendants, mais sont reliés entre eux par un rapport organique. La société tribale, bien qu'elle ne connaisse ni les contradictions économiques ni les conflits de classe, et qu'elle soit par conséquent soumise à l'action de facteurs moins dynamiques que ceux qui sont à l'œuvre dans nos sociétés, n'est pas statique : elle subit des changements qui sont parfois apparents et abrupts, plus souvent latents et graduels. Ses institutions, apparues pour répondre à certains besoins, à certaines conditions, ne disparaissent pas quand ces besoins, ces conditions viennent à changer, mais acquièrent un contenu nouveau. Elles s'adaptent à soutenir des jonctions nouvelles, différentes de celles qu'elles servaient à l'origine. Ce fut le grand mérite de Lewis H. Morgan d'avoir appelé l'attention sur le fait que des structures subsistent longtemps après que les conditions qui ont présidé à leur genèse ont été modifiées, ou ont entièrement disparu<sup>1</sup>. Il a relevé ainsi un mode caractéristique de l'évolution sociale. Tout changement étant un passage d'un passé social à un futur social, ce passage doit réunir, par définition, le passé et le futur dans le présent : c'est dire que deux principes opposés peuvent, pendant un temps déterminé, trouver leur expression en une même forme avant que l'une remplace l'autre complètement, en finissant par briser, par faire éclater, la forme devenue inadéquate.

Car il est évident qu'il vient un moment, généralement sous la poussée de quelque profonde transformation économique, où les formes anciennes ne sont plus viables, malgré les modifications qu'elles ont subies, et sont brusquement écartées, remplacées par d'autres qui leur sont opposées. Ainsi, nous voyons la société primitive effectuer de grands bonds en avant, tels que celui déterminé par la prédominance acquise par la chasse, faisant succéder l'exogamie à l'endogamie primitive, ou encore tels que les modifications introduites par l'apparition de l'agriculture et de l'élevage. Chez les peuples éleveurs, on voit, par exemple, les principes de l'exogamie alimentaire venir à être niés par l'exigence d'assimiler entièrement la femme au clan du mari.

Ces institutions, ces structures qui survivent à leur raison d'être, il arrive qu'on les modifie, qu'on les perfectionne, pour qu'elles remplissent leurs nouvelles fonctions de manière plus adéquate. Il arrive aussi, inversement, que des institutions dont la fonction n'est plus comprise, qui se sont, pour ainsi dire, figées en route, suggèrent de nouveaux comportements, et soient reconstruites pour mieux s'adapter à ceux-ci. Les anciennes formes déterminent de nouveaux contenus, les nouveaux contenus agissent à leur tour sur les anciennes formes.

<sup>1</sup> « On trouve que les systèmes de consanguinité demeurent en substance inchangés et manifestent toute leur vigueur bien longtemps après que les coutumes matrimoniales qui ont présidé à leur genèse aient partiellement ou complètement disparu. » (L. H. MORGAN, *Ancient Society*, part. 3, ch. II, p. 408. V. aussi à ce sujet R. BRIFFAULT, *The Mothers*, vol. I, pp. 584 sqq.)



On voit ainsi se dessiner plusieurs catégories de contradictions : une forme institutionnelle qui subsiste présente des traits contradictoires, paraissant absurdes, parce qu'elle en est venue à soutenir des fonctions pour lesquelles elle n'avait pas été originellement structurée, et cette adaptation ne peut être qu'imparfaite, grinçante. Ou, encore, l'interprétation d'une série de faits se trouvera contredite par une autre série de faits, parce que relevant d'une période à laquelle l'interprétation précédente ne s'applique plus. Enfin, une institution, dépassée et écartée, ne disparaît pas pour cela : elle survit avec assez de vitalité pour donner lieu à des traits traditionnels qui suffisent à nous confondre.

Les hommes de chaque nouvelle génération trouvent évidemment devant eux les derniers chaînons des processus sociaux, et expliquent les structures qu'ils trouvent en existence par les fonctions qu'ils les voient remplir. Ils les expliquent « fonctionnellement ». Les ethnologues « fonctionnalistes » font exactement la même chose, mais en revêtant d'une sévère robe académique ce qui n'est qu'une conduite anthropocentrique spontanée. Quant aux traits contradictoires qui apparaissent parce que les structures sociales ne peuvent correspondre que partiellement aux tâches qu'elles sont venues à accomplir, les hommes tribaux les expliquent par des rationalisations inspirées aux sentiments et aux idées du moment, rationalisations qui créeront à leur tour des confusions et des contradictions supplémentaires. Les fonctionnalistes, quand ils n'acceptent pas ces rationalisations, ou bien traitent les contradictions « par le mépris », ou encore les montent en épingle pour décourager ultérieurement l'explication. Alors que ce sont précisément ces antinomies, ces discordances, ces notes grinçantes qui doivent nous donner la clé des énigmes primitives, parce qu'elles témoignent que les institutions que l'on étudie ont une histoire qui ne peut se résumer dans les termes de leurs fonctions actuelles. Celles-ci peuvent, tout au plus, justifier leur conservation.

Non seulement, donc, une théorie ethnologique, sous peine d'être contredite par autant de faits que ceux sur lesquels elle s'appuie, doit dès le départ s'attaquer à l'étude des phénomènes en analysant les contradictions qui les opposent, mais ce n'est que par cette étude que l'on peut espérer se placer dans une position permettant de s'orienter vers l'explication. Une interprétation des faits, si elle est exacte, doit être aussi l'interprétation des faits opposés ; elle ne peut d'ailleurs être que cela, si elle doit correspondre à la réalité de l'évolution sociale. On voit que ceci nous mène loin des positions tenues par certains ethnologues selon lesquels, pour pouvoir comprendre des séries de faits sociaux, il faut se rendre aveugles et sourds aux séries de faits qui les contredisent.

Toutefois, les antinomies, les discordances, les contrastes, les contresens que l'on rencontre à chaque pas dans l'étude des choses primitives ne peuvent être classés sans discrimination sous le terme général de « contradictions ». En dehors des contradictions inhérentes au développement social, dont nous avons parlé, il en est d'autres qui tiennent, d'un côté, au caractère propre à la pensée magique, imprégnée d'ambivalence, apte à évoquer les contraires, et, d'autre côté, à l'ignorance où les primitifs se trouvent des lois naturelles, et au fait qu'ils leur substituent des lois imaginaires. La croyance en l'interdépendance organique, par exemple, qui devrait leur assurer la sécurité, donne

lieu à la crainte perpétuelle des dangers impliqués par le lien d'interdépendance, et au réseau de tabous, contradictoires entre eux, tissé pour éviter ces périls, et dans lequel ils finissent par se trouver inextricablement empêtrés. Le phénomène totémique, avec tous ses aspects énigmatiques, doit aussi être étudié à la lumière des contradictions de cette nature, que l'on pourrait appeler internes, parce qu'elles ne proviennent pas directement du développement social. De telles contradictions restent rampantes et agissent comme des ferments de désagrégation. Elles ajoutent une insécurité mentale constante à l'angoisse déjà chronique des primitifs, et les portent à rechercher la sécurité dans la prolifération des précautions magiques, dans des formes exaspérées de cérémonialisme, et dans une complication invraisemblable de leurs règles de mariage.

Une étude de la société tribale doit donc analyser les contradictions présentées par ses divers aspects dans ce qu'elles ont de spécifique. Ainsi, si les structures sociales sont toutes soumises au même processus général qui met chacune d'entre elles en contradiction avec les nouvelles fonctions qu'elle assume, chacune à son tour est soumise à des contradictions et à des tensions particulières découlant de son caractère spécifique. Chaque institution, coutume ou pratique est ainsi soumise à sa propre dialectique interne, qui tend à la transformer, en même temps qu'à l'action constante et changeante du reste de la société. L'aspect spécifique qu'assumera la contradiction entre ce que nous appellerons brièvement structure ou forme ancienne et fonction ou contenu nouveau, acquis, sera déterminé par les propriétés de cette structure aussi bien que par les nouvelles exigences de la société dont elle fait partie.



Il va de soi qu'une approche dialectique des problèmes ne contient pas leur solution. L'analyse, que l'on lira plus loin, des contradictions présentées par l'exogamie, nous aura permis de situer le problème, mais la solution ne s'en dégagera que de l'étude du comportement des peuples tribaux, qui révèle les conditions ayant déterminé le mariage hors du groupe consanguin, et le cheminement par lequel l'exogamie en est résultée. De même, l'analyse des contradictions qui pullulent dans le phénomène totémique nous aura permis de nous diriger vers l'étude des interdits alimentaires, mais seule l'étude de ces faits livrera l'explication du totémisme. Dans les deux cas, l'approche dialectique aura offert non pas la solution du problème, mais une méthode indispensable pour orienter la recherche, et, en même temps, un critère permettant d'en jauger les résultats.

On verra ainsi s'expliquer des antinomies comme la loi d'exogamie et la pratique de l'inceste ; des oppositions comme celle qui dicte l'exogamie du clan et l'endogamie de la tribu ; des contrastes comme celui qui règne entre le principe exogame, exigeant que ceux qui se marient ne soient pas consanguins, et les rites nuptiaux qui ont le but de rendre consanguins les nouveaux

mariés ; comme, reflet de ce même contraste dans le règne alimentaire, la coexistence de l'exogamie alimentaire avec les rites nuptiaux de commensalité. Enfin, nous verrons se dévider l'écheveau de contradictions qui constitue le phénomène totémique.

À mesure que ces contradictions se résolvent, que des faits opposés nous révèlent l'unité de leur essence, d'autres faits, jusque-là inexplicables, reçoivent d'un nouvel éclairage une signification inattendue, et viennent d'eux-mêmes s'insérer dans le contexte auquel ils appartiennent et qu'ils contribuent à leur tour à éclairer. L'exogamie alimentaire offrira une interprétation imprévue des classifications primitives, lesquelles détiennent la clé du phénomène totémique. À la lumière de la loi d'exogamie alimentaire, des faits secondaires, comme, entre autres, l'extraction rituelle des dents, l'ambivalence du sel et le ritualisme qui s'y rapporte, l'absence de la bouche dans certaines figurations, acquerront soudain leur raison d'être, alors que la relation intime qui les coordonne et qui gouverne également des faits majeurs, s'en trouvera confirmée. Dans le domaine du totémisme, une fois le processus fondamental compris, une foule de points obscurs, les rites totémiques, entre autres, en seront éclairés, une interprétation inédite s'amorcera, par exemple, des cérémonies d'intichiuma, lesquelles à leur tour proposeront un nouveau point de vue sur certaines initiations, sur la signification, de certaines grottes ornées, sur le cérémonialisme en général <sup>1</sup>.

Dès le moment où des faits opposés nous révèlent leur unité, ce qui était épars se relie, ce qui semblait être sur le même plan se hiérarchise, ce qui était obscur devient non seulement clair, mais éclairant. Il ne pourrait en être autrement : les faits sociaux n'étant séparés les uns des autres qu'artificiellement, l'interprétation exacte d'un seul d'entre eux ne peut que livrer la signification cachée des autres, ainsi que du rapport qui les sous-tend.

À mesure d'ailleurs que faits, coutumes, institutions s'intègrent les uns aux autres et s'ordonnent en un tout signifiant, qui pourrait bien être le « grand système » dont parlait Boas <sup>2</sup>, on constate que la prolifération de phénomènes qui nous avait consternés à première vue, n'est ni aussi effrénée ni aussi anarchique qu'elle nous était d'abord apparue. L'extension, d'un côté, la réduction, de l'autre, d'un tabou fondamental, rendent compte d'une apparente multiplicité de manifestations. Des faits disparates se regroupent sous un dénominateur commun : par exemple, les diverses rationalisations du rapport existant entre l'extraction des dents et l'eau viennent se ranger sous le chef d'une motivation oubliée et commune à tous. Des contradictions se révèlent n'être que formelles, dues à l'inversion entre cause et effet : la peur, par exemple, que les femmes Winnebago éprouvent des talismans de guerre de leurs

<sup>1</sup> C'est ce que Radcliffe-Brown reconnaît, au moins en ce qui concerne le totémisme. « Aucune théorie sur le totémisme, écrit-il, ne peut être satisfaisante à moins qu'elle ne se trouve en accord avec une théorie plus générale, rendant compte de bien d'autres choses en dehors du totémisme. » (*Structure and Function in Primitive Society*, p. 126.)

<sup>2</sup> « Le fait que de nombreux traits culturels soient universels, ou, du moins, se rencontrent dans de nombreux endroits isolés, ce fait, en présupposant que les mêmes traits ont toujours été le résultat des mêmes causes, nous mène à conclure qu'il existe un grand système d'après lequel le développement de l'humanité s'est effectué partout. B (*Race, Language and Culture*, p. 275.)

hommes, appartient au même ordre de faits témoignant que ce sont les armes et les amulettes que l'on doit protéger contre le contact féminin. La comparaison n'est plus un moyen, mais un résultat.



On admettra qu'une méthode qui s'efforce de saisir le devenir social dans les aspects particuliers de son mouvement, qui admet des seuils mais ne les fige pas en barrières, qui va à la rencontre des contradictions et les interroge au lieu de les ignorer, peut rendre compte des arrêts, des inégalités, des involutions du développement social mieux que ne pouvait le faire le point de vue par trop mécaniste des anthropologues du siècle passé. Il n'en reste pas moins qu'une recherche féconde ne peut prendre son départ que d'une utilisation critique des travaux des fondateurs de la sociologie primitive. Si l'on a en vue l'explication – et, comme le dit Gurvitch, « la sociologie, si elle veut être une science dans le plein sens du terme, doit nécessairement aboutir à l'explication » – c'est vers les œuvres de Morgan, de Tylor, de Frazer, de Robertson Smith, de Durkheim et de Lévy-Bruhl qu'il faut se tourner, plutôt que vers celles, qui d'ailleurs ne se proposent pas d'expliquer, mais de décrire, des fonctionnalistes et des structuralistes.

En effet, ces ouvrages classiques, quelles que soient les erreurs qu'ils contiennent, se distinguent par la capacité de discerner entre l'essentiel et le secondaire, de saisir la portée générale de faits particuliers, dont font preuve leurs auteurs. Ceux-ci nous ont ainsi légué un certain nombre d'idées maîtresses indispensables à la compréhension de la vie primitive, idées maîtresses qui, non seulement n'ont pas été réfutées par une critique exhaustive, mais auxquelles la recherche sur le terrain n'a cessé d'apporter une foule de matériaux propres à les illustrer et à les confirmer. Pourtant, pour des motifs qui n'ont pas à être recherchés ici, l'ethnologie contemporaine, malgré son indigence théorique, a dédaigné d'exploiter et a laissé en friche ce patrimoine qui lui appartient de plein droit.

Pour notre part, le fait que l'interprétation que nous présentons prenne son départ de quelques-unes des idées majeures de ces maîtres, et se rattache ainsi à cette ethnologie traditionnelle tant décriée aujourd'hui, nous paraît être la meilleure caution de sa validité. Les conceptions collectives de la parenté et du mariage, découvertes par Morgan ; l'unité du groupe consanguin, sa croyance dans l'interdépendance organique, sa crainte du sang, la relation entre cette crainte et l'exogamie, les fonctions du « rachat sanglant » et du « blood-feud », l'importance des classifications primitives, toutes ces notions, telles qu'elles apparaissent de l'œuvre de Durkheim ; la « loi de participation » de Lévy-Bruhl et l'analyse frazerienne de la magie ; l'exposé de Tylor sur l'origine de l'exogamie et la définition donnée par Robertson Smith du lien établi par la commensalité, sont autant d'idées qui se sont intégrées aux fondements de notre ouvrage.

Plus près de nous dans le temps, l'œuvre imposante de Briffault constitue une contribution à une compréhension rationnelle du monde primitif et archaïque qui ne peut être passée sous silence. Nous devons également signaler l'apport des ouvrages de Davy, de Granet, de George Thomson. Quelques-uns des propos de ce dernier nous ont permis de saisir l'importance du rôle accompli par la chasse – première forme de production apparue sur la scène du monde, succédant à la simple appropriation que représentait la cueillette – dans l'établissement de la société humaine. Même si elle ne suffit pas à l'entretien du groupe, et l'appoint de la cueillette reste indispensable, la chasse, comme on le constate dans les sociétés chasseresses que nous connaissons, constitue l'activité qui organise le groupe entier, car elle impose la collaboration des chasseurs et la division du travail entre les sexes. Pour l'outillage qu'elle exige, pour les activités subsidiaires qu'elle entraîne, pour la floraison des pratiques rituelles qui l'entourent, elle donne une impulsion majeure au travail. Elle forge et structure, d'après ses exigences, le premier système social.

Le cheminement exposé dans ce livre, qui va de l'avènement de la chasse à l'apparition du clan totémique, a, dans la pensée des auteurs, la valeur d'un schéma de développement. Sans prétendre qu'un certain développement ait toujours eu lieu, il tente de l'expliquer là où il se manifeste. Il n'est pas absolument certain que tous les peuples aient exercé les activités de la chasse, et on peut contester que tous aient abouti au totémisme. Mais là où l'on voit des peuples dont la vie s'organise autour de l'exercice de la chasse, on trouve l'exogamie et le tabou du sang ; très généralement, si les conditions alimentaires s'y prêtent, ces peuples mettent au jour le totémisme, et toujours, là où l'on rencontre le totémisme, on trouve des témoignages de l'exogamie alimentaire, séquelle de l'exogamie. Parce que le développement qui mène de la chasse, à travers l'exogamie et l'exogamie alimentaire, au totémisme, est indiqué par un grand nombre de faits qui s'imbriquent en un ensemble signifiant, il faut penser que les peuples arrivés au totémisme y sont arrivés par le chemin tortueux que nous avons indiqué. D'autres ont pu prendre d'autres voies, conduisant ailleurs : ils ont pu suivre des routes qui menaient à des impasses (et l'on en verra des exemples) et être éliminés, non pas par la concurrence de ceux qui s'étaient placés sur un terrain social plus favorable, mais par leur propre incapacité à s'adapter aux exigences de la survie. Ou encore, en principe, peuvent avoir développé l'exogamie et non l'exogamie alimentaire, ou, ayant développé cette dernière forme, lui avoir donné des réponses valables autres que le totémisme. Dans la pratique, toutefois, le présent ou le passé de la majorité des peuples décèlent l'existence du totémisme ou de ses traces.

Alors que l'exogamie a pour motivation subjective un tabou sexuel, le totémisme trouve son origine en un tabou alimentaire. Les deux impératifs fondamentaux de l'espèce, se nourrir et se reproduire, se retrouvent transposés du plan biologique au plan social, et, en se transposant, ils invertissent leurs signes : ce qui était positif devient négatif. Hommes et femmes doivent manger pour survivre, doivent s'unir pour se reproduire ; mais alors que les animaux mangent et s'accouplent sans embarras ni détours, les humains, sous l'empire de l'instinct de conservation qui, lui aussi, s'invertit en se projetant sur l'écran de la vie sociale – la soif de sécurité engendrant des menaces perpé-

tuelles à la sécurité – interposent des obstacles, des interdits entre les besoins des individus et de l'espèce et leur satisfaction immédiate. Ces obstacles, ces interdits absurdes, nés de la peur conjugée à l'ignorance des lois naturelles, ne se maintiennent que parce qu'ils sont les ressorts subjectifs de nécessités sociales objectives, que parce qu'ils ont un rôle capital à jouer dans la structuration, dans l'établissement et dans la conservation de la société humaine. Comment ils surgissent, à quelles exigences ils répondent, quelles forces les gouvernent, quelles formes sociales ils façonnent, quels processus ils déclenchent, c'est ce que nous essaierons d'indiquer dans les pages qui suivent.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

# Première partie

# **L'EXOGRAMIE**

[Retour à la table des matières](#)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Première partie : l'exogamie*

---

## L'origine de l'exogamie <sup>1</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Il est des problèmes voués au destin de rester obstinément des problèmes, ceux-là mêmes qui s'essayent à en chercher la solution étant résignés d'avance à l'impossibilité de la trouver. La recherche des origines de l'exogamie et de la peur de l'inceste semble bien être une de ces enquêtes sans espoir. L'échec des théories successivement avancées <sup>2</sup> a donné lieu à un parti pris croissant de pessimisme, et aujourd'hui, dans leur grande majorité, les ethnologues déconsidèrent, comme une gageure perdue d'avance, l'investigation portant sur les assises mêmes des sociétés qu'ils étudient.

Un certain découragement préalable a d'ailleurs entouré cet ordre de recherches, même dans le climat d'optimisme scientifique du siècle passé. Le Rev. Fison, qui fut parmi les premiers observateurs sur le terrain, écrivait en 1895 : « Ma propre conviction est que nous ne serons jamais en mesure d'arriver à une certitude, en ce qui concerne les origines de l'exogamie, et que la meilleure chose à faire c'est d'accepter le fait, en avouant notre incapacité à l'expliquer <sup>3</sup>. » Plus tard, l'interprétation freudienne, avec sa richesse de motifs

---

<sup>1</sup> Ce chapitre reproduit, avec quelques modifications de détail, le mémoire publié dans *L'Année sociologique*, troisième série, 1955-1956, sous le titre *Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste*.

<sup>2</sup> Pour les diverses théories relatives à la prohibition de l'inceste, v. Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*.

<sup>3</sup> L. FISON, *The Classificatory System of Relationship*, JAI (Journal of the Anthropological Institute), vol. 24, p. 371.



dramatiques, a convaincu de nombreux psychanalystes, à défaut de remporter l'adhésion des ethnologues ; mais son auteur était plus réservé que ses disciples quant à la portée réelle de la théorie du « meurtre du père ». Dans *Totem et Tabou*, on peut lire la phrase suivante: « En fin de compte, on est contraint à souscrire à la déclaration résignée de Frazer : que nous ne connaissons pas l'origine de la peur de l'inceste, et que nous ne savons même pas comment la deviner <sup>1</sup>. » Frazer, qui a systématisé en cinq gros volumes tout ce que l'on savait en son temps sur l'exogamie, avait dans cette œuvre consigné la constatation suivante : « L'origine ultime de l'exogamie et de la peur de l'inceste, puisque l'exogamie a été instaurée pour éviter l'inceste, reste un problème presque aussi obscur que jamais <sup>2</sup>. » – « Peut-être est-il impossible d'expliquer une coutume universelle et de retrouver son origine, déclare Brenda Seligman ; tout ce que nous pouvons faire, c'est d'établir un système de corrélations avec des faits d'un autre type <sup>3</sup>. » L'anthropologue américain Clark Wissler remarque qu'il est établi que la répugnance à l'inceste est un fait universel ; mais, quant au pourquoi de cette universalité, « nous ne sommes pas plus près qu'avant d'une solution » <sup>4</sup>. – « Les tabous de l'inceste et les réglementations du mariage peuvent être décrits de la manière la plus complète, historiquement et culturellement, mais il y a quelque chose de décidément étrange au sujet de l'inceste et des prohibitions du mariage. Notre curiosité n'est pas satisfaite par les faits culturels », déclare à son tour William Ogburn <sup>5</sup>. Quant à Robert Lowie, dont les principes antiévolutionnistes ont connu une grande vogue aux États-Unis, il se tire d'embarras en affirmant que ce n'est pas la fonction de l'ethnologue, mais celle du biologiste et du psychologue, d'expliquer pourquoi l'homme a une horreur de l'inceste aussi enracinée. Sur ce point, l'érudit universitaire rejoint la position du grand modeste qu'était Fison : « L'observateur d'une société se contente du fait que la crainte de l'inceste limite le nombre des unions biologiquement possibles <sup>6</sup>. »

Nous ne nous étonnerons pas de voir ce champion du défaitisme scientifique hisser le drapeau blanc sur une citadelle qui a découragé les assauts les plus décidés ; mais il suffit de lire ce qu'écrit Lévi-Strauss au sujet de l'importance, pour notre discipline, de la question de la prohibition de l'inceste, pour nous rendre compte que, tant que ce phénomène central demeurera inexpliqué, l'ethnologie ne pourra se vanter de posséder sa théorie.

\*

\* \*

<sup>1</sup> Cité par L. A. WHITE, *The Science of Culture*, p. 309.

<sup>2</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 165.

<sup>3</sup> *The Incest Taboo as a Social Regulation*, *Sociological Review*, vol. 27, p. 75, cité par LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 29.

<sup>4</sup> Clark WISSLER, *An Introduction to Social Anthropology*, p. 145, cité par L. A. WHITE, *loc. cit.*, p. 311.

<sup>5</sup> William OGBURN, *Social Change*, p. 175, cité par WHITE, *loc. cit.*, p. 312.

<sup>6</sup> Robert LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, trad. par Éva METRAUX, p. 27, cité par LÉVI-STRAUSS, *loc. cit.*, p. 29.

Dans son œuvre principale, Lévi-Strauss a en effet remis en pleine lumière le problème de la prohibition de l'inceste qui avait été soulevé en France par Durkheim il y a bientôt soixante ans <sup>1</sup>. « La prohibition de l'inceste, écrit-il, n'est pas une prohibition comme les autres ; elle est la prohibition sous sa forme la plus générale, celle peut-être à quoi toutes les autres se ramènent... Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture... C'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la Nature cesse d'exister chez l'homme comme un règne souverain <sup>2</sup>. » Elle constituerait ainsi le moment dialectique où la Société est.

Il est certes difficile de souligner plus clairement l'importance capitale qu'a eue, dans la genèse de la société et dans son évolution, la prohibition de l'inceste ; mais M. Lévi-Strauss nous semble se placer sur un terrain glissant, sur lequel il est hasardeux de le suivre, quand il veut déduire du « caractère d'universalité » de la prohibition de l'inceste, qu'elle touche à la Nature <sup>3</sup>. C'est parce qu'elle toucherait en même temps et à la Nature et à la Culture, qu'elle constituerait la démarche fondamentale grâce, par et surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture ; mais si, ainsi que nous le croyons avec Durkheim, la prohibition de l'inceste est un phénomène purement social, ne touchant au biologique que dans l'acte physiologique qu'il proscriit, et au psychologique que dans la mesure où la pensée est fonction du progrès social, il ne nous est plus possible de lui attribuer l'agencement dialectique qui effectuerait une évolution à partir de la Nature. Sans doute, le passage de la Nature à la Culture, puisqu'il s'agit d'un mouvement évolutif vers une situation qualitative nouvelle, est dialectique ; mais la dialectique réside dans les conditions dynamiques mêmes du groupe humain qui l'élèvent du stade de la Nature à celui de la Culture. Si la prohibition de l'inceste apparaît au moment même où le groupe humain s'organise en société, si même elle devait nous paraître comme étant son principe organisateur (ce qui, du même coup, nous donnerait l'explication de son caractère d'universalité), on ne pourrait lui attribuer la genèse de la société, ou de la Culture, puisqu'elle apparaîtrait avec celle-ci, et ne pourrait lui préexister qu'à l'état idéal. Or, ce n'est pas dans une conception idéaliste, toute dialectique qu'elle soit, qu'on trouvera une explication scientifique de la prohibition de l'inceste. Cette explication doit être recherchée dans les conditions d'existence du groupe humain, conditions qui ont opéré son passage de la Nature à la Culture, du présocial au social, et qui ont effectué cette opération en imposant la prohibition de l'inceste comme loi primordiale de la société émergente.

La répression de l'inceste, comme le fait observer Durkheim, nous ramène à la loi d'exogamie qui interdit l'union sexuelle à l'intérieur d'un groupe humain donné. Nous avons donc là une formulation de la prohibition de l'inceste, non plus en termes subjectifs, se rapportant au point de vue de l'homme à qui elle s'applique, mais en termes propres à la science sociologique. Cette loi d'exogamie, toujours selon Durkheim, s'expliquerait du fait que « des interdits spéciaux frappent les femmes ; que ces interdits trouvent leur origine

<sup>1</sup> *La Prohibition de l'inceste et son origine*, Année sociologique, vol. I.

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS, *loc. cit.*, p. 30.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, p. 30.

dans la crainte du sang menstruel ; que cette crainte n'est qu'un cas particulier de la crainte du sang en général ; et que celle-ci, enfin, exprime seulement certains sentiments qui découlent de la croyance en la consubstantialité de l'individu membre d'un clan avec son totem ».

Dans la dernière phrase de ce résumé, que nous empruntons au livre de M. Lévi-Strauss <sup>1</sup>, réside la faiblesse de la pensée de Durkheim sur le problème de l'inceste, qu'il a pourtant éclairé d'une heureuse intuition. Parti à la recherche d'un tabou, qu'il déclare être purement social, Durkheim trahit ses propres intentions en cherchant l'origine de la peur du sang, non pas dans les conditions de vie des primitifs, mais dans les conceptions religieuses qu'il leur attribue, en l'occurrence la croyance en l'être totémique et en la consubstantialité avec lui. Ainsi son interprétation du tabou de l'inceste et de l'exogamie redevient une explication psychologique. M. Lévi-Strauss a, par ailleurs, soulevé une objection majeure à la thèse durkheimienne : il lui reproche de faire reposer l'institution universelle de l'exogamie sur les croyances beaucoup moins universelles du totémisme.



Si la thèse de Durkheim a été faussée par des conceptions qui attribuent une importance prépondérante au fait religieux, d'autres théories sur l'interdiction de l'inceste ont été influencées, en sens inverse, par la pensée évolutionniste mécaniste qui prédominait en Grande-Bretagne au XIX<sup>e</sup> siècle. Alors que Durkheim a été conduit à nous donner de l'interdiction de l'inceste une explication subjective, d'ailleurs inexacte, une explication « du dedans », McLennan, Lubbock, Spencer et Tylor nous donnent des explications qui sont purement « du dehors » : des explications « objectives », se référant exclusivement à la réalité extérieure, fondées sur des faits sociaux ou culturels plus ou moins établis, mais qui toutes sont partielles, insuffisantes, car si elles proposent des interprétations sociales de l'exogamie, elles ne nous livrent pas le secret du caractère subjectif, compulsif, donc psychologique, de la peur de l'inceste. En d'autres mots, l'interprétation sociologique de l'exogamie doit en même temps fournir l'explication psychologique de la prohibition de l'inceste.

Si les institutions sociales sont déterminées par les conditions de vie des hommes, c'est à travers leur conscience que ces institutions s'imposent et fonctionnent. Chercher l'ultime explication des faits sociaux et historiques dans des conceptions magiques, religieuses ou morales, ou encore dans des dispositions psychiques, c'est renoncer à rejoindre des certitudes objectives. Ignorer, par contre, le facteur psychologique dans l'interprétation du fait social, et le considérer comme accidentel ou fortuit, c'est tomber dans un matérialisme vulgaire, et, en fin de compte, nier à l'homme tout rôle créateur. Mais c'est en se plaçant sur le terrain solide des réalités sociales, qu'on aura le meilleur

---

<sup>1</sup> Loc. cit., p. 25.

point de vue sur le contenu des consciences que l'on veut étudier, et qu'on fera la plus riche moisson d'observations psychologiques.

En étudiant le phénomène de l'exogamie à la lumière des conditions économiques et sociales qui lui ont donné le jour, nous suivrons la voie la plus sûre pour découvrir, en même temps que ses causes objectives et ses fonctions, le mécanisme psychologique de son ressort subjectif, la peur de l'inceste. Seule une telle explication, portant sur les deux registres, objectif et subjectif, sera satisfaisante.



La chasse a certainement été une étape universelle dans le développement de la société. Les premiers témoignages de l'activité humaine, remontant aux âges les plus reculés, sont les armes rudimentaires des chasseurs<sup>1</sup>. On ne connaît pas, parmi les sociétés primitives contemporaines, de groupes humains dépourvus d'armes, de même que l'on ne connaît pas, d'après ce que nous savons, de groupes humains dépourvus de réglementations du mariage. Et pourtant, entre le moment où le groupe humain sort de l'animalité, et le moment où il s'organise socialement sur la base de l'exogamie, s'étend une époque qui ne pouvait laisser aucun témoignage, mais dont on ne peut, pour cette raison, nier la réalité. C'est l'époque où les hommes tiraient leur subsistance de la cueillette inorganisée, fiévreuse, journalière, des baies, des racines, des mollusques et des insectes que la nature met à la portée des êtres vivants. Et si l'on affirme, avec Lévi-Strauss, que la société prend naissance dès qu'elle réglemente la vie du groupe d'après la loi d'exogamie, il faut bien admettre, par définition, que la période présociale se caractérisait par la promiscuité des rapports sexuels. Une sorte de tabou pseudo-scientifique a été érigé de nos jours par les ethnologues de tendance antiévolutionniste, empêchant de jeter un regard sur cette époque qui est pourtant nécessaire *ex hypothesi*. Il est donc utile de rappeler, pour couper court aux objections de principe, que leur plus notable chef de file, Robert Lowie, n'a pas hésité à consacrer une étude à l'humanité présociale et à en définir la condition sexuelle ainsi que l'exige la logique la plus élémentaire. « Quoique nous ne puissions pas, dit-il, nous figurer ce qu'était la vie protohominide, nous pouvons être sûrs qu'il a existé une étape de promiscuité, c'est-à-dire d'une activité sexuelle sans restriction sociale. Car, par définition, les restrictions sociales sont une caractéristique de

<sup>1</sup> « L'homme, tel que nous le rencontrons en premier lieu, est un chasseur... » (W. J. SOLLAS, *Ancient Hunters and their Modern Representatives*, p. 137.) « Sur l'arrière-plan des femmes et des enfants absorbés par la cueillette comme leurs simiesques parents, émerge l'image resplendissante de l'homme chasseur, prototype de l'homme guerrier... » (Graham CLARK, *From Savagery to Civilization*, pp. 1-8.)

la culture. Donc, avant qu'il y eût de culture, il y avait, au sens scientifique, la promiscuité <sup>1</sup>. »

À l'étape où prédomine la cueillette, comme le fait pertinemment remarquer Briffault <sup>2</sup>, il n'y a pas, ou presque pas, de division de travail. Ainsi que dans une bande de gorilles, tant que le groupe humain reste surtout frugivore, chaque individu se pourvoit de lui-même et pour lui-même. Et tant que la division du travail entre hommes et femmes (la première division du travail) est presque inexistante, les deux sexes ne seront pas encore interdépendants, comme ils le deviendront plus tard, lorsque, la division du travail se précisant, chaque sexe aura besoin de l'apport du sexe opposé. Dans ce cadre économique négatif, les unions entre hommes et femmes sont de simples actes fonctionnels, éphémères, qui ne donnent pas lieu à une association plus significative et durable, fondée sur un rapport d'activités réciproques. Vue dans cette lumière, la promiscuité primitive, dont la simple hypothèse a paru si troublante, apparaît comme un phénomène naturel, déterminé par les conditions de vie.

Lorsque le développement des armes et des outils rend possible la chasse, celle-ci acquiert une importance de premier plan, même si, son produit étant aléatoire, elle n'est jamais la seule source d'approvisionnement, et l'appoint de la cueillette demeure indispensable. C'est que, d'un côté, la chasse assure une alimentation plus riche, permettant au groupe de mieux se multiplier et survivre ; et, d'un autre côté, elle est la première activité humaine socialisée, la chasse, et surtout la chasse aux grands animaux, exigeant la participation d'un grand nombre d'hommes.

En dehors des poursuites du gibier, la chasse entraîne dans son cortège de nombreuses activités qui demandent que tout le groupe soit organisé. Il y a la fabrication des armes, des outils ; l'équarrissage et le débit des carcasses ; la préparation des viandes, parfois conservées ; l'emploi des os, de la moelle, de la graisse, qui permet entre autres choses l'éclairage ; des tendons, qui servent de fils, de ligatures ; des boyaux ; des peaux, avec tout le travail de préparation qu'elles comportent. Autour de la chasse s'épanouit toute une activité magique et cérémoniale, qui trouve une expression artistique et technique multiforme. « La chasse, sous ses différentes formes, observe Audrey Richards, plus que toute autre activité économique, est enveloppée par la magie <sup>3</sup>. » Enfin, pour les consommateurs de viande, l'emploi du feu devient de première importance. Cette immense impulsion donnée au travail humain exige, pour la première fois, que le travail soit divisé, que les tâches soient rationnellement réparties. Si la femme pouvait s'adonner à la cueillette, même étant enceinte ou chargée d'enfants, il n'est plus question qu'elle puisse participer à des expéditions organisées, à de grandes battues. D'autres tâches, d'ailleurs, la réclament : d'abord, la continuation de la cueillette, qui reste le supplément indispensable du gibier, et qui maintenant retombe entièrement

<sup>1</sup> Robert LOWIE, *The Family as a Social Unit*, Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, 1932, vol. 18, p. 67. Cf. J. G. FRAZER : « En une période précédant l'exogamie les barrières entre les sexes n'existent pas, en d'autres mots la promiscuité sexuelle régnait. » (*Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 110.)

<sup>2</sup> Robert BRIFFAULT, *The Mothers*, vol. I, p. 441, et vol. III, p. 518.

<sup>3</sup> *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 350.

sur elle ; l'entretien du feu ; tout le travail manuel, depuis les premières utilisations des peaux et des tendons, jusqu'à, plus tard, la construction des huttes et la poterie, inventions féminines. Les hommes, de leur côté, se spécialisent en tant que chasseurs, deviennent les « nourrisseurs » du groupe, responsables de la nourriture animale, alors que la responsabilité de la nourriture végétale reste à leurs compagnes <sup>1</sup>.

Cette première distribution consciente des occupations – qui faisait apparaître dans toute leur importance les tâches fonctionnelles des femmes, en tant que mères, nourrices et gardiennes des petits – donne au groupe, jusqu'alors homogène et amorphe, une physionomie nouvelle, l'ossature d'une organisation sociale. Les deux sexes deviennent strictement interdépendants, le travail de l'un étant indispensable à l'autre, les besoins des deux sexes étant nécessaires pour l'entretien des jeunes et des faibles ; et, sur la base de ce rapport d'obligations réciproques, l'union sexuelle prend, dans la société chasseresse, une consistance, une importance qu'elle ne pouvait avoir au temps de la seule cueillette.

Pourquoi cette transformation profonde se produit-elle ? Parce qu'alors que la cueillette n'était qu'une simple appropriation, la chasse est une forme de production, la première forme de production apparue sur la scène du monde. Alors que Morgan, se fondant sur l'observation des tribus nord-américaines, a sous-estimé l'importance de la chasse au profit de la pêche, c'est le grand mérite de notre contemporain George Thomson d'avoir indiqué ce caractère spécifique de la chasse <sup>2</sup> et d'avoir souligné l'importance fondamentale du passage de la simple appropriation à la première production, qui se fait au sein même de la sauvagerie, en découpant cette période de notre histoire en deux étapes qualitativement différentes.



Si la chasse transforme les rapports humains au sein du groupe, elle transforme tout aussi radicalement les rapports des divers groupes entre eux. Les groupes qui se procuraient leur maigre subsistance grâce à la cueillette, ne pouvaient être qu'épars, exigus, et aucun besoin, aucun intérêt ne les portaient à nouer des liens avec d'autres groupes. De plus, étant mal équipés pour se défendre, les exigences de la sécurité les obligeaient à se maintenir dans un farouche isolement.

Du moment où les hommes deviennent chasseurs, la chasse les équipe pour la défense, les arme pour l'attaque, les aguerrit à affronter les dangers au lieu de les fuir, et les force à sortir de leur isolement. Les chasseurs quittent leur territoire, parcourent, à la poursuite du gibier, des régions inconnues, et inévitablement entrent en collision avec d'autres hordes chasseresses qui, pour

<sup>1</sup> V. Graham CLARK, *From Savagery to Civilization*, loc. cit., p. 8.

<sup>2</sup> *Studies in Ancient Greek Society : The Prehistoric Aegeans*, p. 45.



les mêmes raisons et dans les mêmes conditions, sortent également de leurs repaires et se meuvent dans les mêmes espaces. Il se crée ainsi un état chronique de guerre, qui est une conséquence directe de la chasse, laquelle, en armant l'homme contre les bêtes sauvages, l'arme également contre son égal. Dans son étude sur *La Guerre dans les Sociétés primitives*, Maurice Davie écrit: « La cause la plus fondamentale de guerre est la faim ou le mobile économique qui lie instantanément la guerre à la concurrence vitale. Les groupes entrent directement en conflit du fait qu'ils poursuivent leur lutte pour l'existence ; ils se battent pour des terrains de chasse ou de pâturages... Pour vivre par la chasse, il faut une étendue de terre relativement vaste, puisque cela implique des déplacements continuels à la recherche de terrains de chasse ou de pâturage... C'est pourquoi les groupes sont poussés à rechercher de nouvelles terres. Ce que faisant, néanmoins, ils se heurtent continuellement à d'autres groupes qui leur disputent la terre, ou qui en sont déjà possesseurs. Les frontières de tribu à tribu sont généralement bien délimitées, et toute transgression ou autre forme d'agression est accueillie par une résistance <sup>1</sup>. » Chez les Winnebago, par exemple, la chasse au buffle s'identifiait avec les combats contre les ennemis que l'on rencontrait à cette occasion. C'est pourquoi les guerriers partaient avec les chasseurs et diverses tribus s'unissaient pour ces expéditions <sup>2</sup>.

Aujourd'hui, pour éviter des conflits, chaque communauté de chasseurs possède son terrain de chasse bien délimité, et se considère en droit d'abattre tout intrus qui s'y risquerait à la poursuite du gibier. « Le chasseur, observe M<sup>me</sup> Lot-Falck dans son livre sur la chasse primitive, n'a pas le droit de s'aventurer hors des limites de son territoire <sup>3</sup>. » Cette réglementation a une

<sup>1</sup> *La Guerre dans les sociétés primitives*, trad. M. GÉRIN, pp. 105 et 123.

<sup>2</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, p. 112.

<sup>3</sup> Eveline LOT-FALCK, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*. Les Veddas « ont des frontières entre groupes dans les forêts, et un groupe ne peut chasser, ni ramasser du miel ni cueillir des fruits au-delà de ses limites ». Les membres d'une tribu australienne excluent tous les étrangers du terrain qu'ils occupent en commun. Il est également hors de doute que, auprès de diverses tribus, la terre est divisée en portions, dont chacune est la propriété d'un groupe, ou même d'un seul mâle. Entre les Esquimaux occidentaux et leurs voisins Indiens, il existe la plus grande jalousie au sujet des frontières. Un homme de l'autre race, qui serait trouvé au-delà de la frontière, est passible qu'on lui tire dessus à vue... On dit des Ojibway et des Sioux que la possession des territoires de pêche et de chasse est un de leurs principaux sujets de querelle ; et des Puenches, que s'ils viennent à trouver dans une zone, qu'ils ont traditionnellement appris à considérer comme la leur, une personne d'une autre tribu, la guerre s'ensuivrait immédiatement. Au Brésil, chaque tribu a des terrains de chasse indiqués par des frontières bien définies ; et la cause la plus fréquente d'hostilité est le fait de ne pas les respecter... Auprès des Wood Crees et des tribus qui leur sont apparentées, chaque famille a ses propres territoires de chasse. Dans l'ensemble... les faits prouvent que... la tribu a (sur ces terrains) des droits exclusifs... (P. J. Hamilton GRIERSON, *The Silent Trade*, pp. 27-28.) « ... Entre Ontario et Québec, se trouvent les Algonkin, connus comme le groupe de Timiskaming... Ici comme ailleurs, le terrain de chasse commun à une famille, où tous les hommes de la famille ont le droit de chasser et de pêcher, représente le lien principal d'union dans la vie sociale de la tribu. Le fait de chasser hors du territoire familial était souvent punissable de mort... Je cite un passage du discours du chef Aleck Paul : « ... Nous avons à occuper la terre de manière qu'aucun autre Indien ne puisse y « chasser... Chaque famille avait son propre district, auquel elle appartenait, et son propre gibier. « ... Si un autre Indien chassait sur notre territoire, nous, les possesseurs, aurions pu tirer sur lui. « La division de la terre commença au commencement des temps et est toujours restée inchangée. » (F. G. SPECK, *The Family Hunting Band*, AA, vol. 17, p. 295.)

origine très ancienne, que l'abbé Breuil, en se fondant sur des études comparatives des armes et des techniques décoratives faites par Hugo Obermaier, croit pouvoir faire remonter au paléolithique supérieur. Il suppose, à ces âges, « des parcours de chasse délimités, dont les frontières auraient déjà un caractère obligatoire », et se demande, avec Obermaier, si certaines peintures rupestres, relevées en Espagne orientale, où l'on voit des archers percer de flèches un homme étendu sur le sol, ne retraceraient pas la conclusion d'un manquement à ces règles <sup>1</sup>.

Mais, en même temps qu'elle crée et généralise un état de guerre entre les groupes, la chasse porte ceux-ci à établir entre eux des rapports de collaboration, car ses poursuites seront d'autant plus fructueuses qu'elles seront menées collectivement, avec un large concours de forces et sur une grande échelle. Ainsi, le développement de la production porte à s'unir entre eux ceux-là mêmes dont il a fait des compétiteurs et des adversaires. Cette contradiction est propre à la marche, dialectique des événements et sera riche en conséquences. En effet, elle sera vécue par la société humaine naissante, car ce n'est qu'au prix de ce difficile rapprochement entre les hordes primitives, méfiantes et jusque-là isolées, et de plus dressées les unes contre les autres par les rivalités de la chasse, que les hommes pourront exploiter à fond leur nouvelle forme d'activité. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils pourront s'aventurer sur les terrains de chasse avoisinants, se lancer à la poursuite des grands troupeaux, et, encore, que les chasseurs pourront quitter les femmes, les enfants et les vieillards sans craindre de les voir exposés aux incursions de groupes ennemis.



La chasse, donc, en arrachant le groupe primitif à son isolement, le met en conflit violent avec d'autres collectivités, rivales et concurrentes, et, paradoxalement, lui impose en même temps, comme condition de vie ou de mort, de s'unir à ces groupes par des rapports de collaboration. La première forme de production engendre, entre les groupes, une force centrifuge, une force de répulsion, et en même temps une force centripète d'union et d'intégration. La survie du groupe humain dépend, à cette étape, de la solution qu'il donnera à cette contradiction, qui n'est autre, en fin de compte, que la contradiction, introduite par le travail créateur de l'homme, entre l'état de Nature et l'état de Culture, entre les instincts agressifs et le comportement social.

Dans les conditions de la vie primitive, l'état d'hostilité chronique n'offre aux groupements humains que deux éventualités : ou bien l'extermination complète du faible par le plus fort, ou bien l'adoption d'un *modus vivendi* qui leur permette de coexister en paix, en surmontant la méfiance réciproque. On ne peut arriver à un tel *modus vivendi* que par l'établissement d'un lien qui soit

---

V. aussi B. SPENCER, *Wanderings in Wild Australia*, vol. I, p. 208, et A. R. BROWN, *Three Tribes of Western Australia*, JAI, vol. 43, p. 146.

<sup>1</sup> H. BREUIL et R. LANTIER, *Les Hommes de la pierre ancienne*, p. 90.



de nature à apaiser leurs craintes et à leur donner une garantie effective de sécurité. Ce lien, toutefois, ne peut tirer sa force d'un principe abstrait : il doit être un lien concret, semblable à ceux qui unissent entre eux les membres de chaque unité ; il doit être de nature à pouvoir être appréhendé par des consciences que hantaient uniquement, jusque-là, les préoccupations immédiates de la nourriture, du sexe et de la conservation physique. Il doit, en somme, entrer dans le cadre de la conception générale que se font les primitifs des rapports entre humains, conception imprégnée de pensée magique, qui investit toute leur manière de voir, et qui est encore profondément enracinée dans les sociétés attardées de notre temps : la conception de l'interdépendance organique.

L'homme primitif ne se conçoit pas en tant qu'unité isolée, mais en tant que partie d'un tout, que membre d'un groupe. Ce groupe est, à ses yeux, « une seule masse de chair et de sang »<sup>1</sup>, « une masse homogène et compacte, où il n'existe pas, pour ainsi dire, de parties différenciées »<sup>2</sup> « un corps uni, indivis, qui ressent chaque coup dont l'un des membres est frappé... car le sang du groupe coule dans les veines de chacun d'eux, depuis le plus faible enfant jusqu'au plus robuste guerrier »<sup>3</sup>. Au sein d'un groupe ainsi conçu, ce qui arrive à un individu menace automatiquement tous les autres.

Cette idée d'interdépendance organique, de vulnérabilité réciproque, était nécessaire pour souder ensemble le groupe par un respect mutuel que nulle autre considération et nulle coercition n'auraient pu imposer. Sans la conviction que le mal qui était fait aux uns frapperait par ricochet tous les autres, et retomberait inévitablement sur la tête de ceux qui en étaient les auteurs – conviction qui venait brider les instincts agressifs, et imposait une discipline de vie commune – les humains se seraient détruits les uns les autres. Cette conception de l'interdépendance organique, qui fonde et explique les manifestations de la vie primitive, est la condition qui rend possible l'existence en groupe. Elle est le reflet, dans les consciences, de la nécessité de vivre en groupe pour survivre.

Dans les conditions d'isolement, de dénuement, de danger permanent et de peur chronique, qui sont celles de la vie primitive, une telle conception d'interdépendance domine entièrement l'esprit des humains. Il a été souvent observé que le primitif ne connaît aucun état intermédiaire entre celui de membre de son propre groupe, avec lequel il s'identifie, et celui, au pôle opposé, d'étranger ; ce dernier constitue une négation de sa propre existence, et doit donc, soit être supprimé, soit être considéré dans les termes du premier. À ce sujet, Lévi-Strauss écrit que les « observateurs ont été souvent frappés par l'impossibilité, pour les indigènes, de concevoir une relation neutre, ou, plus exactement, une absence de relation... Chaque relation familiale définit un certain ensemble de droits et de devoirs, et l'absence de relation familiale ne définit pas rien, elle définit l'hostilité... Chez les Nuers « un individu quelconque doit être « soit un parent, réel ou fictif, soit un étranger, vis-à-vis duquel vous n'êtes lié par « aucune obligation réciproque, et que vous traitez comme un ennemi virtuel ». Chez les Australiens, « si je suis un indigène et que je

<sup>1</sup> W. Robertson SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, p. 274.

<sup>2</sup> E. DURKHEIM *La Prohibition de l'inceste*, p. 52.

<sup>3</sup> L. FISON and A. W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 156.

rencontre un autre indigène, celui-ci « doit être, ou bien mon parent, ou bien mon ennemi. Et s'il est mon ennemi, je dois « saisir la première occasion pour le tuer, de crainte que lui-même ne me tue <sup>1</sup> ».

Si donc les hommes ne peuvent être qu'ennemis mortels ou membres du même groupe, ceux qui, tout en étant hostiles, doivent établir entre eux des rapports de paix, ne peuvent le faire qu'en créant entre eux le même circuit d'interdépendance qu'ils connaissent au sein de leur propre unité, et qui, en les mettant mutuellement à merci, leur donne une garantie, théoriquement illusoire, mais pratiquement effective, de sécurité réciproque. Pour employer un terme familier aux ethnologues, ils doivent effectuer une *fraternisation*.



La théorie de la notion primitive d'interdépendance organique, théorie qu'ont soutenue entre autres Lippert, Durkheim, Lévy-Bruhl et Hartland, a été souvent révoquée en doute, non seulement pour des raisons de principe, mais aussi parce qu'elle présente certains aspects jusqu'ici obscurs. L'affirmation d'une « consubstantialité » du groupe, reposant sur la conception primitive de la consanguinité dérivée de la descendance commune, prêtait le flanc à de justes critiques, car on a souvent observé que, aux yeux des primitifs, des personnes non apparentées, telles que des parents adoptifs, des hôtes ou des amis, semblent être unies par des liens en tous points semblables aux liens consanguins. C'est que la conception d'interdépendance organique ne se fonde pas sur une notion de consanguinité due strictement aux raisons généalogiques, mais que cette notion s'enrichit de l'idée d'alimentation commune, réelle ou symbolique, ou même de simple contiguïté, d'appartenance au même groupe. Pour la mentalité primitive, cause et effet ne sont pas toujours des anneaux qui s'enchaînent : ils sont souvent des segments d'égale valeur dont l'ordre peut être renversé à volonté. Si les actes de manger ensemble et de s'accoupler sexuellement sont, en un premier temps, les effets de l'appartenance à un même groupe, la convivialité et l'union sexuelle peuvent devenir très vite non seulement le signe, mais la cause d'une appartenance commune. D'abord, on accomplit ensemble un certain acte parce qu'on *est* membre d'un même groupe ; en un second temps, l'acte accompli ensemble *signifie* que l'on est membre d'un même groupe ; et enfin, en un troisième temps, l'accomplissement du même acte vous *fait devenir* membre de ce groupe.

On voit tout de suite comment de telles conceptions évoluent facilement vers des notions de consanguinité « artificielle ». Lorsque, sous l'empire des exigences de la chasse, deux groupes, jusque-là étrangers et hostiles, veulent établir des rapports pacifiques, et donc procèdent à une fraternisation qui

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, *loc. cit.*, p. 597, citant Evans-Pritchard et Radcliffe-Brown. v. aussi R. THURNWALD, *Banaro Society*, p. 354.

instaurera entre eux un circuit d'interdépendance, ils se trouveront associés dans une communauté complète, sexuelle, alimentaire, de biens, et, en général, de tous les actes qu'ils étaient accoutumés à accomplir jusqu'ici au sein de leur propre groupe. Le symbole de la fraternisation est probablement l'échange du sang ; mais le partage des vivres et la communauté sexuelle (qui donne lieu ensuite à l'échange des femmes) deviennent d'autres moyens de fraternisation, interchangeables avec le premier : car la communauté alimentaire, ou la communauté sexuelle, qui règnent au sein de la horde primitive, deviennent le symbole, et même la cause, de la communauté de sang qui y règne aussi. En effet, là où la fraternisation se fait par le pacte du sang ou par le repas commun, l'échange des femmes s'ensuit souvent comme une conséquence nécessaire, destinée à prouver et à sceller l'union établie. Encore aujourd'hui, auprès de nombreuses peuplades, l'hospitalité qui se fonde sur l'établissement d'un lien d'interdépendance, généralement par le partage des mets, s'accompagne de l'hospitalité sexuelle, c'est-à-dire de l'offre à l'étranger de la femme de l'hôte, offre qui ne peut être refusée sans que la bonne foi du visiteur ne soit remise en question<sup>1</sup>. Chez les Papous Kiwai de la Nouvelle-Guinée, le visiteur qui a partagé le repas de son hôte ne peut plus être tué, mais il en est autrement s'il n'a mangé que ses propres provisions. Et il jouit de la même sécurité s'il a eu accès à la femme de son hôte. D'ailleurs, un homme ne peut être molesté par un autre auquel il aurait prêté sa femme<sup>2</sup>.

Chez les Teton-Dakota, les hommes qui ont établi entre eux le lien *kola*, ou lien de fraternité adoptive, sont contraints d'épouser la femme de leur partenaire à la mort de celui-ci, ce qui indique que l'échange des épouses était, par le passé, une expression de cette relation<sup>3</sup>. De même, une relation semblable, qu'établissent entre eux les Ramko'kamekra du Brésil, implique, bien que non obligatoirement, l'échange des épouses<sup>4</sup>. À San Cristoval, lorsque l'ethnologue C. E. Fox fut adopté en tant que membre de la *moiéty* Amwea des Bauru par l'adoption *marahu* (par l'échange de noms et d'un petit présent), il se rendit compte que « partout les Amwea m'offraient de la nourriture comme une chose allant de soi » et qu'il pouvait prendre « les noix de coco et les ignames de son *marahu* et même le tabac dans sa pochette ». Et, ajoute-t-il, « on est aussi *marahu* si on échange des femmes »<sup>5</sup>.

Ces fraternisations individuelles sont sans aucun doute des survivances des anciennes fraternisations entre groupes, et présentent les mêmes aspects caractéristiques. Grâce à ces liens d'interdépendance artificiellement établis, les hommes qui tuent ou doivent être tués, se changent en frères qui ne peuvent plus lever la main sur leurs frères sans que le sang versé ne retombe sur leur propre tête. Pour la même raison, on ne peut plus rien leur refuser : vivres et femmes sont à eux. L'effet rejoint la cause, et l'anneau se referme. Voilà pourquoi, comme le dit si bien Marcel Mauss, « les hommes se sont

<sup>1</sup> V. BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. I, p. 635.

<sup>2</sup> Gunnar LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British North Guinea*, p. 181.

<sup>3</sup> Royal B. HASSRICK, *Teton-Dakota Kinship System*, AA, vol. 46, p. 339.

<sup>4</sup> Curt NIMUENDAJÚ, *The Social Structure of the Ramko'kamekra (Canella)*, AA, vol. 40, p. 58.

<sup>5</sup> E. C. FOX, *The Threshold of the Pacific*, p. 54.

abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérée, et de générosité également exagérée, mais qui ne sont folles qu'à nos yeux » <sup>1</sup>.



Des trois formes de fraternisation, dont nous venons de parler – pacte de sang, partage alimentaire et échange des femmes – qui, de par la confusion entre cause et effet, s'enchevêtrent et s'identifient dans l'esprit comme dans les mœurs des sauvages, c'est la troisième forme qui semble avoir été la plus apte à s'affirmer et à se généraliser comme instrument de pacification, de collaboration et d'union. Pourquoi ? Parce que l'échange des femmes (qui fait suite à une communauté sexuelle et qui finit par se stabiliser dans l'échange matrimonial) présente sur les deux autres formes de fraternisation divers avantages. En premier lieu, il superpose à des liens d'apparementement imaginaires, fictifs, des liens bien réels. Malgré le pouvoir très grand de la pensée symbolique, la réalité finit toujours par imposer ses droits. Une chose est – pour des hommes jusque-là étrangers qui établissent une alliance – avoir échangé quelques gouttes de sang, ou avoir avalé quelques bouchées d'un aliment commun ; et une tout autre chose est d'avoir dans un groupe leurs mères et leurs sœurs, et dans le second groupe leurs femmes et leurs enfants. En second lieu, l'échange matrimonial tisse entre les deux groupes des liens aussi nombreux que les couples potentiels qui s'y trouvent, et ces liens sont destinés à se renouveler aux générations suivantes. Enfin, alors que le pacte du sang, ou de convivialité, n'a comme conséquence qu'un élargissement du groupe qui s'augmente de nouveaux frères et de nouvelles sœurs l'alliance fondée sur l'échange matrimonial a la vertu de conserver l'individualité des deux groupes, tout en les associant étroitement. M. Lévi-Strauss a eu le bonheur d'observer, au cours de ses voyages au Brésil, deux petits groupes des Nambikwara qui avaient établi, dans le but d'instaurer leur union, la convention que tous les hommes d'un groupe étaient les frères des femmes de l'autre groupe, de sorte que leurs enfants auraient été, fictivement, des cousins croisés, donc aptes à s'intermarier d'après la coutume en vigueur auprès de ces peuplades. Or, ces deux petits groupes avaient non seulement maintenu des campements et des foyers distincts, mais deux langues différentes, au point qu'ils ne parvenaient à s'entendre qu'à l'aide d'interprètes <sup>2</sup>.



<sup>1</sup> Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, p. 183, cité par LÉVI-STRAUSS, *loc. cit.*, p. 598.

<sup>2</sup> Tristes tropiques, p. 325 ; *On Dual Organisation in South America*, *America Indigena*, vol. IV, 1944.

Pour toutes ces raisons, l'échange des femmes nous semble apte à se charger de toute la force symbolique du pacte du sang ou du pacte de convivialité, et à remplacer de plus en plus généralement ce dernier, en tant qu'instrument de fraternisation entre groupes. De nombreux exemples pris à l'ethnographie nous montrent qu'il en est bien ainsi auprès de la plupart des sociétés sauvages et barbares. La double signification, encore actuelle, du mot « alliance » exprime d'ailleurs par elle-même les effets de l'intermariage. D'après Thurnwald, qui a étudié ces faits auprès des Banaro, « l'échange réciproque des femmes a probablement commencé comme garantie de bonne foi dans l'établissement de rapports amicaux entre deux communautés ». Et il ajoute que « il semble probable que les combats et le rétablissement de l'état de paix qui en résultait ont servi de causes à l'introduction de cette nouvelle institution (l'exogamie) <sup>1</sup> ». Les sociologues américains Sumner et Keller affirment que « les relations de parenté et l'intermariage agissent dans beaucoup de pays pour empêcher des hostilités ou pour fournir des moyens de réconciliation <sup>2</sup> ». C'est de cette manière et sur cette base que se développeront ces traités de connubium qui étaient des pactes de paix de type permanent, reliant les groupements et instituant entre eux des relations politiques durables. Chez les Bambara, par exemple, « une des formes les plus solennelles de l'alliance entre communautés » est le mariage <sup>3</sup>. E. F. Williams, ainsi que Gunnar Landtman, ont étudié le rôle pacificateur des femmes en Nouvelle-Guinée <sup>4</sup>. L'usage d'envoyer des ambassades de femmes pour offrir la paix, si répandu dans les sociétés primitives, est certainement une survivance symbolique de ces mœurs anciennes. Chez les Berbères du Maroc, selon Westermarck, si une tribu, en guerre avec une autre, désire l'appui d'une troisième, elle envoie à celle-ci un certain nombre de jolies filles en âge de se marier, ou de jeunes femmes, qui seront distribuées par paires dans les différentes zones afin de faire connaître le fait au plus vite. Ces jeunes femmes seront renvoyées chez elles, montées sur des mules et richement habillées par les soins de la tribu à laquelle on a fait appel, et escortées par les troupes dont on a demandé le secours ; et tout le long du chemin il y aura les coups de feu qui accompagnent traditionnellement le mariage. Cet appel a un caractère tellement contraignant que, même si la tribu est engagée dans une guerre pour son propre compte, un contingent, si petit soit-il, devra obligatoirement être envoyé à ceux qui l'ont demandé. Toujours au Maroc, un homme qui n'est pas assez fort pour redresser seul un tort qu'il a subi, ou pour venger le meurtre d'un parent, ira, accompagné de sa fille nubile, chez un autre homme dont il invoquera l'assistance, et laissera sa fille dans la maison de ce dernier jusqu'à ce que celui-ci et ses amis aient prêté le concours demandé. L'auteur ajoute que cette démarche tire sa force exceptionnelle de l'idée qu'à travers la jeune fille une sorte de fraternité est établie entre les deux parties. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> R. THURNWALD, *Banaro Society* (Memoirs of the American Anthropological Association, vol. III), pp. 258 et 375.

<sup>2</sup> W. G. SUMNER and A. G. KELLER, *The Science of Society*, vol. IV, p. 149.

<sup>3</sup> Ch. MONTEIL, *Les Bambara du Segou et du Kaarta*, p. 226.

<sup>4</sup> E. F. WILLIAMS, *Papuans of the Trans-Fly* ; Gunnar LANDTMAN, *loc. cit.*

<sup>5</sup> WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, vol. 1, p. 529.

Chez les Ifugao des Philippines, la cérémonie du mariage individuel d'aujourd'hui rappelle, par les invocations qu'on y fait à la suite d'un combat simulé, un acte de pacification entre deux groupes jusque-là hostiles <sup>1</sup>.

Le mariage ukrainien, encore à la fin du siècle passé, pouvait être défini par Volkov comme « la mise en scène d'un drame historique », au cours duquel on simulait les hostilités entre les deux groupes : le recrutement d'une armée de la part du fiancé, la défense de la maison de la jeune fille contre les assaillants, les précautions que doivent prendre deux clans ennemis, même quand ils font la paix, enfin les négociations entre les deux groupes. Les deux flambeaux unis, allumés au cours de la célébration, représentaient l'union nuptiale et la paix <sup>2</sup>.

Dans les tribus australiennes, nous dit Elkin, l'échange des femmes a lieu, avant une expédition dangereuse, pour exprimer l'union et l'amitié des participants ; il a lieu aussi, sous forme d'offre de femmes aux agresseurs, quand un groupe, menacé d'être attaqué, veut éviter la bataille. Si les femmes sont acceptées temporairement, l'accord se fait sans effusion de sang. Enfin, l'établissement final de la paix entre deux groupes implique toujours l'échange temporaire des femmes <sup>3</sup>.

D'autres exemples montrent que non seulement les rapports pacifiques, mais aussi la coopération à la chasse s'établissent sur les fondements de l'échange sexuel. Chez les Ramko'kamekra du Brésil, deux groupes distincts vont chasser ensemble, accompagnés de leurs femmes, et, comme le veut la coutume générale, les chasseurs observent la continence pendant l'expédition ; mais, au retour, l'échange des femmes a lieu <sup>4</sup>.

À Margaret Mead, qui l'interrogeait sur l'éventualité, absurde, d'un mariage incestueux, un jeune Arapesh répondit : « Épouser ma propre sœur ? Je n'aurais donc pas de beaux-frères ! Avec qui irais-je à la chasse ? Avec qui ferais-je mes plantations <sup>5</sup> ? »



On constate ainsi que, chez les primitifs, le mariage constitue le seul et unique moyen de nouer des alliances. L'échange sexuel (d'où l'institution du mariage a évolué) en servant de moyen pour transformer un état d'hostilité en un état de paix et d'alliance, a joué un rôle d'autant plus important que les

<sup>1</sup> R. F. BARTON, *The Religion of the Ifugao* (Memoirs of the American Anthropological Association, vol. 65, p. 164), cité par LÉvi-STRAUSS, loc. cit., p. 106.

<sup>2</sup> T. VOLKOV, *Rites et Usages nuptiaux en Ukraine*, L'Anthropologie, vol. II, pp. 544 sqq.

<sup>3</sup> A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, p. 124.

<sup>4</sup> Curt NIMUENDAJÚ and R. LOWIE, *Dual organisation of the Ramko' kamekra* (Canella) of Northern Brazil, A.A., vol. 39, p. 565.

<sup>5</sup> Margaret MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.



hommes se trouvaient à un stade plus primitif. L'exogamie, qui représente la première réglementation sociale du mariage, a donc été le moyen par lequel des groupements, jusqu'ici incestueux dans leurs relations intérieures, et hostiles dans leurs relations extérieures, sont venus à se lier et à s'allier. C'est là d'ailleurs le contenu de la fameuse thèse émise par Tylor en 1889 dans un article devenu classique <sup>1</sup>. D'après Tylor, l'endogamie est une politique d'isolement qui sépare les groupes les uns des autres, alors que pour des tribus de culture inférieure le seul moyen d'entretenir une alliance permanente est l'intermariage. L'exogamie permet à une tribu en voie d'expansion de conserver sa cohésion par des unions continuelles, et la met en mesure d'éclipser les petits groupements restés isolés. Les groupes qui ne s'orientent pas vers l'exogamie sont donc destinés à disparaître. Tylor illustre son énoncé d'exemples pris à l'Amérique, à l'Afrique, à la Rome ancienne, à l'histoire des Israélites et des Arabes. Il cite notamment le passage biblique bien connu : « Nous vous donnerons nos filles et nous prendrons les vôtres, nous habiterons avec vous, et nous deviendrons un seul peuple <sup>2</sup>. » Comme on l'a vu, à ces vieux exemples viennent s'ajouter les résultats de la recherche récente sur les terrains les plus divers.

Mais si l'exogamie a été le moyen par lequel des groupements, vivant jusque-là dans un état de promiscuité sexuelle, et hostiles aux autres groupements, se sont liés les uns aux autres afin de survivre, ce moyen n'a pu jouer qu'au prix d'un sacrifice d'importance fondamentale : au prix de la renonciation à l'état originel de promiscuité. On se trouve ici devant une de ces contradictions caractéristiques qui marquent le passage d'une forme d'existence donnée à une forme supérieure. En effet, si l'alliance entre deux groupes s'accomplit par la communauté sexuelle la plus complète, ce même acte se retournera contre lui-même et engendra l'interdit exogamique. Une alliance qui se fait et s'exprime par une communauté sexuelle totale, doit fatalement aboutir à une intégration totale des deux groupes, à leur fusion complète en un seul. Mais dans le cas où, pour une raison contingente quelconque, les deux groupes doivent garder leur individualité respective, la trêve établie par la communauté sexuelle ne peut donner lieu à une alliance permanente, ne peut se stabiliser, qu'en transformant cette participation totale en un échange sexuel.

Tant que les hommes d'un même groupe « A » ont accès, en même temps qu'aux femmes du groupe « B », aux femmes de leur propre groupe, et, simultanément, tant que les hommes de l'autre groupe « B », en même temps qu'aux femmes du groupe « A », conserveront l'accès aux femmes de leur propre groupe « B », l'alliance restera fragile et menacée de rupture, car aucune raison n'interviendra pour empêcher les deux groupes de se séparer et de se retrouver dans l'état d'hostilité qui les opposait primitivement. L'alliance entre eux ayant été effectuée par l'octroi aux hommes de chaque groupe de l'accès aux femmes de l'autre, il est clair que, tant que cette alliance durera, ce droit d'accès sexuel devra être exercé. Le seul moyen de maintenir cette alliance en vigueur sera donc d'interdire les rapports sexuels entre hommes et femmes du même groupe ; car une fois cette interdiction imposée, la rupture

<sup>1</sup> Edward B. TYLOR, *on a method of investigating the Development of Institutions, applied to Laws of Marriage and Descent*, JAI, vol. 18, pp. 24,5272.

<sup>2</sup> TYLOR, *loc. cit.*, p. 267.

entre les deux groupes priverait leurs membres de toute vie sexuelle. À l'interdépendance symbolique des deux groupes se superposera alors une interdépendance réelle : les deux groupes deviendront effectivement interdépendants, car ils deviendront nécessaires l'un à l'autre, donc liés à un même destin, tout en gardant entière leur individualité et même leur indépendance. L'intermariage, devenu impératif, finira par se stabiliser en un système permanent, se renouvelant à chaque génération <sup>1</sup>.

Une telle interdiction, on le voit, n'est autre que l'interdiction de l'inceste qui affirme la loi d'exogamie. Voilà pourquoi les unions consanguines sont considérées par les primitifs comme un retrait d'une alliance. Cela, Reo Fortune l'a bien vu, qui à l'article *Incest* de l'« Encyclopaedia of Social Sciences » écrit : « Toute alliance incestueuse entre deux personnes au sein du groupe consanguin est un retrait de ce groupe de l'alliance, et donc met en danger la survie du groupe. »

Le développement décrit ici implique une longue période de tâtonnements. Dans nombre de cas, sans doute, les alliances par participation sexuelle n'aboutiront pas à l'échange systématisé, et se briseront à la suite de la moindre querelle. Chez les peuplades de Markham Valley, en Nouvelle-Guinée, par exemple, les femmes sont échangées pour une trêve puis retirées : l'alliance est alors terminée <sup>2</sup>. Nous devons imaginer que, d'après les circonstances, ces alliances prendront des formes différentes ; mais tant qu'elles n'aboutiront pas à l'exogamie, le groupe humain n'évoluera pas de manière décisive. Là, par contre, où le pas vers l'exogamie sera franchi, la nouvelle société acquerra une telle supériorité sur les groupes végétant encore dans l'ancienne promiscuité, elle améliorera à un tel degré le rendement de la chasse, qu'elle imposera rapidement sa supériorité aux autres groupes, les intégrant ou les éliminant. Pour reprendre la phrase si souvent citée de Tylor : « À maintes reprises dans l'histoire, des tribus sauvages doivent avoir eu clairement présente à l'esprit l'alternative, simple et pratique, entre se marier au dehors ou disparaître (*marrying out or dying out*) <sup>3</sup>. »

On voit donc comment le groupe humain, originellement endogame, s'acheminera, à partir du moment où il s'engage dans les activités de la chasse, à travers hostilités et trêves, alliances et ruptures d'alliance, guerres et paix, vers l'échange sexuel prescrit par l'exogamie. L'introduction de la loi d'exogamie constitue une rupture radicale avec le passé, une transformation radicale de la société, un passage à un état qualitativement différent. Il n'existe pas d'état intermédiaire entre l'exogamie et l'ancienne promiscuité à l'intérieur du groupe, puisque l'une est la négation de l'autre. Le passage d'une condition à l'autre est donc un passage éminemment révolutionnaire. En même temps, il doit être le résultat d'une longue et pénible évolution. Or, cette solution radicale aux contradictions et aux difficultés suscitées par la chasse, cette réponse aux besoins de collaboration qu'elle impose, ne peuvent se présenter d'emblée

<sup>1</sup> « ... Le mariage ne sert pas seulement à sceller une réconciliation après une guerre privée ou publique, ou à créer une alliance provisoire grâce à la communion intime qu'il implique. Il devient un mode normal, permanent et constitutionnel de collaboration. » (G. DAVY, *La Foi jurée*, p. 94.)

<sup>2</sup> « ...K. E. READ, *Social Organisation in the Markham Valley*, Oceania, vol. 17, p. 93.

<sup>3</sup> TYLOR, *loc. cit.*



à l'esprit du primitif. Elles exigent une préparation idéologique en harmonie avec les conditions de son existence et avec le contenu de sa conscience, limité jusque-là aux préoccupations purement physiques, de la peur, de la sexualité et de la faim. Il reste donc à découvrir le mécanisme subjectif, psychologique, de la loi sociale d'exogamie, qui doit nous expliquer la puissance « compulsive » de l'emprise que la peur de l'inceste exerce sur les consciences, le caractère draconien de la prohibition et la gravité des sanctions qui frappent ceux qui l'enfreignent.



Si la croyance en l'interdépendance organique est une garantie, non pas illusoire mais effective, de sauvegarde réciproque, elle comporte une terrible rançon. Le même coup de baguette qui fournit aux hommes cette protection fait jaillir de sous terre une foule de dangers qui, pour être imaginaires, n'en sont pas moins angoissants. Protégés en quelque sorte contre les mauvaises actions de leurs semblables, les hommes deviennent, en contrepartie, infiniment vulnérables à tous leurs accidents. La maladie, les blessures, la mort de chacun d'eux sont une menace pour tous les autres. Ce cercle vicieux dans lequel la pensée primitive se débat – la soif de sécurité engendrant des menaces perpétuelles à la sécurité – est le noyau, le point de départ d'où rayonnent des coutumes et des pratiques qui font l'étonnement des observateurs. Le sauvage voit les dangers réels, auxquels il est exposé du fait de son isolement et de son dénuement, multipliés, comme en un cauchemar, par le jeu de miroirs de l'interdépendance organique.

À l'époque de la chasse, ces dangers sont surtout représentés par le sang. Il s'en protège par son hygiène, si curieuse à nos yeux, et qui consiste pour l'essentiel à se garder indemne de la pollution sanglante, ou à s'en purifier. Il se défend encore par le stratagème bien connu, que Durkheim a appelé « le rachat sanglant ». « Parce que le principe est que chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à reproduire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive, venger le sang, c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même si on le, laissait faire, et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser<sup>1</sup>. » Les Tupi du Brésil, par exemple, croyaient que le bourreau qui avait exécuté un prisonnier mourrait s'il ne se faisait pas saigner en se taillant le corps<sup>2</sup>. Chez les Nuer, quand un homme en a tué un autre, il doit aller chez le chef qui incise son bras de manière que le sang jaillisse... « Jusqu'à ce que cette marque de Caïn ne soit faite, le meurtrier ne peut ni manger ni

<sup>1</sup> DURKHEIM, *loc. cit.*, p. 49.

<sup>2</sup> James G. FRAZER, *Taboo or the Perils of the Soul*, p. 180.

boire...<sup>1</sup>. » Durkheim explique, par cette attitude fondamentale de l'esprit primitif que nous appelons de « rachat », bien qu'elle soit antérieure à tout concept d'achat, l'institution du *blood-feud*, la coutume de venger le meurtre d'un consanguin en frappant le groupe du meurtrier. Cette coutume ne relève pas d'une idée de vengeance ou de châtement, mais seulement d'une précaution nécessaire. Les Maori, comme certains Philippins, lorsqu'un membre de leur groupe a été tué, tuent à leur tour la première créature vivante qu'ils rencontrent, ne serait-ce qu'un oiseau ; ce qui compte c'est que le sang soit versé<sup>2</sup>. Les Bédouins, par contre, croient pouvoir échapper aux devoirs du *blood-feud* s'ils couvrent immédiatement le sang versé avec du sable<sup>3</sup>.

D'innombrables usages, du *blood-feud* en particulier, du « rachat sanglant » en général, foisonnent dans toutes les sociétés arriérées, dans toutes les parties du monde et à toutes les époques. Les craintes qu'elles trahissent, les croyances qu'elles manifestent, nous livrent la clef d'un monde de coutumes et de rites qui accompagnent le primitif le long des diverses étapes de son existence ; rites, coutumes et croyances qui forment le substrat des religions actuelles et de superstitions toujours vivaces. À l'origine de ce « système d'idées » (qui est en partie encore le nôtre) se trouve la crainte du sang, aiguïlée par la conception de l'interdépendance organique, et entretenue par la pensée magique, propre à la mentalité primitive qui confond représentations subjectives et perceptions immédiates, qui prête au pouvoir évocateur de l'association d'idées et de sentiments le pouvoir actif d'une causalité objective.

Durkheim a eu l'intuition que la prohibition de l'inceste remonte à une terreur primitive de cet ordre, sans avoir tiré de son intuition toute la richesse d'interprétation qu'elle contenait, parce qu'il n'a pas vu qu'elle offrait non pas l'explication de la cause de l'exogamie, mais celle de la justification subjective de la loi d'exogamie dans la conscience du sauvage.

\*

\* \*

« D'où viennent, se demande Durkheim, les vertus magiques attribuées au sang ? Qu'est-ce qui a pu déterminer les sociétés primitives à prêter au liquide sanglant de si étranges propriétés<sup>4</sup> ? » Si Durkheim avait cherché sa réponse dans les conditions de vie et de travail des primitifs, plutôt que dans le problème « système religieux » qu'il leur attribuait, la question de la motivation subjective de la peur de l'inceste aurait été résolue depuis longtemps.

<sup>1</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer of Southern Sudan*, dans *African Political Systems*, p. 296.

<sup>2</sup> E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. I, p. 28.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 482.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, p. 51.

Car le pourquoi de l'horreur que le sang inspire au sauvage ne peut être trouvé que dans les idées suggérées par ses activités quotidiennes et précisément par l'expérience de la chasse.

Le métier du chasseur est de blesser et tuer. Le chasseur s'organise consciemment, imagine des moyens pour blesser, et pour blesser de manière efficace. Il prépare des pointes aiguës, des haches au bord tranchant. Sur les images d'animaux destinées aux rites magiques d'envoûtement, il peint des plaies béantes, des flèches fichées dans la chair. Il se familiarise avec les masses d'intestins débordant des panses éventrées, avec les traînées de sang sur le sol, avec les gémissements des bêtes assommées. Il apprend à distinguer les zones vitales où le coup sera décisif, à discerner entre l'agonie et la mort, à reconnaître celle-ci comme l'état final dans lequel l'animal ne peut plus lui nuire par un soubresaut subit, et peut être approché et dépecé sans danger. L'homme fait ainsi sur les animaux l'apprentissage de la notion plus amère, la notion de la mort<sup>1</sup>. En même temps, la notion du danger qu'il défie, en affrontant les grands carnivores qu'il doit tuer pour ne pas être tué par eux, finit sans doute par s'inscrire dans sa conscience. Or, le symbole évoquant tous les dangers qu'il court, *c'est le sang*. C'est le sang qu'il associe avec la souffrance, avec les blessures, avec la mort, car ces idées sont inséparables dans son expérience quotidienne de la perception du sang avec sa chaleur, son odeur caractéristique, l'intensité de sa couleur. Le sang qui jaillit apparaît comme une indication saisissante de péril et de mort, et de plus, en les évoquant, fait présager d'autres risques et d'autres malheurs. Pour la mentalité primitive, qui confond présage et causalité<sup>2</sup>, le sang versé est une cause d'autres écoulements sanglants. Il a été remarqué que, chacun suivant son expérience, le pêcheur attribue la mort, en général, à la perte du souffle, alors que le chasseur l'attribue à la perte de sang<sup>3</sup>. La couleur du sang qui s'épanche à la mort de l'animal est un « leitmotiv. » dans les chants du rituel de chasse Navaho, au cours duquel les interdits sont levés ; mais dans la chasse ordinaire, il est défendu aux chasseurs de prononcer les mots qui signifient sang, blessures et meurtre<sup>4</sup>. « La chasse, travail de mort, attire la mort... », dit à Griaule le vieux Dogon Ogotemmêli<sup>5</sup>.

Frôlés par l'ombre de la mort, avertis des risques auxquels ils s'exposaient, équipés d'armes qui étaient souvent encore au stade expérimental, les primitifs ne sont parvenus à affronter les grands carnassiers et à faire de cette aventure terrifiante leur métier quotidien que parce qu'ils avaient confiance dans la possibilité de contrôler, par la magie, les événements du monde extérieur<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> « Le rapport entre la mort et les blessures, rapport existant non seulement en ce qui concerne les hommes mais encore en ce qui concerne les êtres inférieurs, était reconnu comme l'effet d'une cause naturelle, lorsque les morts causées par les maladies étaient encore regardées comme surnaturelles. » (Herbert SPENCER, *La Classification des sciences*, p. 56.)

<sup>2</sup> L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, p. 287.

<sup>3</sup> V. Ch. HAINCHELIN, *Les Origines de la religion*, p. 75. V. aussi H. Clay TRUMBULL, *The Blood Covenant*, p. 303. Et R. F. Barton : « Tuer et blesser sont considérés comme la même chose, du point de vue des Kalinga. » (*The Kalingas*, p. 79.)

<sup>4</sup> W. W. HILL, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians*, p. 98 et pp. 104-108.

<sup>5</sup> M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, p. 21.

<sup>6</sup> V. George THOMSON, *loc. cit.*, p. 38.

Nous savons que la chasse s'accompagne d'un épanouissement de pratiques magiques destinées à faciliter la capture du gibier. Et nous savons aussi que d'autres coutumes ont le but de conserver l'intégrité et la sécurité du chasseur. Ce sont les tabous, que l'on a définis le côté négatif de la magie. En même temps expression de la peur et sauvegarde contre la peur, les tabous sont observés avec un respect d'autant plus strict que l'inquiétude est plus puissante. La pensée magique sur la défensive tend à écarter tout ce qui représente le danger, réel ou supposé, et encore tout ce qui peut en suggérer l'idée. Or, pour le chasseur primitif, ce qu'il doit éviter à tout prix, c'est l'écoulement du sang humain, son contact, sa vue et tout ce qui peut l'évoquer. Durkheim avait bien vu que le sang « est tabou d'une manière générale <sup>1</sup> ». Nous allons plus loin en affirmant que *le sang est le tabou fondamental de la société chasseresse*.



On pourrait écrire des volumes entiers pour démontrer, à l'aide d'avalanches de faits ethnographiques, l'importance et l'extension du tabou du sang auprès des primitifs. Mais cette démonstration n'est plus à faire : la crainte que les sauvages ont du sang, l'ensemble effarant de précautions, qui souvent frisent la folie, prises pour éviter la pollution sanglante, sont des faits bien connus de tous les ethnologues.

Or, il est une forme de ce tabou qui se place au premier rang, en refoulant au second plan le tabou général du sang dont il dérive : c'est le tabou sur le sang féminin. Pourquoi ce tabou spécial prend-il tant d'importance ? Parce que, investissant tout le champ des relations entre les sexes, au lieu d'aboutir à l'impasse de quelque usage d'isolement, il devient un puissant facteur d'organisation des sociétés primitives. D'un côté, il consolide la division sexuelle du travail au sein du groupe en érigeant une véritable barrière entre la femme et tout ce qui touche à la chasse, à la guerre, et plus tard à l'élevage, et, d'autre côté, il conduit à la réglementation exogame qui servira d'articulation au premier système social. Entraînée dans l'orbite de l'évolution sociale, la crainte du sang tire sa force de la force irrésistible de cette dernière ; s'il n'en avait pas été ainsi, elle se serait dissipée aussi rapidement qu'une brume au vent, comme tant d'autres croyances fallacieuses, nées de l'ignorance, et qui ont pullulé parmi nous.

Le saignement apparaissant comme annonce, cause et signalement de danger mortel, aucun sang n'est plus apte à inspirer l'effroi que le sang menstruel, qui jaillit soudainement, de manière inexplicable, qu'on ne peut retenir ni cacher, et dont les hommes voyaient leurs compagnes à tour de rôle souillées. De plus, ce sang découle d'un organe féminin qui est pour l'homme le centre d'un intérêt biologique de premier plan, d'un organe avec lequel le contact est

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, p. 50.

le plus intime <sup>1</sup>. La périodicité du flux n'est pas toujours connue, et il est tout à fait compréhensible qu'en voyant s'épancher, de façon imprévue, le sang des femmes qui lui sont proches, l'homme qui doit aller à la chasse, où il risque de voir couler son propre sang, soit saisi d'une terreur panique, d'une angoisse physique incoercible. Ce sang est considéré comme une cause agissante, incontrôlable, de souffrance immanente et de mort violente. Tout doit être mis en œuvre pour empêcher la souillure de ce liquide sinistre ; sa vue même est dangereuse ; les femmes qui sont porteuses de ce danger doivent être mises à part, rigoureusement isolées.

C'est ainsi que non seulement le sang menstruel, mais tout sang provenant des fonctions féminines – rupture de l'hymen, avortement ou accouchement – est soumis au tabou le plus strict. Les jeunes filles à la puberté, les femmes à leurs périodes, les accouchées sont isolées, retranchées de toute activité, considérées comme impures et comme polluant tout ce qu'elles touchent, mises à une diète spéciale, astreintes à d'in vraisemblables pratiques de purification à la fin de la période sanglante. Les sentiers que les femmes empruntent pour se rendre à leurs huttes d'isolement sont évités par les hommes ; souvent l'empreinte du pied sur le sable, l'ombre, le regard même d'une femme dans ces conditions sont considérés comme dangereux. Les accouchements ont lieu dans la brousse ou dans la jungle, loin de tout contact avec les hommes ; les enfants mêmes, parce que souillés par le sang lochial, sont tenus pour impurs. Briffault, à qui nous devons une étude approfondie du tabou sur le sang féminin, remarque qu'aucun autre usage n'est si constant, et qu'on peut dire que l'on ne connaît pas de peuple au plus bas niveau de culture ne partageant pas la croyance aux effets funestes du sang féminin <sup>2</sup>.

Un volumineux dossier de faits ethnographiques montre l'incompatibilité foncière qu'établit la mentalité primitive entre le sang féminin et tout ce qui touche à la chasse et à la guerre. Nous n'en citerons que quelques exemples. Dans toutes les zones de la « sauvagerie », les armes sont soustraites à ce contact impur. Au cours des longues marches des Comanches, la femme préférée a le privilège de porter le bouclier de son mari ; mais quand elle a ses règles, c'est celui-ci qui s'en charge <sup>3</sup>. Les Veddas de Ceylan protègent leurs flèches cérémoniales de l'impureté féminine en les cachant sous les toits ou dans des caves <sup>4</sup>. Dans le sud de l'Afrique, l'*assegai* qui a été touché par une femme ayant ses périodes est mis à l'écart, car il ne pourra jamais plus tuer ou même frapper un ennemi <sup>5</sup>. Auprès des Bakitara de l'Afrique centrale, une femme ne touchera pas aux armes de son mari ; elles seraient contaminées et

<sup>1</sup> V. DURKHEIM, *loc. cit.*, p. 50. Cf. M. MEAD : « La femme menstruant (auprès des Arapesh)... est le symbole de la sexualité féminine dans sa forme la plus puissante et la plus dangereuse. » (*The Mountain Arapesh*, Anthr. Pap. of AMNH, vol. 37, p. 344.)

<sup>2</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. II, p. 386. Thomson affirme. « ces idées sont universelles. Il n'y a pas de sphère de la vie humaine dans laquelle on observe une plus grande uniformité que dans le traitement des femmes en menstruation ou en couches » (*loc. cit.*, p. 205). M. Lévi-Strauss, par contre, ne croit pas à l'universalité du tabou du sang féminin. Il nous semble cependant que l'exemple qu'il cite à l'appui de son point de vue soit plutôt mal choisi. (*Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 26.)

<sup>3</sup> Thomas GLADWIN, *Comanche Kin Behaviour*, AA, vol. 50, p. 86.

<sup>4</sup> C. G. SELIGMAN, *The Veddas*, p. 139.

<sup>5</sup> A. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, vol. 1, p. 254.

deviendraient inutiles dans les combats <sup>1</sup>. Au près des Yakoutes de la Sibérie nord-orientale, on pensait que l'attouchement d'une femme abîmait le fusil d'un chasseur <sup>2</sup>, et les Caraïbes des Îles partagent cette croyance, et vont jusqu'à croire, comme d'ailleurs certains Sibériens, que les chiens seraient mis en danger, ou perdraient leur faculté de chasser, si une femme impure les touchait ou goûtait au gibier par eux capturé <sup>3</sup>. Les pêcheurs de baleines des Aléoutes sont convaincus que s'ils ont laissé leurs amulettes de pêche venir en contact avec la pollution féminine, au moment de tuer la baleine ils seront saisis par une violente hémorragie nasale, suivie par la folie et la mort <sup>4</sup>. Certains Esquimaux croient qu'une vapeur vermeille émane des personnes qui ont été en contact avec ceux qui ont un écoulement sanglant ; cette vapeur est visible aux cétacés et les fait fuir. Si les femmes ne font pas savoir quand elles ont leurs menstrues, « elles porteront malheur à tous les chasseurs ». Les pêcheurs doivent donc éviter d'avoir affaire à des femmes menstruant, les chasseurs doivent éviter le contact avec « ceux qui saignent, et en particulier avec les femmes ayant leurs règles ou ayant mis au monde un enfant <sup>5</sup> ». La même idée, que le sang d'une femme s'irradie du corps du mari et est visible seulement aux animaux, se retrouve bien loin des terres polaires, au près des Papous Kiwai. Cette peuplade de la Nouvelle-Guinée formule de la manière la plus explicite la conception du danger encouru par le chasseur.

Un homme dont la femme est en couches ou a ses règles ne doit pas aller, disent-ils, à la chasse ni à la pêche, car il serait tué par un sanglier ou par un requin, ou rencontrerait quelque autre calamité. « Le sang qui s'écoulerait alors de ses veines est associé à celui de sa femme <sup>6</sup>. » (Remarquons en passant qu'on trouve là l'explication toute évidente de la vieille « énigme » de la « couvade ».) Au près des Pomo, si la femme d'un homme parti à la guerre était frappée d'une indisposition de cet ordre, un message était envoyé aux guerriers et l'on annulait l'expédition <sup>7</sup>. Chez les Narau, au cours des cérémonies de puberté célébrées pour certaines jeunes filles, on exécute une danse guerrière qui symbolise l'équivalence entre le sang versé à la menstruation et le sang masculin qui s'écoule à la guerre <sup>8</sup>.

À la chasse et à la guerre, le risque d'écoulements sanglants est toujours présent. C'est le risque majeur de la vie sauvage, et, pour cette simple raison, les femmes qui saignent sont scrupuleusement bannies de ce domaine. Il en est d'ailleurs de même pour toute personne qui présente les mêmes funestes propriétés de mettre autrui en danger. On sait que, dans les sociétés primitives, un tabou d'isolement frappe les meurtriers, parce qu'ayant versé le sang, ils constituent une menace d'autres épanchements sanguins. Chez les Omahas de

<sup>1</sup> John ROSCOE, *The Bakitara*, p. 263.

<sup>2</sup> W. G. SUMNER, *The Yakuts*, JAI, vol. 31, p. 96.

<sup>3</sup> Douglas TAYLOR, *The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib*, AA, vol. 52, p. 347.

<sup>4</sup> Margaret LANTIS (d'après VENIAMINOV), *Note on the Alaskan whalecult and its affinities*, AA, vol. 42, p. 367.

<sup>5</sup> Edward M. WEYER, *The Eskimos*, p. 373.

<sup>6</sup> Gunnar LANDTMAN, *loc. cit.*, pp. 114, 149 et 272.

<sup>7</sup> E. LOEB, *Porno Folkways*, p. 273. V. aussi P. RADIN, *loc. cit.*, p. 136.

<sup>8</sup> Camilla H. WEDGWOOD, *Report on research work in Nauru Island*, Oceania, vol. VII, p. 29.



l'Amérique du Nord, le meurtrier était isolé dans une tente à proximité du campement ; mais quand les membres de la tribu partaient pour une expédition de chasse, on l'obligeait à transporter sa tente à une plus grande distance, sa présence étant alors considérée comme particulièrement dangereuse <sup>1</sup>.



La terreur inspirée par les manifestations sanglantes de la femme ne peut se cantonner à un organe et se limiter à des périodes données, les périodes de crise physiologique. Elle doit investir la femme entière et affecter tout le cours de sa vie. Durkheim l'a bien dit : « Un être qu'on éloigne et dont on s'éloigne pendant des semaines, des mois ou des années, selon le cas, garde quelque chose du caractère qui l'isole, même en dehors de ces époques spéciales <sup>2</sup>. »

Le tabou qui vise en particulier les moments critiques de l'existence féminine s'étend aussi, en général, à la femme à toutes les heures de la vie physiologique qui commence avec la puberté et finit avec la ménopause. Si la femme inspire une alarme extrême quand elle est « souillée », elle n'en demeure pas moins, les autres jours, un être inquiétant, dangereux, bien qu'à un degré moindre. Les interdictions dont nous avons parlé, et qui défendent aux femmes impures tout contact avec les choses de la chasse, de la pêche et de la guerre, s'étendent, le plus souvent, jusqu'à bannir la présence de la femme, impure ou non, du champ de ces activités. Il est interdit aux femmes de s'approcher des hommes en harnais de guerre, ou de toucher aux instruments de la chasse. Qu'un homme ne rapporte pas de gibier et on accusera le « mauvais vouloir » de sa femme ; que les expéditions ne soient pas couronnées de succès, et ce sont les femmes du village qui seront mises en accusation <sup>3</sup>. Se trouvant avec des Bemba qui chassaient l'antilope, Audrey Richards vit attribuer les résultats négatifs de la poursuite à l'influence « hostile » du sexe qu'elle représentait <sup>4</sup>. Une règle bantoue impose à l'homme couché avec sa femme de ne pas toucher celle-ci de sa main droite : s'il le faisait, il perdrait ses forces à la guerre et serait certainement tué <sup>5</sup>. Lorsque Chaka, le fameux roi des Zoulous, entendit dire que la reine d'Angleterre étant morte, le roi George vivait désormais seul, il remarqua approbativement que c'était bien la coutume de tous les guerriers de s'abstenir de cohabiter avec les femmes <sup>6</sup>.

Car le danger qui s'attache aux femmes se communique aussi à l'acte sexuel, qui devient dangereux et pour celui qui l'accomplit, et même pour

<sup>1</sup> FRAZER, *Taboo*, p. 187.

<sup>2</sup> DURKHEIM, *loc. cit.*, p. 44.

<sup>3</sup> C. K. MEEK, *A Sudanese Kingdom*, p. 297.

<sup>4</sup> *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 347.

<sup>5</sup> Rev. James MACDONALD, *Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes*, JAI, vol. 20, p. 140.

<sup>6</sup> FRAZER, *loc. cit.*, p. 52. V. d'autres exemples à l'Appendice A.

ceux que ce dernier approchera. La nature de ces dangers, qui constituait pour Frazer « le mystère central de la vie primitive <sup>1</sup> », semble être encore obscure aujourd'hui. Il aurait suffi, pourtant, de l'étude des simples propos de Durkheim, pour voir que les dangers associés par le primitif au rapport sexuel se ramènent tous à une unique origine, la crainte de l'épanchement sanglant. L'homme qui a établi le contact avec la source du danger sanglant, l'organe sexuel féminin, s'est mis en état de danger ? <sup>2</sup> C'est pourquoi la coutume de s'imposer une période de continence avant de s'engager dans une entreprise périlleuse est une coutume universelle. Diane, la déesse de la chasse, est aussi la déesse de la virginité, et son grand protégé, Hippolyte, unit la passion de la chasse au mépris de l'amour des femmes.



Il s'agit bien de danger sanglant. Chez les Ba-Thonga, les gens qui sont « chauds » pour avoir eu des relations sexuelles, ne visiteront pas le jeune circoncis, car alors sa plaie ne se cicatriserait pas <sup>3</sup>. Chez les Indiens Muskogee, ou Creek, les guerriers qui ont été blessés au combat sont soignés dans une hutte isolée ; non seulement ils sont contraints à la continence, et les femmes sont exclues de leur entourage, mais même les hommes qui leur rendent visite doivent jurer qu'ils n'ont pas eu, ces jours-là, de rapports avec leurs femmes. Les patients sont doublement vulnérables au danger d'hémorragie parce qu'ils sont blessés, et parce que, étant guerriers, ils ont versé le sang. On les soumet donc aux mesures de précautions les plus extrêmes que l'hygiène primitive puisse concevoir <sup>4</sup>. Un informateur Kwakiutl se donne d'ailleurs la peine d'expliquer pourquoi il est défendu à un couple de nouveaux mariés de rendre visite aux personnes malades : « On suppose, dit-il, qu'ils sont tout le temps au lit ensemble, *et ceci est la même chose que la menstruation* <sup>5</sup>. »

Chasseurs et guerriers ne se borneront pas à éviter les rapports avec leurs femmes, mais, par une extension successive du tabou, ils exigeront que celles-ci, bien qu'étant restées chez elles, soient également continentes, même si la fidélité n'est pas dans leurs mœurs et dans leur morale. Un ancien voyageur

<sup>1</sup> J. G. FRAZER, *The Golden Bough* (abr.), p. 700.

<sup>2</sup> « L'acte sexuel est chargé de danger... Les organes féminins sont aussi dangereux qu'une tombe ouverte. » (G. LANDTMAN, *The Kivai Papuans of Northern Guinea*, p. 250.) Le sexe féminin, sans doute pour sa caractéristique de saigner, est parfois identifié à la blessure faite à l'animal par le chasseur. Sur certaines figurations rupestres, la blessure est représentée par ce même signe qui est employé pour indiquer le symbole féminin. (V. A. LEROI-GOURHAN, *Le Symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique*, Bull. de la Soc. Préhist. franç., vol. 55, p. 395.)

<sup>3</sup> H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, vol. I, p. 188.

<sup>4</sup> James ADAIR, *History of the American Indians*, p. 125.

<sup>5</sup> F. BOAS, *Ethnology of the Kwakiutl*, BAE, 35th. Annual Report, p. 719. (Souligné par nous.)



français raconte des femmes de Madagascar que « quoiqu'elles soient très inclinées à leurs voluptés ce néanmoins elles ne voudroient pas pour quoy que ce soit au monde avoir affaire à un autre homme pendant que leur mary est en guerre, croyans fermement que si cela leur arrivoit, leur mary y seroit ou tué ou blaisé ». On connaît le cas d'innocentes Malgaches mises à mort sous l'accusation d'avoir causé par leur inconduite la mort violente de leurs époux <sup>1</sup>.

On voit comment le sauvage, dominé par la peur, procède de tabou en tabou, d'extension en extension, en multipliant les précautions dans sa hantise de sécurité. Étreint par une angoisse chronique, il est obsédé par les terreurs en chaîne que lui suggèrent ses associations d'idées ; il développe ainsi autour du noyau, souvent oublié, de l'horreur du sang, un complexe tentaculaire de craintes auquel son conscient oppose un ensemble tout aussi étendu d'interdictions. Il s'y trouvera empêtré comme dans un filet, qui enserre chacun de ses actes.

Compte tenu du travail qui se fait dans l'inconscient du primitif, comme en celui de chacun de nous, sous la dictée de l'angoisse, et compte tenu du point de départ « magique » qui lui permet de croire au « transfert » sympathique des maux et des accidents d'une personne à l'autre, l'esprit primitif nous apparaît parfaitement cohérent et logique dans ses démarches <sup>2</sup>. Il faut même lui reconnaître une cohérence implacable qui, hélas ! fait souvent défaut aux savants qui l'observent, et une logique qui, n'étant pas tempérée par les données de l'expérience, dépasse la nôtre en rigueur. Logique dont les conclusions ne nous paraissent absurdes que parce qu'elles sont conduites à l'extrême.



Le caractère dangereux de la femme, sur lequel ont déjà insisté Crawley, Durkheim, Briffault, Westermarck et d'autres anthropologues, ne suffit toutefois pas à expliquer la peur de l'inceste. Car si toutes les femmes sont dangereuses, ce sont toutes les femmes qu'il faut fuir. Pourquoi sont-ce les consanguines qui inspirent une peur particulière ?

La réponse à cette question se trouve dans les pages qui précèdent. Les femmes consanguines sont évitées par crainte du saignement consanguin. En revanche, « une femme étrangère, introduite dans un clan par le mariage, perdra du sang sans qu'il en résulte d'inconvénients pour le clan <sup>3</sup>. » Comme nous l'avons dit, tout saignement effraie, mais le saignement consanguin présente un danger plus aigu parce que, dans le cadre de la conception d'interdé-

<sup>1</sup> FRAZER, *Native Races of Africa and Madagascar*, pp. 529 et 543.

<sup>2</sup> V. Sol TAX, *Animistic and Rational Thought*.

<sup>3</sup> S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 164. On pourrait voir dans cette notion un coefficient en faveur du mariage matrilocal.

pendance organique, on lui attribue le pouvoir de faire couler le sang des autres consanguins.

Les exemples d'une telle crainte sont innombrables. Nous en choisirons quelques-uns d'un caractère particulier qui nous permettront de mesurer toute l'emprise qu'elle exerce sur la pensée primitive.

Dans les sociétés arriérées, un homme et le fils de sa sœur sont considérés comme les consanguins par excellence. Or, entre eux existent d'étranges rapports, dont la crainte du sang consanguin permet de comprendre la signification. En Nouvelle-Calédonie, si un homme se blesse occasionnellement, et son oncle voit le sang répandu, ce parent acquiert des droits sur la propriété du neveu, et peut s'emparer de tout ce qui lui plaît <sup>1</sup>. Pourquoi cela ? Parce que la vue du sang versé par le neveu l'a mis en danger, et qu'il s'indemnise, en quelque sorte, en s'appropriant ses biens. De même, en Nouvelle-Guinée, un Arapesh blessé dans un combat doit payer une somme en pénalité à son oncle et à ses cousins maternels pour avoir versé son propre sang <sup>2</sup>. Chez les Barongo d'Afrique, c'est l'oncle qui vit dans la terreur du neveu, devant faire droit à tous ses caprices <sup>3</sup>. Alors que chez les Masai, le droit de chacun des deux parents à la propriété de l'autre est réciproque <sup>4</sup>. Chez les Jukun du Nigeria, l'oncle qui voit le neveu utérin disposer sans façon de ses biens se console en disant : « Il faut avaler le sang d'une dent qui saigne <sup>5</sup>. » C'est que chacun est impuissant à défendre son bien, ne pouvant lever la main sur le consanguin dont il est physiquement interdépendant au plus haut point.

Chez les habitants de Mabuiag, comme chez les Massim des Îles Torrès, oncle et neveu peuvent réciproquement s'interdire soit de participer à une bagarre, soit d'exécuter des exercices dangereux <sup>6</sup>. Pour des raisons du même ordre, chez les Nandi <sup>7</sup>, ou chez les Kikuyu d'Afrique <sup>8</sup>, par exemple, on ne peut circonciure un garçon ou lui percer les oreilles sans avoir obtenu au préalable l'autorisation de l'oncle maternel. Et c'est encore pour la même raison que, dans nombre de sociétés primitives, quand le jeune homme subit l'initiation, c'est l'oncle maternel qui veille le plus jalousement sur lui.

Un exemple très significatif de cette manière de penser se trouve auprès des Kipsigis, une peuplade de la nation Nandi. La chose la plus terrible qui puisse arriver à l'un d'eux c'est de provoquer la colère de l'oncle maternel. Celui-ci se met alors à égratigner sa propre peau jusqu'à ce que le sang en coule, mêle le sang à de la cendre, et fait ensuite le geste de le lancer sur son neveu en proférant des menaces mortelles. Le jeune homme est destiné à mourir quelques jours après, s'il n'arrive pas à convaincre son oncle, grâce au

<sup>1</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 66.

<sup>2</sup> M. MEAD, *loc. cit.*, p. 29.

<sup>3</sup> FRAZER, *loc. cit.*, Vol. II, p. 387.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 409.

<sup>5</sup> C. J. MEEK, *loc. cit.*, p. 110.

<sup>6</sup> FRAZER, *loc. cit.*, Vol. II, p. 15 en note, et p. 409.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 443.

<sup>8</sup> Jomo KENYATTA, *Facing Mount Kenya*, p. 17.

présent d'une vache, de retirer sa malédiction<sup>1</sup>. Remarquons, en passant, que ceci nous révèle quelle est la nature de la malédiction en général : non pas une simple éjaculation verbale, mais une menace concrète, chargée du danger bien précis d'écoulement sanglant projeté intentionnellement contre quelqu'un de vulnérable. En effet, les malédictions les plus efficaces sont celles des femmes. Un Bohémien Roumany-Rye est maudit jusqu'à la fin de ses jours si sa femme, dans un moment de fureur, lui lance son jupon à la tête<sup>2</sup>. La malédiction la plus terrible est celle de la mère.

Les rapports entre oncles et neveux utérins élèvent à la puissance supérieure la conscience du danger du saignement consanguin<sup>3</sup> ; mais celle-ci caractérise, en fait, les rapports entre les membres du même groupe<sup>4</sup>. C'est cette même crainte qui fait que l'on évite les rapports sexuels avec les femmes consanguines. Les saignements des mères, des sœurs et des parentes maternelles menacent ces hommes qui sont unis à elles par d'étroits liens organiques, car ils ont le sinistre pouvoir de faire couler leur sang, de leur faire présager une mort violente et sanglante à la chasse ou à la guerre. Devant ainsi s'interdire les femmes qui leur sont proches, ces hommes ne peuvent résoudre la contradiction entre leur instinct de reproduction et leur instinct de conservation qu'en s'unissant à des femmes non apparentées, étrangères, dont le contact sera, non pas certes exempt de danger, mais moins dangereux, puisque le sang qu'elles répandent n'est pas le leur.

Dans sa critique à la thèse de Durkheim, Lévi-Strauss remarque que si, comme Durkheim le croyait, la prohibition exogame remontait à la défense de verser le sang des membres du même clan totémique, les exemples de crainte du sang féminin auraient dû pointer vers une crainte particulière qu'en éprouveraient les consanguins, alors qu'il n'en est pas ainsi<sup>5</sup>. Il est vrai que l'imposant répertoire des faits ethnographiques concernant la crainte du sang féminin se réfère, en très grande partie, à la crainte qu'en éprouvent les hommes en général, et non les consanguins en particulier ; mais cela est ainsi parce que, comme nous l'avons vu, dans les conditions d'angoisse créées par la chasse, et étant donné l'extensibilité du tabou, la crainte, partie des consan-

<sup>1</sup> FRAZER, *loc. cit.*, Vol. II, p. 444 ; J. C. PERISTIANY, *The Social Institutions of the Kipsigis*, p. 88.

<sup>2</sup> Arlène H. BONOS, *Roumany-Rye of Philadelphia*, AA, vol. 44, p. 263.

<sup>3</sup> Un autre ordre de faits qui trouve son explication dans la crainte du saignement consanguin est l'usage, notable surtout en Amérique, de la prestation réciproque de services entre les deux *moïéties* d'une tribu. Les services dont une *moïéty* se charge au bénéfice de l'autre ont trait à des opérations sanglantes ou mortuaires, qui comportent une pollution, et qui sont donc particulièrement dangereuses pour les consanguins des personnes opérées ou décédées. C'est pourquoi ces charges sont assumées par les membres de l'autre *moïéty*, qui, n'étant pas consanguins, courent un risque moindre. Chez les Iroquois, par exemple, ce sont les membres de la *moïéty* opposée qui se chargent des funérailles. Chez les Tinglit, les membres de la *moïéty* opposée ont la charge de percer les lèvres et les oreilles des enfants, d'accomplir les cérémonies d'initiation dans les sociétés secrètes, etc. (FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, pp. 17 et 275.) Sur cette raison première s'édifie ensuite tout un système de prestations, d'obligations et d'échanges.

<sup>4</sup> Certains Australiens croient que s'ils voient le sang de leurs apparentés, ils ne seront plus capables de tuer leurs ennemis, et seront tués. (Mrs. J. SMITH, *The Boandnik Tribes of South Australian Aborigines*, p. 9.)

<sup>5</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les structures...* p. 26.

guins, s'étend effectivement à tous les hommes, consanguins ou non <sup>1</sup>. En second lieu, coutumes et croyances ne sont pas choses statiques : sous l'usure du temps et de l'expérience accrue – pour ne pas parler d'autres changements qui interviennent dans l'état social – elles sont susceptibles de changer, alors que leur origine première est oubliée. En troisième lieu, le lien organique qui s'établit entre époux, et qui est renforcé par la vie et la résidence communes, acquiert, pour le primitif, une force presque semblable à celle du lien de consanguinité. C'est la force de ce lien qui fait que, dans les coutumes de la « couvade », où il s'agit de protéger les hommes contre les dangers sanglants de l'accouchement, c'est surtout le mari qui est considéré comme étant en péril.

Mais, ceci dit, il est hors de doute que certains documents ethnographiques révèlent une crainte des manifestations sanglantes plus accentuée auprès des consanguins. Nous n'insisterons pas sur le fait qu'on pourrait y voir la raison du tabou, si répandu, qui sépare les frères des sœurs. Dans l'Arnhem Land, région isolée où les mœurs archaïques ont plus de chances d'être retrouvées intactes, lors de l'accouchement, le mari est autorisé à venir dans la hutte où l'accouchée est soignée par une vieille parente, et à lui apporter le bois, l'eau et les provisions. Mais les frères de la jeune femme doivent s'en tenir loin <sup>2</sup>. Il en est de même à la puberté d'une jeune fille : elle est enfermée dans une hutte spéciale, fabriquée par son futur mari ; le flux s'écoule sur le sable, dont elle fera un monticule, et il est bien spécifié que ses frères ne doivent pas y jeter les yeux, même quand elle aura quitté son abri. La mère ne s'approche pas de la hutte, mais reste « plaindre sa fille » au campement. La jeune fille est confiée aux soins de sa future belle-mère <sup>3</sup>.

Parmi les tribus de Daly River, l'adolescente qui devient pubère est tenue d'éviter avec une rigueur spéciale les jeunes gens qui sont avec elle en relation de « frères », les *neda* ; et une cérémonie vient marquer la reprise des rapports avec eux <sup>4</sup>. Chez les Yir-Yoront, les jeunes gens doivent se garder de tout rapport public avec les femmes qui leur sont apparentées, et surtout de tout contact avec certaines parentes quand elles ont leurs règles, ainsi qu'avec les objets et les aliments dont elles se servent <sup>5</sup>.

« À l'île de Prince of Wales, quand la jeune fille arrive à la puberté... elle est menée sur la plage et on érige une hutte où elle restera deux mois. Sa tante maternelle s'occupera d'elle et aura les mêmes interdits alimentaires. Le père, la mère, les frères et les sœurs de la jeune fille se tiendront loin d'elle <sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> DURKHEIM a bien développé ce point. V. *loc. cit.*, p. 54.

<sup>2</sup> Ronald M. BERNDT and Catherine H. BERNDT, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, p. 85.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>4</sup> W. E. H. STANNER, *The Daly River Tribes*, Oceania, vol. IV, p. 13.

<sup>5</sup> Lauriston SHARP, *Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront*, Oceania, vol. V, pp. 19-42.

<sup>6</sup> C. G. SELIGMAN, *From a copy of notes on customs observed by girls at puberty in Torres Straits and in the Cape York Peninsula of Australia*, cité par FRAZER in *Native Races of Australasia*, p. 44.

À Mabuiag, où la jeune fille est recluse pendant trois mois dans un coin sans lumière, on croit que si son père la voyait il n'aurait pas de chance à la pêche, et que son canot se fracasserait à sa première sortie <sup>1</sup>. Auprès des Trobriandais, un tabou extrêmement vaste et rigide défend toute intimité amicale entre frère et sœur et interdit à un homme de s'intéresser, aussi peu que ce soit, aux affaires sexuelles de sa sœur ou à ses processus physiologiques concernant la reproduction <sup>2</sup>.

Chez les Néo-Calédoniens, le frère ne peut avoir de rapports avec la sœur, parce que « ... lui pareil, lui sang de nous <sup>3</sup> ». Chez les Baïla, à sa première menstruation, une fille ne doit pas mentionner le fait. Si elle en parlait, les femmes lui diraient « Mon enfant, cela est tabou Tout ton clan en mourra ! »

« Ne montre pas (le sang menstruel) à ta mère <sup>4</sup>, elle en mourrait ; protège le sang de la vue de ton père, de tes frères et de tes sœurs. C'est un péché que de le leur laisser voir ! » Ainsi sont admonestées les jeunes filles d'une tribu bantoue à l'initiation <sup>5</sup>. Il est curieux d'observer que, comme cela arrive parfois dans l'interprétation des faits sociaux, cet exemple qui semble si bien illustrer notre thèse est employé par M. Lévi-Strauss pour soutenir la thèse opposée <sup>6</sup>. C'est qu'entre les deux phrases que nous citons, il s'en trouve d'autres qui recommandent à la jeune initiée de ne pas laisser son linge tomber aux mains d'autres femmes, de personnes qui pourraient lui faire du mal ou la rendre stérile. Ce sont des croyances de ce genre, faisant supposer dans certains cas que les mesures d'isolement sont prises pour protéger les femmes contre des dangers qui les menaceraient aux moments critiques, qui ont jusqu'ici dérouté la plupart des chercheurs. Au cours des âges, les croyances se modifient plus vite que les coutumes. Quand on oublie l'origine, ou que l'on ne comprend plus le but d'un usage, on lui attribue un autre but, plus conforme à la manière de voir du moment. En devant se soumettre à des usages hérités du passé et dont la signification n'est plus claire, on leur trouve tout naturellement une justification en accord avec le sens commun. Ainsi, en ce qui concerne la répression de l'inceste, l'opinion générale de nos jours l'attribue à des raisons eugéniques. De même, la plupart de ceux qui imposent à leurs filles, à leurs femmes des mesures en contraste avec le bon sens et la convenance pratique, s'imaginent le faire pour sauvegarder la santé ou la sécurité de personnes que leur état critique rend particulièrement vulnérables. Souvent, sous l'effet de telles croyances, les coutumes sont modifiées, reconstruites (il en est ainsi par exemple pour la « couvade ») ; elles deviennent alors tout à fait « énigmatiques » pour les ethnologues. D'autre part, ces usages, que nous exhumons du fond du passé, apparaissent couverts de concrétions idéologiques diverses. Ainsi, dans l'exemple concernant les jeunes filles Chaga, que nous venons de citer, on voit à l'œuvre une seconde idée, dérivant de la magie sympathique. Les primitifs croient qu'on peut nuire à leur personne en effectuant des malé-fices sur des déchets organiques ou sur des objets qui les auraient touchés de près : ongles, cheveux, etc. C'est à cette croyance que se ramène la

<sup>1</sup> FRAZER, *loc. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and their Magic*, vol. I, p. 202.

<sup>3</sup> P. MÉTAIS, *Mariage et Équilibre social*, p. 209.

<sup>4</sup> Rev. E. W. SMITH, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, p. 21.

<sup>5</sup> O. F. RAUM, *Female Initiation among the Chaga*, AA, vol. 41, p. 559.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*, p. 26.

recommandation de ne pas laisser les linges ensanglantés tomber aux mains de personnes mal intentionnées.

Si l'on ne veut pas voir les croyances des primitifs dans leur dynamisme et dans leur complexité, il faut renoncer à interpréter les processus mentaux dont elles sont l'expression. La vie sociale primitive est investie d'une telle ambivalence, elle procède à partir de si profondes contradictions qui lui sont inhérentes, elle se meut entre des oppositions si totales, qu'il n'est pas une de ses manifestations à laquelle on ne puisse en opposer une autre, non seulement différente, mais contraire. C'est ce qui fait à la fois le désespoir des ethnologues et le pouvoir de séduction de leurs recherches.



L'inceste représente bien pour les consanguins en particulier, pour les hommes et tout le groupe en général, un danger de contagion sanglante. Auprès de certains Kaffirs, quand la plaie d'un jeune circoncis ne voulait pas se cicatriser, on le soupçonnait d'avoir eu des relations incestueuses. « Avoue ton inceste ! » lui était-il enjoint au cours d'un interrogatoire serré, souvent accompagné de tortures, et seule la confession publique de son péché était censée le guérir <sup>1</sup>.

La nature de la crainte inspirée par l'inceste ressort encore plus clairement d'une comparaison avec la crainte inspirée par le meurtre d'un consanguin. Exogamie et *blood-feud*, ces deux institutions principales des âges primitifs, ont la même motivation psychologique. Qu'un membre du groupe, par l'union avec une femme interdite, ait établi le dangereux contact avec l'épanchement du sang consanguin, ou que le sang d'un consanguin ait été versé par une main meurtrière, la même pollution investit le groupe entier, le même danger d'autres épanchements sanglants le menace, et on recourt, pour y parer, à des moyens identiques.

L'étude des faits ethnographiques nous montre, en effet, un parallélisme frappant entre les actes qui font suite au meurtre d'un membre du groupe, et les actes déclenchés par une infraction à la loi contre l'inceste. Durkheim a bien perçu ce parallélisme, puisqu'il dit: « Quiconque viole cette loi (de l'exogamie) se trouve dans le même état que le meurtrier. Il est entré en contact avec le sang. Il est devenu un danger et pour lui-même, et pour les autres <sup>2</sup>. » Dans les deux cas, en Australie, on procède à un combat dont le but essentiel est de faire couler le sang. L'homme coupable d'une union incestueuse est lardé de coups de lance, et, le plus souvent, le combat est interrompu dès que le sang a coulé ; la femme aussi est blessée, généralement à la cuisse. Quant au meurtrier, il doit également servir de cible aux lances de ses ennemis.

<sup>1</sup> Lord RAGLAN, *Le Tabou de l'inceste*.

<sup>2</sup> DURKHEIM, *loc. cit.*, p. 50.



« Comme le sang doit être versé pour satisfaire ceux qui ont subi l'injure, le combat cesse quand il est blessé » (Howitt<sup>1</sup>). À la Nouvelle-Angleterre, le même mot, *knou*, indique l'incestueux et le meurtrier<sup>2</sup>. En étudiant les Héereros d'Afrique, Dannert a constaté qu'un acte contraire à l'exogamie soumettait les coupables « aux conséquences du *blood-feud*<sup>3</sup> ». C'est que l'inceste, comme le meurtre, entraîne la pollution du groupe entier, et cette pollution ne peut être rachetée que par un épanchement volontaire de sang. Que l'on voie dans le sang versé une garantie relative de sécurité, ceci nous est démontré par un renseignement très significatif, noté par Howitt. Dans la tribu des Wakelbura, un homme qui a capturé une femme ne peut la garder que si elle appartient à la classe (matrimoniale) et au groupe totémique avec lesquels il peut contracter le mariage ; Toutefois, on fait exception à cette règle générale, dans le cas où elle aurait été gravement blessée par des coups de couteaux<sup>4</sup>. C'est que le danger qu'elle représente a été préventivement racheté par les blessures qui lui ont été infligées. Dans l'Arnhem Land, les Berndt ont étudié le cas de la jeune Lamanga. Son mari ayant reçu, à cause d'elle, un coup de lance, elle ne pouvait plus le quitter, mais elle était libre de transgresser les lois de l'exogamie ; une sorte « d'auréole de sainteté » l'entourait<sup>5</sup>.

Avec la résignation des ethnologues devant les faits qui échappent à leur compréhension, Ivor Evans relate un curieux petit rite qu'il a observé auprès des Temporaire Dusun de Bornéo. Ce rite s'appelle : « laisser s'écouler l'inceste » (comme s'écoule l'eau d'une rizière). Une prêtresse se rend au bord du fleuve et des couteaux, un pour chaque foyer, sont placés sur un radeau qui est renversé à dessein, les couteaux tombant dans les eaux basses où ils seront récupérés par la suite. Tout malheur « de l'inceste » est ainsi rincé, et les gens ne se couperont pas les pieds en travaillant<sup>6</sup>. Notre explication donne un sens clair à une association d'idées en apparence saugrenue. Le danger d'inceste étant un danger sanglant, le danger de blessures, et donc de sang, que représentent les couteaux, est assimilé à l'inceste.

La seule mention de l'inceste suffit, dans certaines tribus australiennes, pour provoquer un épanchement de sang. Les Murngin appellent leurs sœurs du nom de *wakinu*, qui veut dire « celle (ou celui) qui n'a pas de parents (dans le sens de consanguin, *kin*) ». Ce terme est également appliqué à un ennemi que l'on doit affronter au combat. Mais cette formule de précaution, fort significative, ne suffit pas à neutraliser le danger qui pourrait être représenté

<sup>1</sup> Pour les combats rituels faisant suite à l'inceste, v. A. W. HOWITT, *The Native Tribes of S. E. Australia*, pp. 222-224, 237, 247, 326-354, 255. V. aussi en ce qui concerne la Mélanésie, W. H. R. RIVERS, *The History of Melanesian Society*, vol. I, p. 310. Pour les combats faisant suite au meurtre, v. HOWITT, *loc. cit.*, pp. 336-340. Le rapprochement va si loin que, au siècle dernier, les Abases du Caucase remplaçaient la punition des coupables, qui autrefois étaient précipités dans la mer, par le paiement du prix du sang ou « *wergeld* » et la restitution de la femme à son père. (J. S. BELL, *Journal d'une résidence en Circassie pendant les années 1837, 1838 et 1839*, p. 167, cité par KOVALEVSKY, dans *La Famille matriarcale au Caucase*, L'Anthropologie, vol. IV, pp. 259-278.)

<sup>2</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 122.

<sup>3</sup> E. DANNFRT, cité par FRAZER, *loc. cit.*, Vol. II, p. 365.

<sup>4</sup> HOWITT, *loc. cit.*, p. 225.

<sup>5</sup> BERNDT, *loc. cit.*, p. 146.

<sup>6</sup> I. H. N. EVANS, *The Religion of the Tempasuk Dusuns of N. Borneo*, p. 279.

par l'inconduite des sœurs. Il suffit qu'une de ses sœurs, propres ou tribales, reçoive une bordée d'injures pour la plus triviale des raisons ; le brave Murngin bondit et, s'emparant de son faisceau de lances, les jette, non contre l'insulteur, mais contre l'insultée, et, parfois, contre toutes ses autres sœurs se trouvant sur les lieux. C'est que les invectives des Australiens tournent toujours autour de la rupture des tabous sexuels et, en particulier, du tabou de l'inceste. La coutume, dite *mir-ri-ri*, ou « chose de l'oreille », paraît aussi insensée à ceux qui la pratiquent encore qu'à l'observateur qui l'a enregistrée <sup>1</sup>. Elle ne peut trouver d'explication que dans le cadre général que nous venons de tracer.

L'épanchement volontaire de sang, le « contre-sang », si on osait dire, est le seul et souverain moyen de contrecarrer les dangers catastrophiques que l'inceste représente pour tout le groupe. Les Murut et les Dusun du Nord de Bornéo attribuent les épidémies, les inondations, la sécheresse, la famine et toutes les calamités semblables, à quelque acte incestueux qui n'aurait pas été découvert. Si les coupables sont identifiés, on les conduira en amont du village, et on les tuera dans la rivière, de sorte que leur sang en s'écoulant à travers tout le village puisse laver les conséquences de leur acte. Parfois, on arrose le village de ce sang <sup>2</sup>.

Par une évolution compréhensible, le sang humain est souvent remplacé par le sang animal. Chez les Mogh du Pakistan, autrefois, les couples qui avaient enfreint la loi réglementant le mariage devaient aller oindre du sang d'un porc, sacrifié pour la circonstance, chaque échelle de chaque maison du village, avouant et expliquant leur faute devant toute la maisonnée. Aujourd'hui, on se limite à tuer un porc devant la maison du chef <sup>3</sup>. Les cas sont nombreux, où le péché de l'inceste est « lavé » dans le sang du sacrifice <sup>4</sup>. D'autre part, le mariage comportant toujours, même quand il est conforme aux principes de l'exogamie, une certaine mesure de danger, le sacrifice sanglant,

<sup>1</sup> Lloyd WARNER, *Morphology Functions of the Australian Murngin Type of Kinship*, AA, vol. 33, 1931, pp. 172-198. La comparaison avec des coutumes semblables rencontrées auprès d'autres peuples confirme la justesse de notre interprétation. Beatrice Blackwood, dans son livre sur le détroit de Buka, dit que dans cette région on ne peut plaisanter avec une femme sur des sujets sexuels, et encore moins lui adresser des insultes de caractère obscène, en présence de son frère. Dans un cas dont elle avait été témoin, et où un mari avait insulté sa femme en présence du frère de celle-ci, ce personnage avait manifesté la plus vive indignation, non pas parce que ces obscénités avaient été adressées à sa sœur, mais parce qu'elles avaient été proférées à portée de son oreille. Il déclara qu'il se serait éloigné, et qu'ainsi son beau-frère aurait pu insulté sa femme autant qu'il le voulait. Effectivement, il quitta le village pour plusieurs jours. (*Both sides of Buka Passage*, p. 64.) Auprès des gens de Dobu, en Nouvelle-Guinée, l'obscénité verbale (*bake*) est employée comme une arme quand on désire nuire à quelqu'un. Entre mari et femme elle provoque immédiatement une tentative de suicide de la part de l'injurié. (R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, p. 79.) Ces tentatives de suicide pourraient bien être des « rachats sanglants » destinés à neutraliser le danger des propos obscènes.

<sup>2</sup> Owen RUTTER, *The Pagans of North Borneo*, p. 141.

<sup>3</sup> Lucien BERNOT, *Quelques aspects de la vie sociale des Mogh du Pakistan oriental*, Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie, séance du 21 janvier 1953.

<sup>4</sup> Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*, p. 131.



ou en général l'épanchement de sang, sont des coutumes nuptiales extrêmement répandues <sup>1</sup>.



Nous avons donc finalement touché du doigt l'origine de cette crainte, jusqu'ici inexplicée, de l'inceste, dont les études ethnologiques ont révélé l'immense emprise sur les primitifs, et que la prohibition millénaire a si bien enracinée dans nos consciences que la psychanalyse a pu y voir un facteur déterminant de notre comportement. La peur de l'inceste, qui rend nécessaire l'union avec des femmes étrangères, est le travestissement subjectif de la nécessité de s'unir avec des groupes étrangers, nécessité qui s'est imposée avec l'avènement de la chasse.

L'explication que nous avons donnée de la motivation subjective de la peur de l'inceste, s'inspire, en substance, de deux notions suggérées par Durkheim : la crainte du sang menstruel et la crainte du saignement consanguin. Pourtant, le savant français, qui avait si bien pressenti le lien existant entre la peur du sang menstruel et l'exogamie, et qui, d'autre part, avait su mettre si bien en relief la notion de solidarité organique du groupe, et la contagiosité du saignement consanguin, n'a pas eu le bonheur d'établir la liaison entre les deux ordres de faits. C'est que les conceptions qui lui ont fait donner du *mana* une interprétation mystique et l'ont porté à en surestimer l'importance, l'ont détourné de la voie qui menait à l'explication. Si la crainte du sang est inspirée par la vénération de l'être totémique qui y est immanent, il faut que le totémisme ait précédé l'exogamie ; et le phénomène du totémisme restant inexplicé, il est impossible de donner de l'exogamie une explication exhaustive. Pour avoir suivi l'étrange méthode de vouloir expliquer le connu par l'inconnu et pour avoir prêté au sauvage des conceptions religieuses qui lui sont étrangères, Durkheim s'est fourvoyé, et sa thèse, qui pourtant frôlait la vérité, a été faussée.

En distinguant entre le groupe humain, au bas de l'échelle de l'évolution sociale, et le clan totémique, et en faisant remonter la crainte du sang non pas à la croyance totémique, dont l'universalité est discutable, mais à l'expérience de la chasse, dont il est difficile de contester l'universalité, nous écartons l'objection la plus lourde que Lévi-Strauss élève contre l'interprétation durkheimienne. La thèse avancée ici, qui ne nous paraît pas comporter des passages arbitraires, nous semble offrir de la motivation psychologique de l'exogamie une explication si simple qu'elle prend l'allure de l'évidence, et qui, d'autre part, est si bien en accord avec les observations faites sur les mœurs des primitifs, qu'elle nous fournit, sans même que nous l'ayons cherchée, la solution d'autres questions restées obscures jusqu'ici. Cette explication n'est

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 31.

d'ailleurs valable que parce qu'elle peut s'inscrire dans une interprétation générale du phénomène social de l'exogamie. Elle n'est valable que parce qu'elle peut indiquer à « quelles autres exigences répondent, et quelles autres fonctions remplissent » ces règles d'exogamie qui, si elles n'avaient d'autre fonction que celle indiquée par Durkheim de prévenir la pollution du sang féminin, seraient, comme le dit Lévi-Strauss, « superfétatoires et incompréhensibles, surtout quand on se représente les innombrables complications qu'elles introduisent dans la vie du groupe <sup>1</sup> ». Cette fonction, nous l'avons indiqué d'avance, c'est d'orienter les humains vers la forme d'organisation sociale que les exigences de leur activité économique nouvelle, la chasse, leur imposaient.

Les hommes qui, pris d'angoisse à la vue du sang répandu par les femmes qui leur sont proches, brisent l'isolement de leur groupe pour s'unir aux femmes du groupe avoisinant, sont, sans le savoir, les artisans de la société exogame. Ils croient obéir à leurs craintes, qui sont imaginaires, alors qu'ils ne font que servir les exigences de l'activité dont ils tirent leur subsistance. Ils croient s'assurer des femmes qui ne pourront pas leur nuire, alors qu'ils transforment les ennemis d'hier en « frères » ou « beaux-frères », dont le concours leur sera précieux dans les entreprises de la chasse. Tant que l'horizon économique se borne à celui de la cueillette, le contenu de la conscience ne peut être que des plus limités, dicté par les instincts, hanté par le souci des fonctions physiques et dominé par la peur. Mais dans la boucle de cet horizon a mûri, peu à peu, le progrès matériel qui va enfanter la société des chasseurs. Quand sonnera l'heure de la chasse, la conscience des hommes sera en retard, comme elle le sera toujours par la suite, sur le cadran de la production : elle sera incapable de se représenter les exigences imposées par la nouvelle activité, autrement que dans les formes des expériences qui lui sont familières et qu'elle puise dans son passé. En effet, c'est grâce à leur notion d'interdépendance organique, reflet de leurs conditions de vie, que les membres du groupe primitif concevront les alliances en termes d'échange sexuel. Et de nouveau, c'est grâce à la concrétisation de cette interdépendance dans le sang commun aux membres d'un même groupe, et à la peur de l'épanchement de ce sang qu'inspirera l'expérience de la chasse, que, dans un second temps, ils redouteront le sang menstruel des consanguines et le contact sexuel avec elles. Seule cette peur, qui se traduira par l'horreur de l'inceste, fournira l'impératif catégorique qui garantira le respect de la loi d'exogamie, nécessaire pour cimenter l'union entre groupes.

Ainsi, les curieuses fausses idées qui ont aidé à consolider ces alliances s'affirment et s'érigent en système, alors qu'elles auraient été balayées si elles n'étaient venues étayer un état de fait nécessaire, si elles n'avaient rendu désirable un comportement social nouveau qui, en fait, guidait les hommes vers plus de sécurité et vers un mieux-être. En toute vraisemblance, les groupes qui n'ont pas pris ce chemin ont été détruits par ceux qui, s'étant orientés vers la perspective exogame et la systématisation des activités de la chasse, sont devenus plus nombreux, plus organisés, plus aguerris et mieux nourris.

L'évolution que nous avons décrite en quelques lignes s'est étalée sur des siècles, et il est probable qu'elle aura pris les aspects morphologiques les plus

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 25-27.

divers auxquels les conditions que nous avons retracées en ligne générale pouvaient donner lieu. Ce qui est certain, c'est qu'un moment est venu dans l'évolution sociale où les hommes ont dû contracter des rapports stables et « institutionnalisés », en quelque sorte, avec les femmes étrangères, et qu'à ce moment-là, la crainte du sang consanguin, sans doute déjà présente dans leur subconscient, est passée au premier plan et a envahi leur conscience<sup>1</sup> en venant justifier à leurs yeux leur conduite sociale, et en venant consolider le système exogame en gestation. À ce point de l'évolution remonte le « mariage par groupes » (nous dirions mieux « l'union (sexuelle) par groupe », puisque, à cette étape, le mariage en tant qu'institution n'existe pas). On sait que la structure des sociétés primitives repose sur des groupements, *monoïdes*<sup>2</sup> clans totémiques, classes ou sous-classes de mariage, qui représentent des catégories d'individus pouvant et devant s'unir sexuellement entre eux. Il est donc hors de doute que la conception primitive du mariage, ou de l'union sexuelle, qui s'exprime par une telle organisation sociale, est toute collective : il ne s'agit pas d'union d'individus, mais d'union de groupes d'individus.

Le « mariage par groupes » aurait donc été l'acte par lequel s'exprimait ou s'effectuait l'union de groupes établissant entre eux le lien organique de fraternité<sup>3</sup>. Si l'union sexuelle relativement stabilisée et « institutionnalisée » s'est présentée pour la première fois à la pensée des hommes en tant qu'alliance entre groupes, il est naturel qu'elle soit devenue, sous cette forme particulière, le prototype du mariage, qu'on la retrouve à la base des systèmes de parenté, et que le mariage ait gardé l'empreinte de cette action collective (en harmonie d'ailleurs avec le reste des pratiques et des conceptions primitives) tant que le système tribal a duré.

Ceci éclaire d'une vive lumière les coutumes qui ont été jusqu'ici cataloguées en vrac sous l'étiquette de « licence rituelle », sans tenir compte des différences qui les distinguent. Si on les considère comme les vestiges de ces

<sup>1</sup> « Nous pouvons peut-être supposer que le caractère mystérieux et en apparence sans cause du flux avait éveillé chez l'homme primitif un sentiment de surprise qui se transforma graduellement en alarme et ensuite en horreur, et qu'il élabora, *pari passu*, un système très compliqué de précautions contre les dangers dont il se croyait menacé. Il est possible qu'une de ces précautions ait été le système exogame. » (Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*, p. 88. V. aussi du même auteur l'article intitulé *Incest and Exogamy*, JAI, vol. 61, p. 174.

<sup>2</sup> Pour désigner les grands groupes exogames qui, généralement au nombre de deux, se font face au sein de la tribu, le terme de *moiëty*, pour sa spécificité, nous paraît préférable au terme de « moitié » employé par certains auteurs.

<sup>3</sup> Cf. SPENCER and GILLEN : « Selon toute probabilité, le système qui a été appelé du mariage par groupes, servant, comme il le fait, à lier ensemble plus ou moins étroitement des groupes d'individus mutuellement intéressés à leur bien-être, a été l'un des facteurs de progrès les plus puissants du développement de la race humaine dans ses premiers stades. » (*The Northern Tribes of Central Australia*, p. 74.) Pour des survivances de mariage par groupes, v. par exemple J. Murdoch : « Dans le voisinage de Repulse Bay, à certaines époques a lieu un échange général des femmes du village, chaque femme passant d'un homme à l'autre, jusqu'à ce qu'elle soit passée par les mains de tous ; finalement, elle retourne à son mari. Tous ces cas semblent indiquer que les Esquimaux ne sont pas encore complètement sortis de l'état appelé du mariage communal... » (*Ethnological Results of the Point Barrow Expedition*, 9th. Report B.A.E., pp. 413-419.) V. aussi W. W. SKEAT and C. O. B. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, vol. II, pp. 56-76. Au sujet des cérémonies, généralisées en Australie, d'échange de femmes. V. également FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 110.

fraternisations qui avaient le but d'instaurer, par la communauté sexuelle, des liens d'interdépendance organique entre deux groupes, les coutumes de licence rituelle non seulement nous livrent leur secret, mais s'ordonnent logiquement à la place que l'évolution leur assigne.

À l'étape préexogame, lorsque l'acte sexuel s'accomplissait dans le groupe consanguin et uniquement dans son sein, l'adoption cérémoniale que nous avons appelée « fraternisation » et qui admettait, dans le circuit d'interdépendance reliant entre eux les membres d'un groupe, les membres d'un second groupe jusque-là étranger et hostile au premier, avait automatiquement comme conséquence une communauté sexuelle totale entre les membres des deux groupes, hommes et femmes continuant de s'unir entre eux comme par le passé et, de plus, s'unissant avec les membres du sexe opposé de l'autre groupe. Une telle communauté sexuelle, qui exprimait et rendait manifeste la fraternisation accomplie, trouve son reflet dans les déploiements traditionnels d'unions charnelles, rituellement émancipés des restrictions exogames, dont on a des exemples en Australie, à Fidji et dans tant d'autres sociétés primitives.

Par contre, dans les « licences rituelles », où la communauté sexuelle est contenue dans les règles prescrites par l'exogamie, et dont on a également étudié de nombreuses manifestations, nous devons voir un vestige de l'échange des femmes ainsi qu'il se pratiquait, toujours dans le but de fraternisation cérémoniale, après que la règle exogame avait été établie. En décrivant les cérémonies de « Jamalak », qui ont lieu dans l'Arnhem Land, les Berndt déclarent que l'objet principal de ces licences est de démontrer aux membres du groupe qui vient rendre visite les relations correctes d'intermariage, *ma : mam*, de sorte que l'union sexuelle extra-maritale légitime puisse avoir lieu avec ces partenaires qui se trouvent dans la relation reconnue de *ma : mam* et non avec d'autres qui seraient en dehors de l'union maritale normale. De cette manière, deux hommes prendront des dispositions pour échanger leurs femmes temporairement pendant le « Jamalak » et ainsi promouvoir entre eux de bons sentiments <sup>1</sup>. Un autre cas, également étudié par les Berndt, constitue un rappel fort pertinent du caractère pacificateur de ces échanges sexuels. Nos observateurs rapportent, ainsi, que dans la région de Ooldea, dans le Sud-Ouest de l'Australie, au cours d'une cérémonie qui suscite une grande excitation, a lieu le *munana*, ou « envoi des femmes » (send them around). « Le mari dira à sa femme : « Tu m'apporteras la lance de cet homme », en nommant l'homme désigné. La femme se rendra au camp de ce dernier, qui aura de son côté envoyé sa femme au mari de la première. Les deux couples s'uniront sexuellement et, l'acte accompli, chaque homme donnera sa lance à sa partenaire, laquelle la remettra à son mari, en signifiant ainsi qu'elle a rempli son rôle dans le rituel. L'échange des femmes et des lances sert à promouvoir de bons rapports entre les groupes qui retourneront bientôt à leurs territoires respectifs <sup>2</sup>. »

Entre ces deux ordres de rites de « licence », qui sont entre eux en rapports de polarité, car les premiers s'inspirent de l'endogamie primitive et les seconds

<sup>1</sup> R. and C. BERNDT, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, p. 143.

<sup>2</sup> R. and C. BERNDT, *A preliminary Report of Field Work in the Ooldea region, Werstern S. Australia, Oceania*, vol. 14, p. 51.

obéissent aux prescriptions de l'exogamie, se placent certaines autres coutumes, également « licencieuses » qui révèlent comment l'ancien usage endogame a cédé le pas à l'interdiction exogame. Nous voulons parler de ces pratiques « d'inceste rituel » qui ont lieu avant le mariage, ou (ce qui revient au même) après l'initiation d'une jeune femme, avant de la consigner à son époux exogame. Dans ces occasions, auprès de certaines tribus australiennes (par exemple les Kaitish), ce sont les consanguins qui, de manière ordonnée, les plus proches ayant la priorité, ont accès à la femme avant l'époux, pratiquant ainsi des rapports qui seraient normalement punis de mort <sup>1</sup>. Apparentée à cette coutume est celle de déflorer la jeune fille par l'œuvre d'un parent proche avant de la remettre à son époux <sup>2</sup>. De telles coutumes suggèrent l'hypothèse que, au moment de transition où les anciennes conceptions de la consanguinité nécessaire étaient encore vivaces, mais où, en fait, on s'acheminait vers l'exogamie, un accouplement général et ostentatoire des frères et des sœurs appartenant au même groupe aurait eu lieu de manière solennelle et pour la dernière fois, avant que ces femmes fussent consignées aux frères d'adoption qui devenaient maintenant, et exclusivement, leurs époux. Un tel rite aurait souligné dramatiquement et la fraternisation établie avec les nouveaux venus, et la séparation finale des femmes d'avec les hommes consanguins. Ce « rite-charnière » aurait exprimé ces deux idées opposées soit en même temps, de par la confusion propre aux moments de transition, soit en acquérant, en deux temps successifs, deux significations opposées. Il aurait été véritablement « un rite de passage » dans l'acception la plus profonde de cette formule trop usée : non seulement de passage, pour les protagonistes, d'une condition à l'autre, mais de passage, pour la société, d'une étape à l'étape successive et opposée.



La transformation sociale qui voit l'exogamie succéder à l'endogamie se double d'un renversement qui se passe dans les consciences. Alors qu'en un premier temps on ne s'unissait sexuellement qu'entre membres d'un même groupe, en un second temps, l'union sexuelle ne s'accomplit plus qu'entre personnes n'appartenant plus au même groupe. Or, ce passage d'une conception à la conception opposée, bien que se faisant sur le pivot des anciennes idées d'interdépendance organique, représente une contradiction flagrante entre l'ancien et le nouvel usage, l'ancien usage étant radicalement défié et l'innovation, inouïe, étant riche en sources de perplexité. Une telle contradiction ne peut manquer de laisser des traces dans les consciences et de se refléter dans les coutumes et les institutions du mariage, en les investissant d'une ambi-

<sup>1</sup> W. B. SPENCER and F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*.

<sup>2</sup> V. BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. III, p. 318. V. aussi A. LOMMEL, *Notes on Sex Behaviour and Initiation (Wunambal Tribe, N. W. Australia)*, Oceania, vol. 20, p. 161. Pour des survivances de ce rite, V. VOLKOV, *Rites et Usages nuptiaux en Ukraine*, L'Anthropologie, vol. II, pp. 418 et 550.

valence, pour ainsi dire, constitutionnelle, et d'une ambiguïté qui rendent leur interprétation difficile.

Nombreux sont les éléments indiquant que la conception primitive du mariage est marquée au sceau de la fraternité. D'abord les mythes de tous les peuples se réfèrent à des relations incestueuses des ancêtres ou fondateurs des groupes, ou des êtres mythiques ; parfois, il s'agit de la forme la plus étroite de l'endogamie, de l'union du « couple gémellaire », comme chez les Dogon <sup>1</sup>. Ensuite, les systèmes de parenté les plus primitifs gardent la confusion entre la « sœur » et « l'épouse », confusion qui est maintenue en certaines expressions du langage. En japonais, le terme *imo* désigne tantôt la sœur et tantôt l'épouse <sup>2</sup> ; dans le Midi de l'Italie, le mot *nzorarsi*, qui devrait signifier littéralement *insorellarsi* (« s'ensœurer »), signifie se marier, en parlant des hommes <sup>3</sup>.

Parmi les nombreux rites de mariage qui semblent manifester l'intention de rendre les époux consanguins par l'échange de sang, certains sont étendus aux parents des mariés. Au Cambodge, le prêtre qui accomplit le rite de mariage marque le front de tous les parents avec le signe du sang <sup>4</sup>. Dans certaines parties de la Polynésie, c'était le sang des mères du couple qui était mêlé au cours de la cérémonie nuptiale <sup>5</sup>. Auprès des Mundar, les mères et les tantes des deux époux s'arrosent symboliquement d'eau sacrée avec une feuille de mangue et s'embrassent <sup>6</sup>. Des rites de ce genre, souvent remplacés ou complétés par un banquet, ont l'allure de fraternisations entre les deux groupes qui vont s'allier par le mariage.

À mesure que la loi d'exogamie se précise, s'affirme et se généralise, les coutumes de fraternisation artificielle entre ceux qui doivent s'unir sexuellement perdent du terrain et sont repoussées. Au moment où on s'unit à certaines femmes non pas parce qu'elles sont devenues des « soeurs », mais parce qu'elles sont des étrangères, non pas parce qu'elles sont symboliquement consanguines, mais parce qu'elles sont réellement non consanguines, la fraternisation, en tant qu'instrument pour l'établissement des liens d'interdépendance, non seulement n'a plus de sens, mais ne peut plus être effectuée : ce sont justement ces liens organiques entre ceux qui vont s'unir sexuellement qui sont redoutés, et qui doivent être repoussés avec la dernière énergie. Mais l'effet a, désormais, remplacé la cause, et l'apparement symbolique est désormais remplacé par l'apparement réel, qui est celui de l'intermariage. Si, auprès de certaines peuplades, on trouve encore des survivances d'hospitalité sexuelle où l'hôte cède au visiteur sa sœur, en général dans les coutumes de fraternisation cérémoniale entre individus, en vigueur aujourd'hui, on a bien soin de spécifier que les femmes qui s'échangent entre les partenaires ne sont que les épouses, car l'échange des consanguines serait considéré incestueux.

<sup>1</sup> M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, p. 234.

<sup>2</sup> B. H. CHAMBERLAIN, Translation of « *Ko-Ji-Ki* », cité par LÉVI-STRAUSS, *loc. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> Carlo SCARFOGLIO, *Il Mezzogiorno e l'Unità d'Italia*, p. 7.

<sup>4</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. I, p. 559.

<sup>5</sup> FRAZER, *loc. cit.*, vol. IV, p. 242.

<sup>6</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. I, p. 559.



tueux au plus haut degré<sup>1</sup>. Et là où le *blood-covenant* a traditionnellement survécu comme instrument de fraternisation et d'alliance entre groupes, il rend impossible l'intermariage : de toute évidence, entre gens devenus artificiellement consanguins, le mariage est un inceste. Il en est ainsi auprès des Bédouins de la Jordanie, comme auprès des Indiens du Brésil, des Indiens Dakota et de nombreux autres peuples<sup>2</sup>. En Chine, comme le dit Granet : « Seuls s'unissent par le mariage des groupes entre lesquels la vendetta est permise... Le mot qui sert à désigner un couple en état de mariage sert aussi à désigner un couple de rivaux en état de vendetta<sup>3</sup>. » Les Gusii de l'Afrique orientale ont le dicton suivant : « Ceux que nous épousons sont ceux que nous combattons<sup>4</sup>. » Cette expression est courante en Afrique. Les Bantous disent : « On n'épouse pas ses amis, mais ses ennemis<sup>5</sup>. » Et, en Nouvelle-Guinée, les Enga affirment la même chose<sup>6</sup>.

Chez les Tanga, on en vient à la situation paradoxale qu'un homme ne peut trouver de femme que dans un clan hostile, parce que les clans qui sont alliés au sien le sont en vertu du pacte de sang qui leur interdit de toucher aux femmes devenues maintenant leurs consanguines<sup>7</sup>.

Seul un point de vue évolutionniste permet donc de discerner le sens d'un conglomérat de coutumes qui, prises en bloc, sont un inextricable amas de contradictions. Ce sens est d'ailleurs clair. La société humaine naissante est passée d'une condition primitive à une condition nettement opposée : de la simple appropriation à la première production, et de l'isolement aux rapports sociaux. Ces deux étapes ont eu, comme expression, respectivement l'endogamie et l'exogamie, la seconde venant contredire la première et la supplanter. Les instruments dont les hommes, dans leur effort d'adaptation, se sont servis, ne pouvaient être issus que de leur condition première, car la conscience humaine ne peut se mouvoir que dans le cadre de l'expérience acquise. Pour établir l'alliance, les hommes ne pouvaient envisager d'autre moyen que la

<sup>1</sup> Comme, par exemple, pour la relation de *djara* aux îles Marshall. V. Camilla WEDGWOOD, *Notes on the Marshall Islands*, Oceania, vol. 13, p. 5.

<sup>2</sup> H. Clay TRUMBULL, *The Blood Covenant*, p. 55. V. aussi SUMNER-KELLER, *loc. cit.*, pp. 442,445-446 et vol. IV, p. 163. Auprès des Sakalaves, les relations sexuelles entre parents par fraternisation sont qualifiées d'inceste. (A. VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 164.) V. également S. C. ROY, *The Oraons of Chota Nagpur*, pp. 429-431.

<sup>3</sup> M. GRANET, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, p. 154.

<sup>4</sup> A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Comparative Method in social Anthropology*, JAI, vol. 81, pp. 15-22. Sur le mariage des Gusii, v. aussi R. A. LEVINE, *Gusii sex offenses : a study in social control*, AA, vol. 61, pp. 966 *sqq.*

<sup>5</sup> G. WAGNER, *The Bantou of North Kavtrondo*, p. 387. V. aussi M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, p. 13.

<sup>6</sup> M. J. MEGGITT, *The Enga of the New Guinea Highlands*, Oceania, vol. 28, pp. 278 *sqq.*

<sup>7</sup> F. L. S. BELL, *Courtship and marriage among the Tanga*, Oceania, vol. VIII, p. 403. L'ambivalence provenant du fait que l'on s'allie avec les ennemis est révélée également par la relation de fraternité adoptive héréditaire établie chez les Elema sous le nom de *oke-ahi*. *Oke* signifie paradoxalement « ennemi » et les *oke-ahéa* étaient, par le passé, des peuplades voisines et ennemies. Le suffixe *ahi* signifierait « voyage » ou « expédition marchande » et donc *oke-ahi* serait l'ennemi, l'étranger avec lequel on a conclu une alliance pour l'échange d'objets. (E. F. WILLIAMS, *Drama of Orokoloko*, pp. 70-73.)

fraternisation ; le retournement nécessaire, créé par le passage de l'endogamie à l'exogamie, s'est fait sur le pivot de la confusion entre cause et effet.

La communauté sexuelle, conséquence de la fraternisation par le sang, a remplacé celle-ci. La partie a continué, mais les cartes se sont retournées entre les mains des joueurs. Une fois la partie jouée, les cartes qui, jusque-là, avaient été d'égale valeur et qui sont maintenant perdantes, doivent être mises de côté, décidément écartées. De même, une fois la transition accomplie, la nouvelle condition affirmée, les instruments sociaux qui sont maintenant périmés doivent être rejetés, mis au rancart, sous peine de devenir des obstacles aux fins que l'on poursuit. Ainsi le pacte du sang, là où il survit, grâce à la ténacité de la tradition, devient, comme les faits le prouvent, un empêchement à l'alliance effective, créée par l'intermariage <sup>1</sup>



Le jeu des processus que nous avons distingués au cours de cette étude a donc eu trois ordres de conséquences sociales. À l'étape préexogame, l'extension artificielle de la fraternité inhérente au groupe avait comme conséquence l'agrandissement et la consolidation des groupes humains, encore relativement exigus et isolés sur de vastes territoires : ils s'intégraient et se fondaient les uns dans les autres, dans une communauté complète, et cette intégration permettait à ceux qui l'avaient effectuée de survivre aux autres groupes, restés à l'état de petite horde familiale. À mesure que, sous l'influence des conditions de vie changées par l'exercice de la chasse, de la pêche et de la guerre, ces groupes, déjà consolidés, prenaient un poids spécifique et une physionomie plus précise, leur union ne pouvait plus se faire qu'en respectant un minimum d'individualité. C'est alors qu'entre en jeu l'influence de l'exogamie, et que, au moment de la transition, le primitif se trouve devoir concilier deux ordres d'idées aussi catégoriquement opposées que celles qui lui viennent du passé et celles que lui impose un présent lourd d'avenir. Il réussit, effectivement, ce tour de force de réconcilier les deux tendances dont nous avons indiqué le jeu opposé : la tendance à inscrire l'union sexuelle dans le cercle du groupe, et la tendance à transférer cette union sexuelle hors de ce cercle étroit. Il y réussit en mettant au jour l'extraordinaire organisation tribale qui harmonise en elle les deux tendances, car elle se compose, comme on le sait, dans sa forme typique, de deux groupes qui se font face et qui sont exogames vis-à-vis l'un de l'autre, mais forment à eux deux une structure endogame vis-à-vis des autres unités tribales. Endogamie et exogamie sont ainsi également sauvegardées. En se plaçant sur ce plan, on peut voir pourquoi certaines tribus qui ont en réalité une structure non pas dualiste mais multiple, résultant de l'union de

<sup>1</sup> Sur la contradiction entre pacte de sang et intermariage, v. B. SELIGMAN, *The Incest Taboo as a Social Regulation*, cité par LÉVI-STRAUSS dans *Les Structures...*, p. 599. V. également à Ce Sujet C. MONTEIL, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, pp. 225-226 ; P. M. PAUWELS, *Le Pacte de sang au Rwanda*, *Annali Lateranensi*, vol. XXII, p. 33.



plus de deux groupes, tiennent, ainsi que le fait remarquer Lévi-Strauss<sup>1</sup>, à préserver la façade de l'organisation dualiste, comme si celle-ci avait à leurs yeux une signification et une valeur particulières. L'organisation tribale est virtuellement, théoriquement dualiste (même si elle résulte de l'union de plus de deux groupes, et le cheminement que nous avons indiqué n'exclut pas cette éventualité) parce qu'elle résulte d'une synthèse entre endogamie et exogamie. Deux groupes qui se font face, et qui correspondent aux deux éléments qui entrent en jeu dans l'union sexuelle, sauvegardent la tradition primitive de l'union sexuelle au sein d'un cercle apparenté, tout en affirmant le principe exogame<sup>2</sup>. Le groupe primitif réapparaît en tant que formation tribale dualiste, synthèse des deux conceptions opposées.

L'organisation tribale dualiste est la forme sociale la plus compacte, la plus disciplinée, la plus capillairement organisée, et la plus apte à remplir ses fonctions que le développement humain a engendrée jusqu'ici, peut-être parce que plus la situation économique est dépourvue de complexité, plus il lui est facile de trouver une expression sociale adéquate. Toutefois, l'antagonisme qui existe au sein du groupe tribal entre les deux moitiés, et qui s'exprime dans les formes les plus diverses, est là pour témoigner que la genèse de l'organisation tribale est bien l'alliance de deux groupes jadis hostiles. Radcliffe-Brown a pu écrire : « Après une longue étude comparative, je crois être pleinement justifié en énonçant une loi générale, que partout où existe une structure sociale à *moïéties* exogames, que ce soit en Australie, en Mélanésie, ou en Amérique, ces *moïéties* sont « pensées » comme étant dans une relation qu'on appelle ici « d'opposition »<sup>3</sup>.

Une fois établies et consolidées, les organisations tribales continuent de se servir de l'échange des femmes, traditionnellement, pour établir des alliances. Là où l'organisation tribale est encore intacte, donc là où ses membres ne peuvent se marier qu'au sein de la tribu, cet échange de femmes est tout symbolique, comme on le voit dans l'exemple marocain que nous avons cité à la page 45 ; des ambassades de femmes sont envoyées auprès d'autres tribus, accomplissent leur mission de manière plus ou moins platonique, et retournent à leur base. Par contre, là où le progrès économique a désagrégé l'endogamie tribale, l'intermariage sert de nouveau, comme par le passé, à établir des alliances effectives. Avec les développements nationaux, il servira à allier les peuples par les unions nuptiales des chefs et des rois. Et l'avenir lui réserve encore un rôle d'importance : une fois que les différences économiques et politiques entre les peuples auront disparu, l'intermariage devra effacer leurs différences physiques, qui sont le résultat d'un trop long cloisonnement, et parfaire l'unité de la famille humaine.



<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental*, p. 310.

<sup>2</sup> M. Granet, citant le *Kouo-Yu* : « On doit obéir à une double obligation d'exogamie et d'endogamie. » (*Études sociologiques sur la Chine*, p. 30.)

<sup>3</sup> RADCLIFFE-BROWN, *art. cit.*, p. 19.

L'explication que nous avons avancée ici reprend la conception tylorienne de l'exogamie, en tant que donnée objective de la société primitive, et la complète, à la lumière d'une analyse critique des thèses de Durkheim, par une analyse de son expression subjective, la peur de l'inceste. Qu'une telle interprétation – qui a pu rejoindre les contributions de penseurs diversement orientés parce qu'elle investit le problème de l'exogamie dans son ensemble, sur le terrain sociologique aussi bien que psychologique – soit acceptée ou non, il est indéniable qu'elle représente, pour le moins, une tentative d'explication de faits qui sont d'importance capitale pour la sociologie primitive et pour l'ethnologie. Or, dès qu'on admet qu'une telle tentative est possible, il saute aux yeux qu'elle était nécessaire. Il devient évident qu'il est insensé de refuser à nos chercheurs les principes de conduite qui guident toute entreprise intellectuelle, et qui imposent d'assumer des risques autres que celui d'être dévoré sur le terrain par les cannibales : les risques de l'erreur. Il devient évident que l'on ne peut dissocier le présent du passé, le particulier du général, la synthèse de l'analyse, ni l'observation de la pensée, et qu'il est vain de s'efforcer de comprendre les moeurs des peuples tribaux en se bornant à les enregistrer, et en refusant l'effort de réflexion qui porte sur les assises mêmes de leur organisation.

Si nous avons pu établir, par exemple, que Durkheim, Van Gennep<sup>1</sup> et tant d'autres auteurs se sont trompés en postulant que le totémisme a précédé l'exogamie, alors que c'est le processus inverse qui a eu lieu, nous aurons déblayé l'obstacle majeur qui obstruait la voie d'accès à cet autre « mystère » de la vie primitive, le totémisme. À partir de l'exogamie, nous serons dans la position la plus favorable pour comprendre comment cette loi fondamentale de la société chasseresse a pu donner le jour au système d'organisation totémique. Les affaires sociales étant entièrement du ressort des hommes, leurs prétendus mystères ne relèvent que de notre ignorance, de notre incompréhension et de notre aveuglement, sinon de nos partis pris. Jusqu'ici, ceux qui se sont lancés à la découverte du « secret » totémique ont fait de faux départs qui les ont menés à des impasses, mais les chemins qui nous ont conduits de l'endogamie primitive à l'exogamie, par l'étude des conditions de vie et de travail de nos lointains ancêtres et des primitifs d'aujourd'hui, nous permettront de pénétrer au cœur même du labyrinthe totémique.

---

<sup>1</sup> V. A. VAN GENNEP, *L'État actuel du problème totémique*, p. 152.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

# Deuxième partie

## **L'EXO GAMIE ALIMENTAIRE**

[Retour à la table des matières](#)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Deuxième partie : l'exogamie alimentaire*

---

## Exogamie et commensalité

[Retour à la table des matières](#)

L'exogamie a été comprise jusqu'ici uniquement sous l'aspect de l'interdiction des relations sexuelles entre personnes consanguines en vertu de leur descendance commune. Nous ne tarderons cependant pas à nous apercevoir qu'une telle représentation de l'exogamie est partielle, unilatérale, donc non seulement inadéquate mais faussée. Nous avons vu en effet, que la conception de la consanguinité, sur laquelle repose le système exogame, n'est pas fondée uniquement sur la notion de la descendance commune, mais sur un second élément, tout aussi important, sinon plus : sur la notion de la communauté d'alimentation. Il est donc évident que, si le système exogame s'appuie sur une conception de la consanguinité qui déborde la notion de descendance, il ne pourra se borner à interdire l'union sexuelle entre personnes apparentées par la descendance, mais devra investir un champ de relations humaines beaucoup plus vaste : il devra également interdire l'union sexuelle entre personnes rendues apparentées par le lien de commensalité. Car ce ne seront plus seulement les relations avec les consanguins par la naissance, qui seront considérées comme incestueuses, mais aussi les relations entre consanguins par la communauté alimentaire. Nous devons donc nous attendre à trouver, parallèlement aux prescriptions qui interdisent les premières, des prescriptions visant à interdire les secondes, des prescriptions qui contraignent ceux qui sont desti-

nés à s'unir par le mariage à éviter non seulement le lien de consanguinité créé par une descendance commune, mais encore à éviter le lien de consanguinité créé par une alimentation commune.

Et, effectivement, de telles prescriptions se retrouvent dans l'organisation des sociétés primitives. Nous avons appelé, faute d'un meilleur terme, « exogamie alimentaire » la loi dont elles découlent. L'exogamie alimentaire est, en quelque sorte, une seconde face de l'exogamie telle qu'elle a été connue jusqu'ici, et que, pour les besoins de notre exposé, nous appellerons « exogamie généalogique <sup>1</sup> ». On verra ainsi apparaître une conception toute nouvelle de l'exogamie, plus large, plus compréhensive, plus adhérente à la réalité que la vieille conception étriquée qu'il fallait tirer dans tous les sens, comme un vêtement trop court, pour recouvrir les divers aspects de l'organisation sociale primitive.

La notion d'identité par l'alimentation commune n'est pourtant pas une idée neuve. Nous nous limiterons à rappeler la pénétrante analyse de Robertson Smith, concluant que « la commensalité peut être pensée comme confirmant, ou même comme constituant la parenté en un sens très réel <sup>2</sup> ». De son côté, Briffault est allé jusqu'à affirmer que « l'identité par l'alimentation commune est l'idée primitive de la parenté <sup>3</sup> ». Mais la portée de ces affirmations a échappé à ceux-là mêmes qui les ont formulées, parce qu'elles étaient entachées d'un vice de naissance : le vice de vouloir attribuer l'origine de l'identité par l'alimentation commune à la mystique totémique. L'erreur de méthode qui consiste à mettre la charrue devant les bœufs, à placer l'idée religieuse avant le fait naturel et social, a frappé de stérilité les observations les plus justes et fécondes. Nous nous proposons, par contre, de démontrer, au cours de cette étude, que les croyances totémiques sont apparues à partir d'une situation créée par une certaine forme de l'exogamie, qui repose, à son tour, sur une conception antérieure et très générale de la consanguinité due à l'alimentation commune.

Parce que, dans le groupe consanguin, l'usage était de manger entre consanguins, et seulement entre consanguins (les étrangers au groupe étant inconnus ou ennemis), l'acte de manger ensemble – par une de ces confusions entre cause et effet dont la mentalité primitive est coutumière – a acquis une signification de consanguinité. D'abord, on mange ensemble parce que l'on est consanguins ; en un second temps, le fait d'avoir mangé ensemble *signifie que l'on est consanguins* ; et enfin, en un troisième temps, l'acte de manger ensemble fait *devenir consanguins*.

La commensalité est donc, en même temps, en une seule bouchée, pourrions-nous dire, la cause et l'effet d'une certaine forme de la consanguinité. Considérée comme une fonction, une confirmation et une manifestation ostentatoire de la parenté <sup>4</sup>, elle est également tenue pour en être une cause directe. Il est partant naturel que les primitifs voient dans la commensalité le

<sup>1</sup> Ces termes, insatisfaisants à plus d'un point de vue, doivent être considérés comme purement conventionnels.

<sup>2</sup> *Lectures on the Religion of the Semites*, p. 274.

<sup>3</sup> *The Mothers*, vol. II, p. 489.

<sup>4</sup> V. plus loin, p. 202.

moyen d'établir, intentionnellement, un lien d'interdépendance entre individus ou entre groupes. Un moyen moins solennel et dramatique, sans doute, que l'échange de sang, mais également efficace pour garantir la sécurité et l'inviolabilité des partenaires.

Lorsque le lien alimentaire d'interdépendance est intentionnellement établi entre individus, nous avons les coutumes dites d'hospitalité ; lorsqu'il est établi entre groupes, nous nous trouvons en présence des pactes alimentaires, bien connus de l'ethnographie, qui sont équivalents en gros aux pactes du sang et aux pactes sanctionnés par l'échange des femmes <sup>1</sup>. Les coutumes d'hospitalité et les coutumes d'alliance alimentaire méritent d'être illustrées par quelques exemples, car elles démontrent la force contraignante qu'a, pour la pensée primitive, le rapport d'interdépendance organique créé par la commensalité.

Robertson Smith analyse ainsi la conception de l'hospitalité des Bédouins d'Arabie : « Auprès des Arabes, tout étranger rencontré dans le désert est un ennemi naturel, et n'a d'autre protection contre la violence que sa propre force ou la crainte qu'inspire la vengeance de sa tribu si son sang est versé. Mais si j'ai partagé avec un homme la moindre bouchée, je n'aurai plus rien à craindre de sa part, « il y a du sel entre nous », et il est tenu non seulement à ne pas me faire du mal, mais à me défendre comme si j'étais son frère. Ce principe a été poussé si loin par les anciens Arabes, que Zaïd el Khail, un guerrier fameux du temps de Mohammed, refusa de tuer un vagabond qui avait enlevé ses chameaux, parce que le voleur avait subrepticement bu au bol de lait de son père avant de commettre son larcin <sup>2</sup>... » Lady Blunt et son mari, dans leur livre sur le désert arabe, écrivent que les Bédouins qu'ils avaient visités, « bien que prêts à dépouiller les gens qui arrivaient à leurs tentes, comptaient leur hospitalité à partir du moment où l'on avait mangé ensemble <sup>3</sup> ». Burkhardt raconte le cas d'un Arabe qui jouit de l'impunité parce qu'il avait partagé une datte avec un membre de la tribu <sup>4</sup>. Au Maroc, les Oulad Aziz affirment qu'il est plus important d'être aimable avec les voisins qu'avec les parents « parce que les voisins prennent souvent leurs repas ensemble ». Dans certains villages, dès qu'un étranger arrive, on met de l'eau devant lui, ou, si c'est un personnage distingué, du lait, « à titre de précaution <sup>5</sup> ». Chez les Ingouchis, par contre, c'est le visiteur qui semble prendre des précautions vis-à-vis de son hôte, car ce dernier est contraint de manger ce que son invité trouve bon de lui jeter <sup>6</sup>.

Auprès des Omaha d'Amérique du Nord, « si un ennemi pénètre dans l'habitation et reçoit une bouchée de nourriture ou une gorgée d'eau, ou met la pipe dans la bouche, il ne pourra plus être blessé par un membre de la tribu, car il est protégé pour le moment par les liens de l'hospitalité, et ils sont obligés de l'épargner et de le renvoyer chez lui en sécurité <sup>7</sup> ». La même

<sup>1</sup> V. pp. 40 *sqq.*

<sup>2</sup> W. Robertson SMITH, *loc. cit.*, pp. 269-271.

<sup>3</sup> Cité par E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. I, p. 589.

<sup>4</sup> J. L. BURKHARDT, *Notes on the Beduin and Wahabys*, p. 186.

<sup>5</sup> WESTERMARCK, *Id.*, pp. 570-590.

<sup>6</sup> P. J. Hamilton GRIERSON, *The Silent Trade*, p. 75.

<sup>7</sup> WESTERMARCK, *id.*, p. 589.

coutume se retrouve auprès de Kiwai de la Nouvelle-Guinée. « Si le chef demande à haute voix que l'on apporte quelque chose à manger, ceci équivaut à annoncer à sa suite que le visiteur sera épargné... Par conséquent, dès que le visiteur a pris quelque nourriture, les villageois penseront : « *Oh, man he been* » « *kaikai ; kaikai belong me swallow down, leave him.* » Il en va autrement s'il n'a mangé que de ses propres provisions. » L'auteur ajoute qu'un visiteur ne peut pas non plus être tué après avoir eu accès à la femme de son hôte <sup>1</sup>.

Il est clair que si de telles coutumes prennent le nom de coutumes d'hospitalité, en réalité elles n'ont de rapport avec l'hospitalité que dans la mesure où cette vertu, telle que nous la concevons, a évolué hors de certains actes qui étaient accomplis non pas dans le but de porter secours à un étranger, mais afin d'établir un lien d'interdépendance destiné à assurer la sécurité et des hôtes et des visiteurs.

Le même principe inspire les festins destinés à réconcilier des ennemis, à sceller une entente, à sanctifier une alliance, rites de fraternisation bien connus. Auprès des Ba-Ila d'Afrique, un échange alimentaire vient sanctionner un pacte temporaire : ils l'appellent « parenté par la bouillie » (*a clanship of porridge*) <sup>2</sup>. En Grèce, « la table, le sel » étaient de « grands serments » de loyauté réciproque <sup>3</sup>. Hehaka Sapa raconte ainsi un rite de réconciliation des Sioux : « Le chef mit alors la viande dans la bouche de « Jeune Ours » ; la tribu des Arikara se réjouit et rendit grâce, car les deux peuples, par cet acte, n'en faisaient plus qu'un. Alors « Jeune Ours » prit également un morceau de viande, le purifia dans la fumée et, le tendant à l'Arikara, dit à celui-ci : « Ho ! mon père ! Nous avons fait la paix... et nous avons « eu avec nous votre maïs, qui nous est sacré et avec lequel nous avons réalisé « l'apparentage. Je veux placer cette nourriture dans ta bouche afin que tu ne « craignes jamais mon foyer, il sera ton foyer... » Auparavant, le chef Sioux avait dit à peu près les mêmes paroles à « Jeune Ours » <sup>4</sup> ... »

Un pacte bien curieux est celui fait, d'après un de leurs mythes, par les Tempasuk du Nord de Bornéo avec... les esprits de la petite vérole. Après avoir demandé un buffle, des volailles, du riz et des œufs, ces esprits malins mais loyaux déclarèrent : « Nous érigerons un signe que nous sommes devenus frères. Vous nous avez donné des provisions et, comme un signe que nous serons des frères aussi longtemps que nous vivrons, nous planterons des pierres <sup>5</sup>... », procédé qui rappelle curieusement le pacte entre Jacob et Laban à Gilead. Ils réunirent des pierres, dit la Bible, en firent un monticule « pour qu'il fût un témoin entre eux », et sur le monticule ils partagèrent leur nourriture <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 181.

<sup>2</sup> Audrey RICHARDS, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, p. 190. V. ici d'autres exemples.

<sup>3</sup> M. P. NILLSON, *La Religion populaire de la Grèce antique*, p. 124.

<sup>4</sup> Hehaka SAPA, *Les Rites secrets des Indiens sioux*, p. 144.

<sup>5</sup> I. H. EVANS, *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*, p. 154.

<sup>6</sup> *Genèse*, XIII, 17-55 (cité par J. G. FRAZER dans *Anthropological Essays presented to Tylor*, p. 131).

Un exemple plus récent est le suivant. Lorsque l'Armée rouge chinoise voulut sceller l'amitié du peuple chinois avec les Ys, peuplade jusqu'alors hostile, Mao Tsé-Toung dut partager avec le chef « le sang chaud d'un coq frais égorgé, symbole de la fraternité ineffaçable<sup>1</sup> ». Et c'est aussi un repas commun, réunissant les anciens ennemis, qui établissait auprès des Dogon l'alliance entre groupes, dite *mangu*, qui crée un lien de consanguinité rendant impossible la moindre altercation et tout épanchement de sang<sup>2</sup>.

Les mêmes coutumes de commensalité sous toutes ses formes, consistant soit à partager le même repas, soit à boire ensemble, soit à boire et à manger dans le même récipient, ou à fumer les mêmes cigarettes ou le même calumet, à mâcher le même bétel, se retrouvent partout, et il n'est pas une société, des plus archaïques aux plus civilisées, qui ne connaisse la coutume de boire ou de manger ensemble pour sceller un accord ou pour célébrer une réconciliation<sup>3</sup>.



Inversement, au cours de la guerre ou de la vendetta, l'établissement du lien d'interdépendance alimentaire est soigneusement évité. Le Saladin, par exemple, ne permit pas à Renaud de Châtillon de se désaltérer sous sa tente parce que cela l'aurait contraint à épargner sa vie<sup>4</sup>. L'auteur arabe Sukkari, dans son compte rendu de la bataille de Koshava, relate qu'un prisonnier refusa de partager la ration de l'homme qui l'avait capturé : ce dernier avait tué son fils, et le prisonnier voulait conserver ses droits à la vengeance du sang<sup>5</sup>. Il ne s'agit en réalité pas de droits mais de possibilités : s'il avait partagé la nourriture du meurtrier, il n'aurait plus pu effectuer sa vengeance, parce que le mal qu'il lui aurait infligé serait retombé sur lui et sur les siens.

Chez les Nuer d'Afrique, ceux qui sont opposés par un *blood-feud* ne peuvent, sous peine de mort, boire et manger ensemble, souvent pour plusieurs générations. Il semble aussi que les hommes engagés dans une vendetta évitent de manger avec d'autres afin de ne pas entraîner ceux-ci dans le *blood-feud* en tant que consanguins<sup>6</sup>. Auprès des Akamba de l'Afrique orientale anglaise, aucun familial d'un homme tué ne peut manger au même plat ou boire de la même bière qu'un individu de la famille du meurtrier<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Claude Roy, *Clés pour la Chine*, p. 46.

<sup>2</sup> D. PAULME, *Organisation sociale des Dogon*, pp. 275 sqq.

<sup>3</sup> V. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, vol. I, pp. 285 sqq.

<sup>4</sup> A. WESTERMARCK, *ibid.*

<sup>5</sup> W. Robertson SMITH, *loc. cit.*, p. 271.

<sup>6</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, pp. 154-158.

<sup>7</sup> C. W. Hobley, cité par L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, p. 291.



Les mêmes soins, plus pointilleux encore, sont mis à éviter la formation du lien d'interdépendance avec ceux qui sont considérés comme dangereux parce qu'ils sont souillés en quelque manière par le sang et on imagine que leur contact provoquera des épanchements sanglants. Ainsi, les meurtriers, dangereux pour la communauté parce qu'ayant versé le sang ils représentent un risque de nouveaux écoulements sanglants, sont isolés comme des lépreux, jusqu'à ce qu'ils soient purifiés. Ils sont soumis à toutes sortes de contraintes alimentaires, obligés soit à jeûner, soit à s'abstenir de certains aliments, ou à se nourrir d'aliments particuliers, ou, pour le moins, à manger seuls<sup>1</sup>. Cette coutume était encore courante en Grèce, puisque Euripide fait ainsi décrire par Oreste à Iphigénie l'accueil qui lui avait été réservé à Athènes : « ... Or, quand je fus arrivé en ces lieux, nul ne voulut d'abord me recevoir chez lui, comme haï des dieux. Mais quelques-uns prenant pitié de moi m'offrirent une table chez eux. J'étais assis tout seul ; on s'arrangea pour me recevoir en silence, et je goûtais, à part, les mets et les boissons<sup>2</sup> ... »

La même crainte est éprouvée envers les femmes qui viennent d'accoucher, ou qui sont dans des périodes menstruelles, et les mêmes précautions sont prises à leur égard. Elles sont alors soumises à un régime spécial, souvent privées des aliments de base, quelquefois même privées d'eau. En ces circonstances, les jeunes filles Apibones pendant plusieurs jours ne devaient se nourrir que d'une petite baie<sup>3</sup>. Les filles des Winnebago sont astreintes à un jeûne total à la puberté, et doivent jeûner également à la répétition de leurs règles pendant toute leur vie de femmes<sup>4</sup>. Auprès des Trumaï, les jeunes filles arrivées à la ménarche se voient défendre de manger, et ensuite, pendant leurs périodes, ne pourront se nourrir que de manioc<sup>5</sup>. Femmes et filles dans ces conditions doivent employer une vaisselle strictement réservée à leur usage, il leur est défendu de cuisiner, et, en général, d'avoir quelque rapport que ce soit avec la nourriture. Briffault affirme que le tabou empêchant une femme menstruante de toucher aux aliments est la plus rigoureuse des prohibitions qui l'affectent, et aussi la survivance la plus tenace du tabou de la menstruation<sup>6</sup>.

Ces précautions sont souvent explicitement mises en rapport avec les dangers que l'homme court à la chasse ou à la guerre. Les Oubanghi d'Afrique disent, par exemple, que si la femme ayant ses règles ne s'abstient pas de préparer les repas de son mari, celui-ci sera tué à la chasse ou à la guerre, et son sang coulera<sup>7</sup>. Les jours qui précèdent une expédition, les guerriers Kiwai ne mangent que dans la maison des hommes<sup>8</sup>. Une curieuse information de Curr, disant que les Australiens de la tribu Kanaloo, dans certaines expédi-

<sup>1</sup> Par exemple les guerriers Jibaro, v. R. KARSTEN, *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador*, BAE, Bul. 79. Au Maroc, la viande touchée par un meurtrier devient invendable. (WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, vol. II, p. 11. V. aussi vol. I, p. 326).

<sup>2</sup> *Iphigénie en Tauride*, trad. L. PARMENTIER et H. GRÉGOIRE.

<sup>3</sup> M. Dobrizhoffer cité par R. KARSTEN dans *Indian Tribes of the Argentine and the Bolivian Chaco*, p. 176.

<sup>4</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, BAE, 37th Annual Report, p. 136.

<sup>5</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tribes of the Upper Xingu River*, BAE, Bul. 143, vol. III, p. 337.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*, vol. II, p. 441.

<sup>7</sup> A. M. VERGIAT, *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, p. 26.

<sup>8</sup> G. LANDTMAN, *loc. cit.*, p. 149.

tions de chasse, ne se permettent que la consommation d'un seul aliment, pourrait s'expliquer par le souci de défendre cet article aux femmes restées au Camp<sup>1</sup>.

En parlant des indigènes de l'Arnhem Land, Wilbier S. Chaseling décrit la femme placée en quarantaine temporaire à cause de son indisposition mensuelle : assise autour du feu de camp avec son mari et les autres épouses de celui-ci, mais barbouillée de rouge et leur tournant le dos, elle mâchonne tristement une igname ou un mollusque pendant que les autres se régalaient de tortue, de kangourou ou de poisson. La négligence de ce tabou alimentaire mettrait en péril la vie du mari, qui tôt ou tard finirait par être victime d'un accident. Et, en effet, quand un homme est blessé à la chasse, les gens ont l'habitude de soupçonner l'une ou l'autre de ses femmes d'avoir violé la loi alimentaire<sup>2</sup>.

Souvent, toutefois, les hommes qui se préparent à partir pour une expédition dangereuse ne se contentent pas des demi-mesures représentées par les restrictions alimentaires imposées aux femmes : ils préfèrent prendre à leur compte une précaution plus radicale, le jeûne, qui s'accompagne, en général, de la continence sexuelle. En jeûnant, comme en s'abstenant de rapports sexuels, ils éviteront la formation d'un lien conducteur de danger entre eux et la gent féminine, qui, ayant la propriété de saigner, a aussi le redoutable pouvoir de faire saigner autrui. Quand on va à l'encontre du risque de blessures et d'écoulements de sang, il n'est que sage de remplacer les précautions habituelles par des mesures radicales : jeûne et chasteté. On sera ainsi assuré qu'aucune nourriture malencontreuse ne viendra tisser un lien d'affinité entre ceux qui sont sur le sentier de la chasse et de la guerre et les femmes restées au camp, dont quelques-unes sont certainement dans leurs jours sanglants. Un instructeur Winnebago, par exemple, dira à un jeune guerrier : « Mon fils, ne te mets pas sur le sentier de la guerre sans avoir jeûné, et sans avoir jeûné pour cette expédition particulière. Si tu n'as pas jeûné et tu tentes quand même d'aller à la guerre, une balle t'atteindra sûrement et te tuera. C'est ce qui t'arrivera si tu ne jeûnes pas<sup>3</sup>. »

Ces exemples démontrent que, premièrement, la mentalité primitive prête à la commensalité le pouvoir de créer un lien d'interdépendance organique entre personnes ou entre groupes ; deuxièmement, que ce lien d'interdépendance (comme tous les autres rapports d'interdépendance) est craint dans la mesure où il se charge de dangers, et en particulier de danger sanglant ; et, troisièmement, que la défense de manger ensemble, ou encore de manger des

<sup>1</sup> E. M. CURR, *The Australian Race*, vol. III, p. 97.

<sup>2</sup> *Yulengor*, p. 36. V. d'autres exemples à l'Appendice B.

<sup>3</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, *loc. cit.*, p. 176. Les guerriers Jibaro qui ont tué un ennemi ne doivent manger que d'un seul aliment, du manioc bouilli par eux-mêmes, et on ne leur permet pas de le toucher des mains. Ils doivent employer des bâtonnets, parce que « leurs mains ayant été polluées par le sang des ennemis, la nourriture deviendrait impure s'ils la touchaient et ils seraient en danger de mort D. (R. KARSTEN, *loc. cit.*)

De même, les femmes ayant leurs règles sont considérées parfois comme elles-mêmes en danger, et ne doivent se toucher le corps qu'en employant un bâtonnet. (P. RADIN, *loc. cit.*, p. 137.)

mêmes nourritures, a précisément le but d'éviter la formation d'un tel lien, afin d'écarter ces dangers <sup>1</sup>.

C'est donc une telle défense de manger ensemble, ou de manger les mêmes nourritures, qui est à l'origine des innombrables tabous alimentaires qui pullulent dans les sociétés arriérées, et dont quelques-uns survivent encore dans nos civilisations. On verra plus tard que cette défense est également à l'origine des interdits totémiques. Mais si ces tabous répondent tous à la même idée – éviter la formation du rapport d'interdépendance chargé de danger, généralement de danger de sang – s'ils ont tous le même but, ils ne jouent pas tous le même rôle dans la vie sociale. La même ségrégation alimentaire frappe, d'un côté, les meurtriers, les personnes en deuil, les vengeurs du sang, les ennemis, et, d'un autre côté, les femmes dans leurs périodes sanglantes, et, comme on ne tardera pas à le voir, les femmes en général ; mais les conséquences de ce tabou identique sont fort dissemblables. Car alors que la ségrégation alimentaire imposée aux meurtriers, aux personnes en deuil etc., reste une simple coutume, un aspect isolé, n'entraînant pas de conséquences, de la vie sociale, les mesures alimentaires dictées par la pollution féminine, parce qu'elles tendent à définir la division du travail et à réglementer les rapports entre les sexes dans un monde « dominé par la catégorie du sexe <sup>2</sup> », acquièrent un pouvoir structurant, une force organisationnelle qui leur donnent un rôle de tout premier plan dans le façonnement des sociétés primitives.



<sup>1</sup> Cf. G. Dieterlen : « En particulier, les aliments et les boissons pris en commun, qui ont pour effet d'établir un contact entre le *nyama* (force, énergie) des consommateurs, transportent l'impureté de l'un à l'autre. » (*Le Mécanisme de l'impureté chez les Dogon*, Journal des Africanistes, t. 17, p. 85.) « Chez les Ngama, lorsqu'un homme en tue un autre, le sang de la victime et son *ndil* peuvent perturber la famille de l'assassin ou celle de la victime, si celle-ci se nourrit ou boit dans la mêmealebasse que la famille de l'assassin. D (R. JAULIN, *Remarques sur la conception du ndil chez les Sara*, Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie, séance du 18 décembre 1953.) Chez les Nyakyusa, la jeune mariée ne doit pas boire l'eau prise à unealebasse appartenant à sa famille, parce que « boire ensemble à la mêmealebasse est se rencontrer », et ainsi la mère de la jeune fille serait contaminée par le sang d'une autre lignée, celui de son gendre. (M. WILSON, *Rituals of Kinship among the Ngakyusa*, pp. 128-129). Une idée qui apparaît dans plusieurs situations dans la vie des Nyakyusa, dit le même auteur, est l'idée que la contagion se propage à travers l'acte de manger ensemble. Par exemple, ceux qui sont apparentés avec le père ou la mère de jumeaux ne sont pas considérés comme mis en danger (par cette naissance) tant qu'ils n'ont pas mangé ou bu avec l'un ou l'autre des parents. Le rituel est pratiqué afin qu'ils puissent manger en sécurité. De même, un meurtrier et ses apparentés sont considérés comme mis en danger magique par les apparentés de la victime seulement s'ils mangent ou boivent avec ceux-ci. Le lien avec les voisins, qui les met en danger à cause de l'impureté de l'un d'entre eux, est le partage de la nourriture. (M. WILSON, *Good Company*, p. 73.)

<sup>2</sup> M. LEENHARDT : « La pensée canaque est dominée par la catégorie du sexe... Nous retrouverons cette empreinte bien au-delà de l'habitat dans la société et jusque dans le monde invisible. » (*Les Gens de la Grande Terre*, p. 22.)

Nous croyons avoir démontré<sup>1</sup> que la motivation subjective de l'exogamie réside dans la crainte des femmes consanguines, dont les épanchements sanglants inspirent un effroi particulier parce que la mentalité primitive, imbue de la notion de l'interdépendance organique des consanguins, leur prête le pouvoir de faire couler le sang de leurs proches. Mais si nous avons raison d'affirmer que, pour la mentalité primitive, la notion de consanguinité par la descendance se double de la notion de consanguinité par la commensalité, du même coup nous voyons qu'à cette conception élargie de la consanguinité doit répondre une conception élargie de l'exogamie. Pour éviter les dangers impliqués par l'union sexuelle avec les consanguines, il ne suffira pas d'éviter de s'unir aux sœurs ou aux autres femmes descendant de la même souche familiale ou tribale ; il faudra encore éviter de s'unir à des femmes qui sont, ou qui deviennent consanguines en vertu du lien créé par la commensalité. Il ne faut pas être consanguins pour pouvoir se marier, enjoint l'exogamie ; il ne faut pas être commensaux pour pouvoir se marier, enjoint à son tour l'exogamie alimentaire. Ces deux injonctions, que nous sommes contraints de dissocier ici par besoin de clarté, ne doivent toutefois pas être considérées comme distinctes ; elles ne sont pas deux formes diverses de l'exogamie, mais ses deux faces, aussi indissolublement unies entre elles que le sont, dans la pensée primitive, les notions de consanguinité et de communauté d'alimentation. Un seul aspect de l'exogamie ayant été étudié jusqu'ici, et l'exogamie alimentaire étant une notion entièrement nouvelle qu'il s'agit de faire connaître, c'est de celle-ci que nous avons à traiter ; mais il doit être bien clair qu'elle ne représente pas un phénomène isolé, mais bien un aspect particulier d'une conception primitive de l'exogamie infiniment plus vaste, plus complexe, plus contraignante, plus formative qu'aucun ethnologue ne l'a soupçonné jusqu'aujourd'hui.

Le rôle joué par une telle conception de l'exogamie dans le façonnement des sociétés primitives apparaîtra à mesure que nous développerons cet exposé. On pourra constater qu'à la base de l'organisation visant à réglementer les unions sexuelles se trouve une double préoccupation : la préoccupation de séparer les consanguins en vue d'empêcher leur mariage, et la préoccupation de distribuer la nourriture de sorte que ceux qui s'unissent sexuellement ne partagent pas la même alimentation. C'est sur ces doubles fondations, affirmons-nous, que sont édifiées les sociétés primitives, et nous ajouterons que ce développement est tout aussi universel que la crainte de l'inceste.

On pourra se demander pourquoi une loi universelle, et de si grande portée, est restée ignorée jusqu'ici. C'est que les exigences de l'exogamie alimentaire, nées des peurs morbides des hommes pour lesquels tout était encore à faire sur terre, des hommes aux prises avec la nature vierge, ont mis au jour une foule de coutumes contraires à l'économie et au sens commun. Se heurtant continuellement aux nécessités de la vie pratique, l'exogamie alimentaire a donné lieu à un si grand nombre de compromis, de transferts, de symbolisations, d'échappatoires, elle a produit un tel fouillis de contradictions qu'elle s'est rendue méconnaissable. Incompréhensible non seulement aux ethnologues, mais à ceux-là mêmes qui s'efforcent d'observer ses prescriptions.

---

<sup>1</sup> V. pp. 62 *sqq.*

Plus encore que dans d'autres domaines de la vie sauvage, il est ardu ici de trouver des exemples intacts, des lois en fonction, des déclarations explicites, et nous ne pouvons nous attendre qu'à rencontrer des faits épars, fragmentaires, des survivances métamorphosées. Pourtant l'étude de ces ruines (dont certaines se sont, malgré tout, miraculeusement conservées) nous restituera une institution bien réelle, qui a été le principal facteur organisationnel des sociétés inférieures, l'origine de tout un monde de pensées et de croyances, et qui nous livrera la clé de nos chères vieilles énigmes, et, en particulier, de l'énigme totémique.

Les prescriptions de l'exogamie alimentaire se retrouvent dans la morphologie des sociétés tribales, dans la vie cérémoniale, dans la vie de tous les jours, dans les coutumes, la pensée, les mythes, dans ce que l'on veut appeler « la religion » des non-civilisés. En fait, il n'est pas un aspect de la vie primitive (dans laquelle les questions alimentaires tiennent, évidemment, une très grande place) qui ne porte l'empreinte de cette grande loi méconnue. Nous en avons d'ailleurs déjà rencontré des manifestations sur notre chemin, puisque nous avons eu l'occasion de parler des pactes alimentaires. Nous avons vu en effet <sup>1</sup> que ceux qui ont fraternisé en vertu d'un échange de sang, ou encore d'une communion alimentaire (ou même à la suite d'un rite de participation se substituant à ces deux formes classiques de fraternisation) <sup>2</sup> se verront interdire les relations sexuelles avec les sœurs, propres ou tribales, de leurs frères d'adoption. Celles-ci étant devenues leurs sœurs, l'union sexuelle avec elles serait un inceste, mettant en danger ceux qui le commettent et tous les leurs. Quand une telle interdiction est provoquée par un pacte de commensalité, nous nous trouvons en présence d'une illustration de la loi d'exogamie alimentaire. Au près des natifs de Ceram et de Watar, par exemple, ceux qui se sont soumis à l'acte cérémonial de manger ensemble, comme le font les complices dans la chasse aux têtes, sont tenus de s'aider réciproquement en cas de guerre, mais ne peuvent contracter des relations de mariage <sup>3</sup>. Il en est de même pour les Dogon qui ont établi avec des groupes avoisinants la relation dite *mangu* : celle-ci entraîne l'exogamie <sup>4</sup>. Pour les Zoulous et les Pondo, avoir bu du lait avec les membres d'un autre clan correspond à sceller une fraternité de sang avec ces derniers, et empêche de contracter mariage dans ce clan <sup>5</sup>.

Les festins rituels ne sont pas les seules manifestations de commensalité constituant des veto à l'union sexuelle. L'allaitement commun, par exemple, représente un lien de même nature que celui créé par le repas sanctionnant les pactes, et implique la même prohibition du mariage. « Nous trouvons chez les Arabes, écrit Robertson Smith, le sentiment de la parenté par l'allaitement

<sup>1</sup> V. pp. 81-83.

<sup>2</sup> Comme le *ngia-ngiampe* des Narrinyeri. V. G. TAPLIN, *The Narrinyeri*, dans *The Native Tribes of South Australia*, pp. 32-34.

<sup>3</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. II, p. 123.

<sup>4</sup> D. PAULME, *loc. cit.*, p. 276.

<sup>5</sup> HOERNLÉ, *The Importance of the Sib In the Marriage Ceremonies of the South Eastern Bantu*, dans *South African journal of Science*, vol. 22, p. 481.

commun si bien établi, que la loi mahométane des degrés défendus, la considérant comme une parenté par le sang, en fait un empêchement au mariage <sup>1</sup>. »



On pourrait objecter que les actes de fraternisation et le lien d'allaitement commun ne suffisent pas à prouver la loi d'exogamie alimentaire, parce que les uns comme les autres véhiculent, en plus de la notion de parenté par la nourriture commune, des notions empruntées à la parenté par la descendance. En fait, la loi d'exogamie, dictée par la logique primitive, investit un champ beaucoup plus vaste que ce qui a pu apparaître de ces exemples, elle investit tout le champ de la commensalité dans la vie quotidienne.

Dans la très grande majorité des sociétés précivilisées, dans les sociétés archaïques et dans de nombreuses sociétés contemporaines, qui, sans être à l'état primitif, sont encore arriérées, hommes et femmes, en général, et époux et épouses, en particulier, ne mangent pas ensemble, ou ne mangent pas de la même nourriture. C'est là une réalité établie par d'innombrables observations et bien connue des ethnologues. Ce qui est curieux, c'est que ceux-ci se soient le plus souvent bornés à noter ces faits comme une bizarrerie des mœurs exotiques, sans se demander s'il n'y aurait pas lieu de rechercher les relations pouvant exister entre des prescriptions si répandues et si coercitives et quelque aspect structural de la société.

La séparation alimentaire entre les sexes est générale à travers l'Afrique. D'après une enquête faite en 1950 à Léopoldville, seulement 14,40% des familles ne voyaient pas d'objections à ce que les femmes mangent avec les hommes <sup>2</sup>. La très grande majorité des monographies dédiées aux peuplades africaines mentionnent des coutumes de séparation alimentaire encore en vigueur ou manifestées par de tenaces survivances.

Il en est de même auprès des Indiens d'Amérique du Nord et du Sud. On connaît l'affirmation de Catlin : « Partout où j'ai voyagé en pays indien, je n'ai jamais vu une femme indienne mangeant avec son mari <sup>3</sup>. » – « Les femmes et les enfants mangent à part, à l'écart, et forment un groupe séparé de celui des hommes », écrit le marquis de Wawrin dans ses *Mœurs et Coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*. « Il en va toujours ainsi <sup>4</sup>... »

<sup>1</sup> W. Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 176. Cf. BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. I, p. 598, au sujet de la même prohibition dans l'Inde.

<sup>2</sup> S. COMHAIRE-SYLVAIN, *Food and Leisure among the African Youth of Leopoldville*, Communications from the School of African Studies, Univ. of Cape Town, 1950, p. 70.

<sup>3</sup> Cité par CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. I, p. 205.

<sup>4</sup> p. 164.



Les mêmes coutumes de séparation alimentaire se retrouvent dans le Pacifique. Elles sont impératives à travers la Polynésie et la Mélanésie, où elles donnent lieu à une véritable ségrégation des sexes, les hommes mangeant en général dans la maison commune à eux réservée. À Hawaï, chaque famille devait avoir deux salles à manger séparées, une pour les femmes et une pour les hommes. La description qu'Ellis fait de la défense de la commensalité entre les sexes dans les îles Sandwich et les îles de la Société est un des textes classiques de l'ethnographie. Les institutions, d'Oro et Tane requièrent inexorablement non seulement que la femme ne se nourrisse pas des aliments que mange son mari, mais encore qu'elle ne mange pas au même endroit, et qu'elle ne prépare pas ses repas sur le même foyer. Cette restriction ne s'applique pas seulement à la femme envers son mari, mais à tous les individus du sexe féminin, de la naissance jusqu'à la mort. Les enfants des deux sexes mangeaient toujours séparément. Dès qu'un enfant était en âge de manger seul, on lui préparait un panier pour son usage, qu'il devait garder distinct de celui de sa mère. Il était permis aux hommes de manger la viande de porc, de la volaille, toutes sortes de poissons, des noix de coco et des bananes, et toutes les victuailles qui étaient offertes aux dieux ; les femmes ne devaient pas toucher à ces dernières, sous peine de mort, car on supposait qu'elles les auraient polluées. Les feux sur lesquels les hommes cuisinaient étaient sacrés, et il était défendu aux femmes de les employer. Le panier à provisions et la maison dans laquelle les hommes mangeaient étaient également sacrés et défendus aux femmes sous peine de la même cruelle punition. La nourriture inférieure pour les femmes et les filles était donc cuite sur des foyers séparés, déposée dans des paniers à part et mangée en complète solitude par les femmes, dans de petites huttes érigées dans ce but <sup>1</sup>.

La règle de la séparation alimentaire des sexes est en vigueur en Nouvelle-Guinée, en Nouvelle-Zélande, en Australie, où les femmes ont parfois des camps distincts de ceux des hommes. Elle se retrouve dans de nombreux pays de l'Asie continentale et de l'Asie Mineure. On en a des exemples en Arabie du Nord, où, nous dit Robertson Smith, aucune femme ne mange devant les hommes. Les Arabes de la tribu des Bani Harith auraient préféré mourir plutôt que d'accepter à boire ou à manger des mains d'une femme <sup>2</sup>. Des Bédouins d'Égypte, il nous est dit : « Peut-être le trait le plus curieux des Européens, aux yeux des Bédouins, c'est qu'hommes et femmes mangent ensemble. Cela est inconnu parmi les Arabes, où seuls les enfants en bas âge sont nourris avec le *harem* <sup>3</sup> ». En réalité, il est impossible de tenter une description systématique, même très succincte, de ces coutumes, qui sont extrêmement répandues, et qui assument les formes les plus diverses.



<sup>1</sup> W. ELLIS, *Polynesian Researches*, vol. 1, pp. 128 *sqq.*

<sup>2</sup> W. Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 261.

<sup>3</sup> G. W. MURRAY, *sons of Ishmael*, p. 85. V. aussi Appendice C.



On nous objectera peut-être que l'habitude des hommes de manger à part relève de leur crainte d'être contaminés par l'impureté des femmes, qui pourraient se trouver dans leurs jours critiques. Cela est certainement vrai, et explique, comme nous l'avons dit, un grand nombre de tabous alimentaires entre les sexes ; d'autant plus que le danger imaginaire, qui sert de motivation à l'exogamie, est le même danger sanglant qui fait redouter l'impureté féminine. Mais la crainte générale, éprouvée par tous les hommes envers toutes les femmes se trouvant entre l'adolescence et la ménopause, ne suffit point à expliquer les manifestations de la séparation alimentaire ; car s'il en était ainsi, les hommes devraient éviter la commensalité avec toutes les femmes, sans distinction des liens qui les unissent à elles : ils devraient éviter de manger avec leurs consanguines, avec leurs sœurs. Or, si l'on trouve quelquefois cette évitance (*avoidance*), dans la très grande majorité des cas la communauté alimentaire entre consanguins, et surtout entre frères et sœurs, est non seulement pratiquée, mais affirmée de manière ostentatoire. D'autre part, il existe un grand nombre de faits qui prouvent que si les hommes craignent, en général, le danger inhérent à toutes les femmes, ils redoutent, en particulier, l'établissement d'un lien alimentaire avec ces femmes qui sont, ou seront, leurs partenaires sexuelles. En d'autres mots, un grand nombre de faits mettent en évidence l'incompatibilité foncière qui existe, pour la mentalité primitive, entre union sexuelle et nourriture commune.

L'Afrique nous en offre des exemples probants. « C'est une règle stricte de la société Nuer que les deux sexes, à moins qu'ils ne soient étroitement consanguins, observent une rigoureuse évitance en matière d'alimentation... Un homme peut mentionner les choses alimentaires, mais non les choses sexuelles, en présence des femmes consanguines, et il peut mentionner les choses sexuelles, mais non alimentaires, devant les jeunes filles avec lesquelles il n'est pas apparenté <sup>1</sup>. » Chez les Zoulous, « si un homme voit une jeune fille qu'il aimerait épouser, il ne doit pas boire du lait dans le *kraal* auquel elle appartient <sup>2</sup> ». Camara Laye, originaire de la Guinée, écrit dans son roman, *L'Enfant noir* : « Mes tantes auraient voulu que je partageasse le repas de Marie ; mais pouvais-je le faire ? Non, je ne me le serais pas permis, et je ne crois pas que Marie le désirât : nous aurions certainement eu honte de manger l'un en face de l'autre. Telle était en vérité notre pudeur... et tel notre respect des règles. Nous ne commençons à penser à nous rejoindre qu'après le repas <sup>3</sup>. » Les peuples de la Côte-de-l'Or ne considèrent pas comme libres de se marier entre eux les enfants qui « ont sucé le même sein, couché sur la même natte et mangé dans le même plat <sup>4</sup> », car ils sont tenus pour frères et sœurs même s'ils ne sont pas parents. Auprès des Bantous Kavirondo, un homme et une femme diront, par exemple, qu'ils ne peuvent se marier parce qu'ils « ont mangé de la même vache <sup>5</sup> ».

Passons maintenant au Pacifique. À Ysabel, aux îles Salomon, il est interdit à un homme d'épouser une femme de laquelle il aurait reçu de la

<sup>1</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *Kinship and Marriage among the Nuer*, p. 55.

<sup>2</sup> J. G. FRAZER, *Native Races of Africa*, p. 53.

<sup>3</sup> p. 215.

<sup>4</sup> M. MANOUKIAN, *Akan and Adangme Peoples of the Gold Coast*, p. 77.

<sup>5</sup> G. WAGNER, *The Bantu of North Kavirondo*, vol. I, p. 387.

nourriture <sup>1</sup>. Au près des Trobriandais, « les jeunes gens ne partageaient jamais leurs repas avec leurs amis ». – « De même que nous trouvons inconvenant de voir une jeune fille partager le lit d'un homme, les Trobriandais trouvent inconvenant de la voir partager son repas », écrit Malinowski. Et son informateur commente ainsi, en ses propres termes, la description d'une scène d'amour charnel dans la brousse : « Nous faisons l'amour... Notre feu, notre gourde, notre tabac... (notre) nourriture non, honte ! » (Nous n'emportons pas d'aliments avec nous, nous aurions honte de le faire <sup>2</sup> ... ) Margaret Mead, en Nouvelle-Guinée, parle « du tabou le plus profondément senti dans la culture Arapesh, le tabou qui sépare la bouche et les organes génitaux, la nourriture et le sexe <sup>3</sup> ». Les Kwoma disent qu'un adolescent doit éviter de manger des aliments préparés par une jeune fille avec laquelle il a eu une aventure sexuelle. Ce tabou s'applique aussi aux adultes, à l'exception de la nourriture cuisinée par la femme pour le mari <sup>4</sup>. Toujours à la Nouvelle-Guinée, les Busama, pour expliquer l'impossibilité du mariage entre personnes du même groupe, déclarent : « Ils mangent ensemble, et vous ne pensez pas à des relations sexuelles avec une jeune fille qui vous donne de la nourriture : c'est une sœur... Les autres femmes ne vous donnent pas à manger <sup>5</sup>... » Le même auteur nous dit qu'à Wogeo, son informateur s'exprimait ainsi : « Si vous êtes habitué à manger souvent avec une femme, vous ne penserez pas à des relations sexuelles et au mariage avec elle. Il est tout à fait impossible de faire sa femme d'une personne avec laquelle on a mangé depuis l'enfance, et qui a reçu des aliments de ses mains <sup>6</sup>. » Au près des Mufulu, une jeune fille qui n'est pas proche parente d'un jeune homme célibataire ne doit même pas le voir manger <sup>7</sup>. Les Papous Kiwai affirment que deux jeunes gens qui ont grandi ensemble ne peuvent se marier, même s'ils ne sont pas apparentés par le sang, parce que : *same kaikai been feed two fellows...* Et un homme ne pourra épouser la veuve d'un ami très intime parce qu'il a trop souvent, du vivant de ce dernier, été invité à partager la nourriture préparée par sa femme, et *smell belong that woman he fast along kaikai* <sup>8</sup>. A Orokololo, toujours en

<sup>1</sup> W. H. R. RIVERS, *The History of Melanesian Society*, vol. I, p. 256.

<sup>2</sup> *The Sexual Life of Savages*, vol. II, p. 335.

<sup>3</sup> *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, p. 62.

<sup>4</sup> J. W. M. WHITING, *Becoming a Kwoma*, p. 68. Les déclarations des Kwoma à ce sujet offrent un bon exemple des rationalisations auxquelles se livrent les primitifs quand la raison première dictant les tabous a été oubliée. Les Kwoma disent que le sang d'un homme passe dans les ignames qu'il cultive, dans les cochons qu'il élève, dans les poissons qu'il pêche et dans le gibier qu'il tue, et que ce sang, en revenant à l'organisme par l'ingestion de ces produits, est nuisible. Il ne faut donc pas consommer les fruits de son propre labeur. De même qu'il est dangereux que le sang d'un homme retourne à son propre organisme, il faut craindre le retour du sperme provenant de l'ingestion d'une nourriture préparée par une femme avec laquelle on aurait eu des rapports sexuels. Ainsi, par un seul et même raisonnement les Kwoma expliquent et la prohibition de manger des produits de leur propre travail (v. plus loin pp. 186-187) et l'interdiction de manger avec leur maîtresse. L'impraticabilité de la stricte observance de la coutume d'exogamie alimentaire a fait que lorsque le mariage s'est distingué des relations sexuelles non institutionnalisées, on a émancipé le couple conjugal de ce tabou. L'origine des interdits est oubliée, et les usages qui survivent sont expliqués par des rationalisations de ce genre. Il convient toutefois de noter la persistance de l'idée de danger sanglant.

<sup>5</sup> Ian HOGBIN, *Busama Marriage*, Oceania, vol. 17, p. 134.

<sup>6</sup> Ian HOGBIN, *Marriage in Wogeo*, Oceania, vol. 15, p. 327.

<sup>7</sup> R. W. WILLIAMSON, *The Ways of the South Sea Savage*, p. 215.

<sup>8</sup> G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 248-250.

Nouvelle-Guinée, « en ce qui concerne les amoureux, la méthode d'approche si populaire auprès de nous [c'est-à-dire une invitation à boire ou à manger] serait simplement considérée comme une chose détestable <sup>1</sup> ».

Aux Indes, dans la province d'Orissa, auprès des Bondo, où le village constitue un groupe exogame, la nourriture dédiée aux divinités, que l'on prépare à l'occasion des fêtes, s'appelle *soru*, et ceux qui mangent et offrent du même *soru* ne peuvent se marier entre eux. Les Bondo déclarent que les femmes de leur village « sont leurs mères et leurs sœurs ». Quand une famille étrangère vient s'établir dans un village, elle n'a pas le droit, pendant un certain laps de temps, d'offrir le même *soru* que les gens du lieu, et pendant cet intervalle le mariage de ses membres avec les villageois est autorisé <sup>2</sup>. L'auteur appelle *soru-exogamy* l'interdiction du mariage entre ceux qui partagent le même *soru*, et l'on voit qu'ici la défense de la commensalité pour ceux qui doivent se marier est transférée à la nourriture cérémoniale.

Au Punjab, les fiançailles, qui ordinairement sont très difficiles à dissoudre, en cas de maladie grave d'un des fiancés peuvent être annulées par un rite qui consiste à boire ensemble un verre d'eau. Le jeune homme dit alors : « Tu es ma sœur », et cela suffit à briser l'engagement <sup>3</sup>. Le lien de consanguinité, créé par l'ingestion de la boisson commune, constitue un obstacle rendant impossible le mariage.

Certains exemples remontent à l'antiquité. Hérodote nous parle des femmes de Carie, qui avaient la coutume de ne pas manger avec leurs maris. Dans l'Inde ancienne, la loi de Manou déclarait qu'il « ne faut pas manger en compagnie de sa femme <sup>4</sup> ». Les Romains s'étaient engagés, par une clause du traité de paix qui régularisa l'enlèvement des Sabines, à ne pas demander à ces femmes, dont ils avaient fait leurs épouses, de moudre le grain, de pétrir la pâte et de faire la cuisine, et cet engagement fut toujours respecté <sup>5</sup>. D'autres exemples font état de survivances du tabou dans l'Europe moderne. Ainsi, dans le Brandebourg et en Serbie, on disait que les amoureux et les époux buvant ou mangeant dans le même récipient voyaient décroître leur amour ; près de Potsdam, on observerait encore l'interdiction, pour les fiancés et les conjoints, de mordre à la même miche de pain <sup>6</sup>.

En parlant de l'exogamie en Chine, Marcel Granet écrit : « La même idée de la consubstantialité se retrouve dans les préceptes rituels qui ordonnent l'exogamie. Les rites, à côté du lien du nom, n'oublient pas de mentionner le lien de la nourriture. *Seuls ne peuvent s'unir par le mariage ceux qui demeurent des commensaux*. Même lorsqu'on insiste sur l'exogamie du « nom », on prend soin de noter que la communauté d'essence signalée par le nom résulte d'une communauté de terroir. Deux frères, même nés du même père et de la même mère, possèdent des essences (*to*) différentes s'ils n'ont pas grandi sur le

<sup>1</sup> E. F. WILLIAMS, *Drama of Oroko*, p. 51.

<sup>2</sup> V. ELWIN, *Bondo Highlander*, p. 25.

<sup>3</sup> SUMNER-KELLER, *Science of Society*, vol. IV, p. 943.

<sup>4</sup> Exemples cités par CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. I, pp. 202 sqq.

<sup>5</sup> A. GOTTSCHALK, *Histoire de l'alimentation et de la gastronomie*, vol. I, p. 220.

<sup>6</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. I, p. 214.

même domaine. L'exogamie du nom recouvre une exogamie de terroir <sup>1</sup>. » on constate que l'expression « exogamie de terroir » a voilé pour le grand sinologue l'idée plus neuve de la commensalité interdisant le mariage, qu'il venait pourtant de formuler en termes précis. L'exogamie de terroir, d'ailleurs (tout en englobant cette idée de contiguïté qui concourt à former la conception primitive de la consanguinité), n'est pas, comme on l'a considérée jusqu'ici, une extension successive de la loi d'exogamie, mais est une manifestation bien caractéristique de la loi d'exogamie alimentaire. Le mariage entre personnes d'une même localité est découragé parce qu'on présume que la communauté de résidence a entraîné une communauté de nourriture. Aussi, chez les Nyakyusa, par exemple, un homme n'épousera pas volontiers la fille d'un voisin avec lequel il a mangé et dont les vaches ont été paître avec les siennes <sup>2</sup>. Ou, encore, on attribuera cette répugnance au fait que « les pères avaient mangé ensemble de *l'emبالaya* (un mets fait avec des bananes) <sup>3</sup> ».

Dans certains cas, on voit les préceptes de l'exogamie alimentaire entrer en conflit avec ceux de l'exogamie « généalogique » et même triompher de ces derniers. Il en est ainsi, par exemple, quand un mariage qui devrait être normalement interdit est toléré parce que l'un des deux fiancés vient d'une région éloignée. Ceci est exprimé très clairement par l'informateur Wogeo que nous avons cité dans les pages précédentes, et qui disait à Ian Hogbin que « la défense d'épouser des cousines (bien que celles-ci soient considérées comme des sœurs par toute personne normale) n'est pas prise au sérieux quand il s'agit d'une jeune fille vivant dans un village éloigné : si on n'a pas mangé avec elle, on peut être tenté d'avoir une liaison avec elle et de l'épouser <sup>4</sup> ».

Rappelons également un dialogue significatif cueilli par les Berndt entre deux indigènes de l'Arnhem Land : « Tu n'aurais pas dû la prendre : elle est ta *lala* (parente interdite). – Cela n'a pas d'importance : elle ne parle pas la même langue que moi, et elle ne vient pas du même pays. Je suis un *Matin*, et elle est une *Walan*. Cette île est ma patrie. J'y suis né et j'y ai grandi : elle vient du continent. » L'autre répliqua : « Passons l'éponge sur cette histoire. » Et l'affaire fut réglée <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> M. GRANET, *Catégories matrimoniales et Relations de proximité dans la Chine ancienne*, p. 148 (souligné par nous). W. Robertson Smith a également frôlé cette loi, sans arriver à la saisir. En parlant des Arabes de la tribu des Bani Harith, qui préfèrent mourir plutôt que de briser la loi tribale leur interdisant d'accepter à manger des mains d'une femme, il écrit : « une telle coutume semble pointer vers un temps où il n'était pas permis aux hommes et aux femmes de manger la même nourriture, et dans le totémisme avec l'exogamie un homme et sa femme doivent toujours avoir des lois différentes d'aliments défendus. » (*Kinship and Marriage in Early Arabia*, note 2, p. 261. Cf. *Lectures on the Religion of the Semites*, p. 278.)

<sup>2</sup> Monica WILSON dans *African Systems of Kinship and Marriage* (Éd. A. R. Radcliffe-Brown), p. 129.

<sup>3</sup> M. WILSON, *Good Company*, p. 85.

<sup>4</sup> Ian HOGBIN, *loc. cit.*, p. 327.

<sup>5</sup> R. and G. BERNDT, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, p. 187. V. aussi au sujet de « l'exogamie territoriale » Sarat Chandra Roy, *The Oraons of Chota Nagpur*, pp. 247 et 396 ; K. O. L. BURRIDGE, *The Gagai in Tangu*, Oceania, vol. 28, p. 69 ; E. TYLOR, *On a Method of Investigating the Development of Institutions*, JAI, vol. 18, p. 245.

En Australie, un vieillard de la tribu Yuin définissait ainsi, pour l'édification de son fils, les lois du mariage : « Personne ne doit se marier de façon à mêler le même sang, mais il faut prendre une femme ayant un nom différent de celui qu'on porte (d'un autre totem) ; et, de plus, un homme doit aller chercher sa femme aussi loin que possible de l'endroit où il vit. » Et il ajoutait que la règle était que les *waddy-men*, c'est-à-dire ceux qui se procuraient leur subsistance en grimpant aux arbres pour attraper le gibier, devaient aller à la côte et prendre femme parmi les gens vivant de la pêche. En cas de mariage irrégulier, le coupable aurait eu à combattre contre tous ses proches parents, et aurait été lardé de coups de lance et tué <sup>1</sup>.

Nous entendons ici une autorité en la matière exposer une conception de l'exogamie comprenant l'idée de l'exogamie « généalogique », à laquelle s'associe l'idée de « nom », et de l'exogamie alimentaire, à laquelle s'associe l'idée de contiguïté. On voit, de plus, de cet exemple, que la rupture de la loi d'exogamie implique bien un danger sanglant, car la punition infligée au coupable, qui serait « lardé de coups de lance », représente un rachat sanglant destiné à contrecarrer le péril du sang, tout comme dans les autres cas d'inceste et dans les cas de meurtre <sup>2</sup>.



Si l'on esquisse une comparaison entre l'exogamie, dans le sens étroit qu'on lui a attribué jusqu'ici, et l'exogamie alimentaire, telle que nous nous sommes efforcés de la cerner, on verra apparaître des traits propres à l'exogamie alimentaire, qui seront de nature à lui attribuer un rôle important dans le façonnement des sociétés primitives. Ces deux formes de l'exogamie étant toutes deux inspirées par le principe que liens de consanguinité et rapports sexuels doivent s'exclure, la tâche de l'exogamie « généalogique » sera d'empêcher que les rapports sexuels aient lieu là où les liens de consanguinité existent ; tandis que la tâche de l'exogamie alimentaire sera, inversement, d'empêcher que les liens de consanguinité s'établissent là où les rapports sexuels sont destinés à avoir lieu. Il en résulte que les interdits et les prescriptions de l'exogamie « généalogique » n'intéressent que les individus, alors que les interdits et les prescriptions de l'exogamie alimentaire intéressent et les individus et les aliments qu'ils consomment.

L'exogamie dans sa forme « généalogique » se fonde sur la consanguinité par la descendance, transmise une, fois pour toutes à la naissance, qu'aucune règle de comportement ne peut en principe modifier. Elle doit donc se borner à défendre les unions entre consanguins et à grouper les gens, en tenant compte de leur descendance, dans des catégories déterminant leurs possibilités de mariage. Mais la consanguinité par l'alimentation peut être soit délibéré-

<sup>1</sup> A. W. HOWITT, *The Native Tribes of S. B. Australia*, p. 262.

<sup>2</sup> V. pp. 69-70.

ment créée, soit évitée par des dispositions relevant de la volonté. Le rôle jusqu'ici ignoré de l'exogamie alimentaire, fondée sur cette conception de la consanguinité, sera donc d'assumer activement la tâche de distribuer les aliments, de prohiber ou d'autoriser leur consommation, d'ordonner ce que chacun doit et ne doit pas manger, afin d'éviter que, par la communauté alimentaire, ne soit créé le lien de consanguinité qui fera de l'union sexuelle un inceste. Elle imposera une discipline draconienne et, comme on le verra aux prochains chapitres, modèlera les structures sociales en fonction de l'ordre qu'elle prétend imposer.

En comparaison avec l'exogamie alimentaire, l'exogamie généalogique est, dans le champ de l'organisation sociale, un principe passif, négatif, en un sens inerte, alors que l'exogamie alimentaire est active, positive, dynamique. Mais par contre ces structures qui répondent aux exigences de la première forme de l'exogamie sont plus stables et plus durables.

En poursuivant notre comparaison, qui a l'inconvénient de dissocier ces deux aspects de l'exogamie, qui dans la pratique s'interpénètrent, d'autres considérations s'offrent à nous. Le fait qui détermine la consanguinité par la descendance – la naissance – est un événement qui, du point de vue des descendants, échappe à l'expérience consciente : les liens de la consanguinité plus distante doivent être expliqués par les aînés, compris par les jeunes. Par contre les actes de la commensalité se renouvellent tous les jours et plusieurs fois par jour, et sont évidents par eux-mêmes. La consanguinité généalogique est donc une notion théorique, abstraite, alors que la consanguinité par l'alimentation commune est une expression sociale, concrète, pratique. En outre, la parenté par la génération trouve difficilement la possibilité de s'exprimer de la manière ostentatoire chère aux primitifs (cette manière dramatique qui non seulement exprime, mais crée une certaine réalité) en dehors des manifestations de la commensalité. Celle-ci est donc un acte qui en même temps qu'il crée la parenté en exprime une autre forme. Il n'est donc pas étonnant que, comme nous le verrons dans les pages suivantes, l'exogamie alimentaire ait œuvré inlassablement, avec une vigueur incroyable et un soin minutieux, pour modeler, de concert avec l'exogamie proprement dite, d'extraordinaires structures sociales. Et pourtant, c'est à l'exogamie « généalogique » seulement (avec l'arcane totémique) que l'ethnologie a jusqu'ici dévolu le rôle de façonner les sociétés primitives!

Nous examinerons au cours de cet ouvrage la morphologie de ces structures, restées curieusement inaperçues, et dont les aboutissements ont été, considérés jusqu'ici comme des mystères insondables ; mais avant d'aborder cette étude, nous voulons souligner que les partages de vivres imposés par l'exogamie alimentaire et qui donneront lieu à ces formes organisationnelles, ont été très certainement précédés par d'autres modes de partage (fondés probablement sur une préséance des aînés sur les cadets, et sur des coutumes de distribution du gibier) dont l'étude pourrait réserver la réponse à des problèmes très obscurs de l'évolution sociale. La graine de l'exogamie alimentaire n'est pas tombée du ciel sur un sol vierge, mais s'est développée sur un terrain déjà préparé par d'autres formes de réglementation alimentaire qu'elle est venue soit contrarier soit consolider. Pour la mentalité tribale « la nourri-



ture est chose de partage <sup>1</sup> », et elle a sans doute été « chose de partage » bien avant l'instauration de l'exogamie, depuis que les hommes existent, et, pour exister, se nourrissent (des coutumes de préséances alimentaires semblent même se retrouver auprès de certains animaux). Mais l'exogamie alimentaire a imposé des réglementations alimentaires d'un type nouveau, tyranniques, minutieuses et exhaustives, et en a fait le fondement d'organisations sociales qui, se confondant avec celles créées par l'exogamie, les ont renforcées et consolidées.

Si l'on a présentes à l'esprit les difficultés que les primitifs ont à affronter pour parvenir à se nourrir et à survivre, l'idée de réglementations alimentaires fondées sur le partage et par conséquent comportant la renonciation délibérée de la part des groupes humains à une partie des nourritures disponibles, paraîtra aussi audacieuse qu'invraisemblable. Et pourtant l'opération du tabou de l'exogamie alimentaire, qui à première vue semblerait devoir écraser sous son poids la société naissante, se révélera comme étant en dernière analyse la condition nécessaire de son établissement et de son maintien.

Ce tabou a bridé de manière, catégorique les appétits et les violences qui auraient pu être le fait de chasseurs jeunes, forts et armés. Il a préservé, sans besoin d'aucune coercition, le caractère collectif du groupe et la distribution équilibrée de ses ressources. Il a tracé les fondations d'une organisation sans parallèle dans nos sociétés, d'un système social policé, articulé et différencié qui suscite l'admiration. Enfin, ces restrictions ont contraint les hommes à élargir sans cesse le champ de leurs recherches alimentaires et à exploiter à fond toutes les ressources que la nature leur offrait.

Les chapitres suivants nous permettront d'étayer ces considérations préliminaires, mais pour que ce premier coup d'œil sur les perspectives qui s'ouvrent ne crée pas de fausses impressions, nous dirons tout de suite que les formes organisationnelles fondées sur des partages d'aliments, partages essentiellement antipratiques et antiéconomiques en eux-mêmes, sont des formes hautement instables. Les développements sociaux qui en découlent peuvent se définir comme des efforts conscients, semi-conscients et inconscients pour échapper à l'emprise du tabou et pour trouver un point d'équilibre entre les exigences du tabou et celles de la vie. On verra comment les nécessités économiques et pratiques, exerçant leur pression sur les édifices que la pensée magique a bâtis, auront tôt fait de les réduire, de les démanteler, jusqu'à rendre méconnaissable leur première structure. Ce que nous voulons dire, et qui est encore forcément obscur, sera mieux compris à la lecture de nos pages sur le totémisme, le totémisme étant précisément la voie maîtresse par laquelle l'humanité primitive échappera à la coercition du partage.




---

<sup>1</sup> Comme le dit Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 40, citant A. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 197.



La difficulté majeure à laquelle se heurte l'étude de la conception primitive de la commensalité provient de l'ambiguïté et de l'équivoque dont l'idée de commensalité est chargée. Le lien de la consanguinité par la descendance est facile à retracer et à définir, alors que le lien de la consanguinité par l'alimentation commune se prête aux interprétations les plus diverses. Faudra-t-il, pour considérer établi le lien d'interdépendance, que l'acte de manger ensemble se renouvelle quotidiennement et devienne habituel, ou suffira-t-il d'avoir été convives une seule fois ? Faudra-t-il que l'aliment soit mangé à la même table, ou dans la même assiette, ou le fait de se nourrir des mêmes mets suffira-t-il à créer le lien incriminé ? Pour éviter la formation de ce lien, sera-t-il suffisant de ne pas partager la même pitance, ou faudra-t-il aller jusqu'à se nourrir d'espèces différentes ? Et, au cas où ces mêmes espèces ne proviendraient pas du même terroir, de la même récolte, des mêmes réserves ou greniers, des mêmes « lignées », pourront-elles être consommées sans crainte de conséquences inquiétantes ?

Pour prendre un exemple concret : nous savons l'importance qu'a, dans la pensée des Africains, l'ingestion du lait. Le lien de commensalité sera-t-il établi parce que l'on boit ensemble de n'importe quel lait, ou faudra-t-il que le lait provienne de la même vache, ou encore de vaches du même troupeau, ou de vaches apparentées entre elles, ou résidant dans le même village ? Ou encore le lait devra-t-il être traité par la même personne, entreposé dans la même étable, à la même calebasse, etc. ?

On voit la casuistique infinie à laquelle l'interprétation de l'idée de commensalité, et par conséquent l'application de la loi d'exogamie alimentaire, ouvrent la porte. Ce furent là probablement les premiers exercices de casuistique qui donnèrent à nos ancêtres l'occasion de se livrer au jeu, si humain, des échappatoires, des expédients et des escamotages.

D'autre part, quelles que soient l'interprétation que l'on donne de la commensalité et les mesures que l'on adopte afin d'obtempérer aux préceptes de l'exogamie alimentaire, le danger que la mentalité primitive considère comme inhérent à la nourriture ne s'en trouvera point aboli, de même que l'exogamie permet le mariage avec des femmes moins dangereuses que les consanguines, mais n'élimine pas, dans la très grande majorité des cas, le péril représenté par le lien alimentaire avec les femmes en général. Les conceptions mêmes de l'exogamie alimentaire finissent d'ailleurs par empêtrer l'homme primitif dans une contradiction particulière. L'obligation de se différencier du point de vue alimentaire de son épouse le porte, le plus souvent, à s'identifier du point de vue alimentaire avec ses sœurs. Or, nous le savons<sup>1</sup>, les sœurs sont, de toutes les femmes, celles dont les épanchements sanglants sont le plus à craindre. La contradiction, bien caractéristique de l'enchevêtrement des rapports d'interdépendance dans lequel la pensée primitive se ligote et se perd, rend encore plus aigu le sentiment du danger représenté par la nourriture. « Nous avons vu, écrit Radcliffe-Brown en parlant des Andamanais, que le sens de la valeur sociale de la nourriture prend la forme d'une croyance que la nourriture est

---

<sup>1</sup> V. p. 64.

dangereuse à consommer, et que ce danger ne peut être évité que grâce à des précautions rituelles <sup>1</sup>. »

Ces précautions rituelles sont d'une grande variété. Qu'il suffise de rappeler les coutumes de manger sans se regarder, ou en se tournant le dos, ou de manger la nuit, de manger en silence, de s'enduire la figure, en particulier la partie entourant la bouche, de suie ou de craie ; ou encore le port d'amulettes ayant le but de protéger la bouche, ou les manipulations rituelles des lèvres, des dents, de la langue, du nez ou du menton, et même des mains <sup>2</sup>. Aux dires de La Pérouse, en Polynésie, « le tatouage était... un acte religieux exigé par les dieux, et les femmes, dans certains archipels, étaient les premières à se conformer à la tradition : aux îles Marquises, par exemple, tout repas qui n'aurait pas été préparé par des mains tatouées eût été considéré comme impur <sup>3</sup>... ».

Nous trouvons également des démarches de la pensée basées sur des transferts. On fait, par exemple, assumer la charge du tabou à certaines personnes désignées dans ce but à Tomil, dans l'île de Yap (Carolines), cinq hommes, cent ours par an, devaient manger uniquement du poisson et du *taro*, ne pouvaient mâcher du bétel, et étaient tenus d'observer la continence la plus stricte. On croyait que s'ils n'avaient pas respecté ces tabous, les jeunes filles seraient arrivées trop tôt à la puberté <sup>4</sup>. L'observance du tabou alimentaire et sexuel est donc mis en rapport, bien que de manière détournée, avec des épanchements sanglants prématurés et indésirables.

Souvent, c'est le chef qui prend sur lui la part la plus lourde du tabou. À Bulaa (Nouvelle-Guinée), c'est surtout le jeûne du chef qui est de règle, quand les hommes vont pêcher les tortues et le « dugong <sup>5</sup> ». Dans d'autres cas, on concentre les observances du tabou en certaines périodes de l'année. Dans la région de Manipur, par exemple, pendant certains jours de tabou communal, dits *gennas*, toutes les observances sont rigoureusement suivies, et les hommes cuisinent et mangent à part des femmes <sup>6</sup>. Ces transferts d'observances à des périodes ou à des individus déterminés seront, plus tard, des traits caractéristiques des religions.

Une autre forme de transfert est celle qui consiste à télescoper l'observance du tabou alimentaire dans une certaine période de l'existence des individus, généralement à l'adolescence, lors des cérémonies d'initiation, qui prennent ainsi une signification nouvelle. Les peuples les plus divers, les plus éloignés entre eux, imposent à leurs adolescents, au cours de la période rituelle que nous appelons d'initiation et qui a le but de les prémunir contre les dangers de l'âge adulte, un jeûne rigoureux, ou encore le respect de très nombreux interdits alimentaires. Auprès de certaines peuplades, presque tous les aliments

<sup>1</sup> *The Andaman Islanders*, p. 280.

<sup>2</sup> V. aussi plus loin, pp. 238-240.

<sup>3</sup> G. FROMENT-GUIEYSSE *La Pérouse*, p. 103.

<sup>4</sup> J. G. FRAZER, *Taboo and the Perils of the Soul*, p. 293.

<sup>5</sup> R. E. GUISE, *On the Tribes Inhabiting the Mouth of the Wanigela River*, JAI, vol. 28, pp. 205-219, cité par J. GAZENEUVE, *Les Rites et la condition humaine*, p. 104.

<sup>6</sup> R. R. MARETT, *Is Taboo Negative Magic ?*, *Anthropological Essays Presented to Tylor*, p. 228.

sont défendus aux initiés, et le tabou n'est levé que successivement pour chaque article alimentaire, avec les rites appropriés. Il en est ainsi par exemple chez les Andamanais. Pendant la période où un garçon ou une fille sont *aka-op* (soumis aux rites de puberté), ils doivent s'abstenir de tous les principaux aliments, et comme ils ne pourraient le faire sans pâtir sérieusement la faim, ils s'en abstiennent successivement... Après qu'ils se sont abstenus pendant un certain temps de consommer chaque aliment important, on leur permet de recommencer à manger de cet aliment en particulier <sup>1</sup>. Cette levée du tabou est naturellement accompagnée d'un rite.

Beatrice Blackwood nous décrit ainsi un repas familial dans un village du détroit de Buka : « À part les membres de la belle-famille, avec lesquels il ne faut pas manger... mari et femmes, jeunes filles et petits enfants partagent le même repas. Mais le cercle de famille n'est pas au complet, parce que les garçons portant le *upi* (soumis aux rites de puberté) ne peuvent s'y associer. Ils viennent à la porte, du côté de la maison réservé aux hommes, pour qu'on leur passe leur dîner, qu'ils devront emporter et manger sur la véranda du *tobar* (maison des hommes) ou bien là où ils voudront, pourvu qu'ils évitent le voisinage des femmes <sup>2</sup>... » Ceci nous suggère que c'est justement le tabou draconien imposé aux adolescents qui leur permettra de se soustraire, plus tard, aux rigueurs de l'exogamie alimentaire.

Nous avons vu que les jeunes filles Winnebago sont contraintes à un jeûne complet à la puberté <sup>3</sup>. Or, les vieillards, soucieux de l'éducation des jeunes, leur parlent ainsi : « Ma fille, si tu jeûneras toujours, lorsque tu te marieras, même si ton mari était auparavant un bon à rien, il deviendra un excellent chasseur. Il changera ainsi grâce à ton jeûne... Tu réussiras en tout, et vous serez toujours heureux et bien portants. Si, par contre, tu ne fais pas comme je te le dis – c'est-à-dire, si tu ne jeûnes pas – lorsque tu te marieras il deviendra très faible, et cela sera de ta faute. Finalement, il tombera très malade <sup>4</sup>. » On voit donc que, dans la pensée des Winnebago, l'observance du jeûne de la part des jeunes filles est destinée à produire des effets dans l'avenir, en protégeant les maris contre des dangers obscurs provenant de leurs femmes. L'allusion à la chasse est particulièrement significative.

Une opération mentale qui comporte également un transfert préside aux cas où l'on voit le tabou n'investir que la nourriture cuite, de sorte qu'on pourra alors consommer les crudités sans crainte. Audrey Richards fait remarquer que la distinction « rituelle » entre aliments crus et aliments cuits est surtout marquée dans les communautés mélanésiennes et polynésiennes, où des fruits et des racines comestibles existent à profusion, et où il est parfaitement possible de subsister pendant de longues périodes de l'année à l'aide d'aliments crus <sup>5</sup>. Aux îles Salomon, les veuves, après avoir jeûné pendant quelques

<sup>1</sup> A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, pp. 94 et 97. V. aussi R. and C. BERNDT, *loc. cit.*, p. 91, et Frances DENSMORE, *Chippewa Customs*, BAE, Bul. 86, p. 70.

<sup>2</sup> *Both Sides of Buka Passage*, p. 291 ; les mêmes tabous, d'ailleurs, sont imposés aux jeunes filles à la même période, pp. 257-260.

<sup>3</sup> V. p. 98.

<sup>4</sup> P. RADIN, *loc. cit.*, p. 177.

<sup>5</sup> Exemples cités par A. RICHARDS, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, pp. 199-200.

jours, doivent se nourrir exclusivement de crudités pendant deux mois. Pour les Maori, « la nourriture cuite doit être considérée comme le plus puissant agent de pollution », et les Maori prennent toutes sortes de précautions contre ce danger. Il est défendu d'emporter des aliments cuits dans les expéditions de chasse, et de les introduire dans le *whare-matu*, la maison consacrée à la fabrication des armes et des outils des chasseurs. Auprès des Trobriandais, les huttes où l'on fait cuire les repas sont érigées à la limite extérieure du village, afin que les dépôts d'ignames, qui se trouvent dans la partie centrale de l'agglomération, ne soient pas pollués par l'odeur et la fumée provenant de la cuisson des aliments. Des dispositions matérielles ou symboliques sont prises pour protéger les greniers à ignames de tout contact avec la nourriture cuite, et il est défendu de cuisiner dans leur voisinage <sup>1</sup>.



On pourrait multiplier à plaisir les exemples d'expédients rituels conçus par l'imagination des primitifs pour alléger les rigueurs de l'exogamie alimentaire, ou pour se prémunir du danger constitué, en général, par la communauté alimentaire avec les femmes ; mais nous nous limiterons ici à rappeler une catégorie de coutumes qui, prenant leur point de départ dans les superstitions alimentaires des sauvages, devaient ensuite assumer une grande importance dans les religions : nous voulons parler des rites consistant à mettre à part, ou à détruire, ou, plus tard, à offrir et à dédier à des divinités, une partie des aliments destinés à la consommation, avec l'idée première d'écarter le danger inhérent dans le tout. Un exemple de ces procédés est le rite de *luma* étudié par Junod auprès des Thonga, qui semble avoir été exercé anciennement pour tous les aliments.

« La signification ordinaire du mot *luma* est « mordre », sa signification rituelle est de libérer un aliment, par une cérémonie appropriée, de son caractère dangereux. Le rite de *luma* est nécessaire avant l'ingestion de la viande de certaines bêtes sauvages. Mais il est encore plus important que le rite officiel de *luma* ait lieu avant que les sujets mangent les produits de la nouvelle année <sup>2</sup>. » Comme on le voit, ces rites de prémices sont la forme agraire prise par des rites qui, en un premier temps, avaient pour objet tous les aliments, et, en particulier, les produits de la chasse. Ils ne sont pas destinés à favoriser la fertilité des champs, mais ont le but d'écarter un danger inhérent à la nourriture : selon l'expression de Lévy-Bruhl, « à en enlever l'aiguillon », à la purifier, « à la rendre inoffensive <sup>3</sup> ». En parlant des rites des premiers fruits des Zoulous Kafir, Audrey Richards affirme qu'il « faut décidément trouver

<sup>1</sup> B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and their Magic*, vol. I, pp. 32 et 232. V. aussi P. RADIN, *The Winnebago Tribe*.

<sup>2</sup> H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, vol. I, pp. 394 sqq.

<sup>3</sup> *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 468.

dans ces rites l'idée d'une défense contre un danger<sup>1</sup> ». La même « défense contre un danger » se retrouve dans le cérémonial effectué par les chamans Bororo sur les premiers épis de blé, et qui est si peu un « rituel agraire » en son essence, que « la même cérémonie se déroule quand on a tué une grosse pièce de gibier... ou de pêche... Les Bororo sont persuadés que quiconque toucherait à la viande, ou au maïs non consacrés... périrait avec tous les siens<sup>2</sup> ».

Un témoignage démontrant d'une manière encore plus probante que l'origine des rites agraires se trouve dans des procédés de précautions alimentaires nous est offert par la fête des Winnebago, qui s'appelle « la fête d'avoir-peur-de-manger-du-vert » (*afraid-to-eat-green feast*). Quand les épis de blé commencent à mûrir, les Winnebago s'imposent un jeûne, afin, disent-ils, que ces plantes puissent fortifier la tribu. Le jeûne a lieu généralement dans une hutte spéciale, où l'herbe du sol a été soigneusement rasée, car les jeûneurs ne doivent pas venir en contact avec quoi que ce soit de vert. Au cours de la fête qui suit le jeûne, tous les assistants mangent « des choses vertes » pour la première fois de l'année<sup>3</sup>.

Que le danger que l'on pense éloigner par les rites de prémices soit bien le danger impliqué par la communauté alimentaire avec les femmes, cela nous est démontré par la fête des ignames nouvelles des Canaques. Après la cuisson rituelle des ignames et l'évocation des ancêtres dans la vapeur s'échappant du four, cérémonie qui a lieu exclusivement entre hommes du groupe paternel, le maître des ignames « accomplit un sacrifice sur l'autel et fait ensuite planter une perche, appelée le bois de *soa*, sur le tertre de la case d'une femme. Par ce geste, il lève, pour les femmes, tous les interdits de comestibles sur les prémices d'ignames et de toutes les récoltes dites « cultures du hou »... Les femmes pourront désormais manger des ignames de la récolte nouvelle<sup>4</sup>. Tant que ce rite n'avait pas eu lieu, les femmes devaient s'abstenir des ignames. Par une inversion de la pensée dont on connaît la fréquence, les Canaques peuvent en venir à croire que les tubercules sont, par ce rite, purifiés de quelque propriété qui les rendrait dangereux pour les femmes. Nous pourrions penser comme eux si nous n'avions que ce seul exemple de rites de prémices ; mais, en présence de nombreux autres exemples montrant que le danger que l'on prête généralement à la nourriture ne menace pas les femmes en particulier, le rite néo-calédonien trouve sa véritable signification et, non seulement s'éclaire, mais éclaire à son tour les autres rites de même inspiration, qui est d'éloigner le danger impliqué par la communion alimentaire avec les femmes.

Quand la rupture d'un tabou alimentaire a lieu, la mentalité primitive s'évertue à contrecarrer les effets néfastes qui devraient s'ensuivre en recourant à un expédient rituel, qui ne peut être qu'un rachat sanglant. Tout comme on rachète le danger impliqué par le sang versé – meurtre, ou pollution due au sang féminin – par un épanchement intentionnel du même liquide, de même on rachète le danger d'égale nature impliqué par une rupture de tabou alimen-

<sup>1</sup> *loc. cit.*, pp. 157-158.

<sup>2</sup> V. FRIC et P. RADIN, *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, JAI, vol. 36, pp. 391-392, cité par C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, pp. 122-123, comme un rite agraire.

<sup>3</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, p. 384.

<sup>4</sup> M. LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 130.

taire en versant intentionnellement du sang. Chez les Oraons, par exemple, une personne sortant de prison, où elle a forcément consommé une nourriture impure, ou dont la nourriture a été polluée de quelque autre manière, doit, pour être réadmise dans la communauté, sacrifier une volaille ou un autre animal, et boire un peu de ce sang « comme une boisson expiatoire <sup>1</sup> ». En Australie occidentale, les initiés se voient défendre, à partir du moment où ils sont circoncis, de manger la viande de l'émou et du kangourou, et ils ne sont libérés de cet interdit que par un rite déterminé, ou, alternativement, « s'ils ont reçu une blessure au cours d'une querelle de famille, ou dans une bataille contre une autre tribu <sup>2</sup> ». Dans ce cas, évidemment, on considère que le rachat sanglant a précédé l'acte à racheter. Les adolescents arapesh se tirent du sang de leur pénis comme une sanction pour « avoir mangé avec trop d'insouciance <sup>3</sup> » (c'est-à-dire pour avoir négligé des tabous alimentaires).

Nous n'avons énuméré ici que quelques-uns parmi les nombreux expédients rituels imaginés par la mentalité primitive pour contrecarrer les dangers inhérents à l'alimentation. Il nous reste à ajouter qu'en ligne très générale et en admettant toutes sortes d'exceptions, certaines de ces mesures de précaution, comme le port d'ornements faciaux, le tatouage, l'intensification des tabous à l'initiation, etc., coexistent avec les systèmes d'organisation inspirés par l'exogamie alimentaire encore en vigueur, alors que d'autres, comme les rites de prémices mentionnés plus haut, apparaissent surtout dans des sociétés plus avancées, comportant l'agriculture et l'élevage, où l'organisation forgée par l'exogamie alimentaire a été désagrégée par le temps, ou liquidée par le totémisme à un tel point qu'il est opportun de recourir à de nouvelles mesures de sécurité. Une fois où les dernières formes organisationnelles de l'exogamie alimentaire se seront écroulées, ou auront été liquidées, la ténacité des superstitions alimentaires s'affirmera encore, et, dans des sociétés qui seront maintenant généralement des sociétés patriarcales, on aura encore recours à une précaution très générale, la plus répandue de toutes : la séparation conviviale des sexes, hommes et femmes mangeant à part <sup>4</sup>. Cette séparation alimentaire se retrouve encore, de nos jours, sur une très vaste échelle ; même dans des sociétés relativement évoluées, au Moyen-Orient, dans le sud de l'Italie, en Corse, dans de grandes agglomérations urbaines d'Afrique, etc.

La séparation conviviale transpose, sur un registre plus clément, les impératifs draconiens de l'exogamie alimentaire ; à la différenciation des aliments ingérés (exigée, comme on le verra, par l'exogamie alimentaire dans ses manifestations extrêmes), elle substitue une simple différenciation dans

<sup>1</sup> Sarat Chandra Roy, *loc. cit.*, pp. 169-170.

<sup>2</sup> E. CLÉMENT, *Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines*, Intern. Archiv. for Ethnology, vol. 16, 1904.

<sup>3</sup> M. MEAD, *The Mountain Arapesh*, APAMNH, vol. 37, p. 346.

<sup>4</sup> Les Arabes contemporains ajoutent une précaution complémentaire – ils ne mangent que de la main droite. Les Dogon font de même. (V. D. PAULME, *loc. cit.*, p. 337.) La main gauche est considérée comme impure, et ne doit donc pas être employée pour manger. Au Ghana, « la main gauche est considérée comme impure parce qu'employée par les femmes pour manier les linges menstruels, par hommes et femmes pour se laver les organes sexuels ». (Eva L. E. MEYEROWITZ, *The Akan of Ghana*, p. 108.) Certains Africains évitent dans la mesure du possible de toucher leurs femmes de la main droite. Par contre, les Maori, quand ils sont en guerre, ne mangent que de la main gauche. (E. TREGGAR, *The Maoris of New Zealand*, JAI, vol. 19, p. 111.)



l'espace ou dans le temps, les femmes mangeant à un autre endroit, ou à un autre moment, que les hommes. En même temps qu'elle offre des mesures de remplacement aux dispositions de l'exogamie alimentaire, la séparation conviviale a l'avantage de prémunir les hommes contre le péril représenté par la commensalité avec toutes les femmes.

À mesure, d'ailleurs, que s'affirmera le caractère patriarcal de la société, et que l'épouse devra être entièrement assimilée au groupe du mari, les prescriptions de l'exogamie alimentaire, caractéristiques d'une société primitive, seront graduellement reléguées au magasin des vieilleries, et l'accent sera mis de préférence sur l'impureté des femmes en général, dans le but, clair sans doute aux consciences masculines, de mieux assurer la sujétion du second sexe.



Centres névralgiques dans lesquels se concentre la peur diffuse des primitifs, vivant dans un entourage naturel et humain hostile, les tabous donnent lieu à des extensions de toutes sortes. Ainsi, nous voyons le tabou sur la nourriture s'étendre dans toutes les directions dans lesquelles s'étend la pensée : autour du tabou alimentaire central, nous trouvons le tabou sur la vaisselle, celui sur l'offre de la nourriture, qui ne doit pas être donnée mais doit être déposée sur le sol, le tabou sur le nom des aliments, sur leur odeur, leur fumée, leur ombre, le tabou sur les cuisiniers, sur les foyers, etc.

Auprès de nombreuses peuplades, le tabou investissant l'alimentation d'une femme dans ses périodes sanglantes investit aussi le foyer sur lequel ses repas sont cuits ; parfois même le bois à brûler doit être soustrait à ses regards. On connaît des cas où les deux sexes doivent employer des foyers distincts <sup>1</sup>. Parfois, le tabou sur le feu et le foyer subit une extension ultérieure : la baguette qui sert à ranimer le feu est sujette à son tour à des interdictions. Quand les Wurunjerris campent autour d'un même foyer, chaque homme a sa propre baguette et ne doit pas toucher celles appartenant aux hommes des autres clans, sous peine de voir enfler ses doigts <sup>2</sup>. Cet exemple montre que le tabou du foyer s'est non seulement prolongé, mais aussi « transféré » dans la baguette ; il montre comment l'on peut passer facilement de l'extension au transfert du tabou.

<sup>1</sup> Pour le tabou sur le feu et les foyers, v. J. G. FRAZER, *The Native Races of Africa and Madagascar*, pp. 270 et 274 ; G. LANDTMAN, *loc. cit.*, pp. 237-288. Auprès des Luana de Fidji, il n'est pas permis aux femmes de s'approcher des fourneaux, qui représentent un domaine masculin et sont placés à quelque distance de la hutte servant de cuisine. (Laura THOMPSON, *Men, Animals and Plants in an Island Community*, AA, vol. 51, p. 258.) Les Indiens Pima, qui sont tabous pour avoir tué un Apache, ne doivent même pas regarder un feu qui flambe. (J. G. FRAZER, *Taboo...* pp. 174 et 182.) Cf. BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. III, p. 6.

<sup>2</sup> A. W. HOWITT, *loc. cit.*, pp. 401 *sqq.*



Un autre exemple d'extension du tabou est le tabou des cuisiniers. Il ne s'agit pas seulement de savoir quels aliments on peut manger, il faut encore se préoccuper de savoir par qui ils ont été préparés. Défense est faite aux femmes menstruant d'apprêter, ou même de toucher, ou encore de regarder (autant d'extensions d'un tabou primitif) les repas des autres. Sur la Côte-de-l'Or, les femmes qui, pendant leurs périodes, se risquaient à cuisiner pour leurs maris étaient en danger de mort<sup>1</sup>. À son tour, le tabou sur la femme menstruante s'étend au tabou sur les gens « qui ont des relations sexuelles », comme les jeunes mariés<sup>2</sup>. Les cas ne se comptent pas où la nourriture des personnes qui doivent être soustraites au danger du sang est préparée par des fillettes vierges, par des garçons incirconcis, ou par de très vieilles femmes. L'auteur latin Columelle énonce ainsi les règles de la profession de cuisinier : « Il est convenable que ceux qui s'adonnent à cet emploi soient chastes et continents, il importe surtout que les aliments et les boissons ne soient touchés que par des mains impubères, ou du moins par des personnes qui s'abstiennent tout à fait de l'acte vénérien, et si un homme ou une femme mariée s'occupent des provisions, ils doivent se laver, avant d'y porter les mains, dans une rivière ou dans toute eau courante<sup>3</sup>. »

Non seulement la mentalité primitive multiplie, d'extension en extension, les mesures de précaution qui doivent être prises, mais le danger que l'on imagine inhérent aux aliments fait tache d'huile. À Nauru, dans les îles Gilbert, on considère que les noix des arbres poussant dans un rayon d'une centaine de pieds autour de la hutte d'une femme tabouée sont impropres à la consommation<sup>4</sup>. Chez les Baïla, on croyait que si une femme accouchait dans sa hutte, tout le grain et toutes les drogues qui s'y trouvaient auraient été contaminés et auraient dû être détruits. La femme coupable de ce crime et ses enfants pouvaient être réduits en esclavage par le mari ainsi lésé<sup>5</sup>. Auprès des Bahima, les femmes, pendant leurs jours critiques, ne doivent pas boire du lait, afin de ne pas nuire aux vaches, mais de la bière faite avec certaines plantes. Or, les Bahima n'entreprennent pas la culture de ces plantes, et en laissent le soin à leurs esclaves, les Balero, car ils s'imaginent que le seul fait de les cultiver porterait préjudice à leur bétail<sup>6</sup>.

On prête à la femme menstruante l'étrange qualité de faire fuir les aliments – les Maori croient que, si une femme ayant ses règles allait cueillir des coquillages, les mollusques émigreraient « vers de nouveaux pâturages » ; si elle s'approchait des feux allumés pour attirer certains oiseaux, ceux-ci s'éloigneraient et dénonceraient sa présence en poussant des cris ; si elle s'occupait de la culture des courges, les plantes en mourraient<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. II, p. 380. À Dobu, quand le cuisinier est un homme, c'est l'indication qu'il s'agit de cuisine cérémoniale. (R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, p. 192.)

<sup>2</sup> V. pp. 60-61.

<sup>3</sup> Cité par A. GOTTSCHALK, *loc. cit.*, Vol. I, p. 220.

<sup>4</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. II, p. 381.

<sup>5</sup> J. G. FRAZER, *Native Races of Africa and Madagascar*, p. 195.

<sup>6</sup> J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 535.

<sup>7</sup> H. WEBSTER, *Taboo*, p. 84.

Le mythe de Kunapipi, recueilli par les Berndt dans l'Arnhem Land, montre les deux sœurs Wauwalak, l'une accouchée et l'autre pubère, qui marchent en laissant une piste de gouttes de sang sur leur chemin ; elles voient le gibier se lever et s'enfuir à leur approche ; les ignames qu'elles tentent de faire cuire tombent en cendre dès qu'elles touchent le feu <sup>1</sup>.

Cette incompatibilité entre sang menstruel et alimentation prend une extension pour ainsi dire cosmique. On craint de voir l'infection sanglante se communiquer aux sources mêmes de la nourriture, tarir les rivières, stériliser les champs, éloigner les poissons, faire disparaître le gibier, et tuer le bétail. Les Arunta, par exemple, interdisent aux femmes enceintes ou menstruant de cueillir les *irradiura*, un bulbe qui constitue leur nourriture quotidienne ; une infraction à cette défense mettrait en danger tout l'approvisionnement de ce précieux tubercule <sup>2</sup>. Les Wiimbaio craignent de voir tomber du sang dans les lacs et les rivières, car cela provoquerait des désastres dont la destruction du poisson ne serait pas le moindre <sup>3</sup>. On retrouve un écho de cette crainte dans la malédiction biblique frappant Adam et Caïn. Adam a brisé le tabou alimentaire et la terre ne lui donnera plus que ronces et chardons. Caïn a abreuvé la terre de sang consanguin et celle-ci deviendra stérile. La pollution provenant de la rupture d'un interdit alimentaire et celle provenant du meurtre sont de même nature et produisent les mêmes conséquences.

En plus de toutes ces extensions, qui rendent parfois difficile de remonter au tabou central, au « tabou-souche », les tabous subissent également une évolution du fait que, la raison primitive d'une interdiction étant oubliée, on lui prête des significations secondaires. Sur la crainte primitive du lien créé par la nourriture commune est venue se greffer, par exemple, la crainte que les reliefs des repas soient utilisés dans des buts de sorcellerie : d'où tout un ensemble de précautions prises afin de faire disparaître les restes. Autre évolution du même genre : la crainte que l'âme ne s'échappe de la bouche au moment où l'on ouvre celle-ci pour se nourrir. Et l'on pourrait multiplier ces exemples.

En même temps qu'ils donnent lieu aux extensions et aux évolutions dont nous avons parlé, les tabous subissent aussi une sorte de « rabougrissement » ; trouvant peu pratique, difficile, parfois impossible de les respecter, les primitifs sont constamment à la recherche, plus ou moins consciente, des voies leur permettant de les contourner ou de s'y soustraire. Les injonctions de l'exogamie alimentaire sont, par exemple, respectées jusqu'à la naissance d'un ou de plusieurs enfants, et négligées ensuite. Parfois, elles sont respectées pendant la période des fiançailles, et écartées après le mariage ; ou encore, transférées entièrement sur la belle-famille. On trouve aussi d'autres échappatoires relevant, plus que les précédentes, de l'inconscient et de sa caractéristique « mauvaise foi ». L'observateur qui se propose l'étude de l'ensemble des tabous alimentaires propres à chaque groupe humain se trouve donc en présence de véritables peaux de chagrin, s'allongeant et se rétrécissant dans tous les sens.

<sup>1</sup> B. M. and C. H. BERNDT, *Kunapipi*.

<sup>2</sup> W. B. SPENCER and J. F. GILLEN, *The Arunta*, vol. II, p. 494.

<sup>3</sup> A. W. HOWITT, *loc. cit.*, p. 399.

Lorsque l'organisation sociale fondée sur les liens du sang et sur la dichotomie des sexes aura été remplacée par l'organisation sociale fondée sur la propriété et sur le rang, nous verrons apparaître l'interdiction de la convivialité entre personnes de rang différent. La différenciation alimentaire entre le magicien ou le chef et les autres membres du groupe se fait, au sein de la société primitive, sur le pivot du tabou du sang (comme on le verra plus tard) ; mais dans les sociétés évoluées, la première origine du tabou étant oubliée, le tabou est resté vivace. Il n'est pas d'usage de voir des subordonnés s'asseoir à la même table que leurs supérieurs : les soldats ne mangent pas avec les officiers, ni les domestiques avec leurs maîtres, ni les ouvriers et les employés avec les patrons. Comme on le sait, c'est à table que les distances sociales apparaissent le plus marquées. La grande ténacité du tabou alimentaire est révélée aussi par un autre fait bien connu. On a souvent l'occasion de constater que, lorsque la dévotion faiblit et la pratique religieuse se relâche, les prescriptions ayant trait au jeûne et aux abstentions alimentaires continuent d'être scrupuleusement observées : elles survivent aux autres, et sont, le plus souvent, les dernières manifestations de piété formelle à disparaître. Le tabou alimentaire a la vie dure.

Cette digression sur les précautions imposées par la crainte qu'inspire aux primitifs la communauté de nourriture, sur les extensions, l'évolution et la survivance du tabou alimentaire, semble nous avoir menés bien loin de notre sujet. Elle nous a pourtant paru nécessaire pour situer l'exogamie alimentaire au centre des innombrables coutumes qui, jusqu'ici, en brouillant le tableau, ont escamoté son existence. Nous verrons au cours des prochains chapitres quelles formes organisationnelles l'exogamie alimentaire a mises au jour, et comment elle a fini par enfanter ce phénomène, extraordinaire entre tous, qu'est le totémisme.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Deuxième partie : l'exogamie alimentaire*

---

## Le “grand partage”

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu, au chapitre traitant de l'origine de l'exogamie, des groupes humains établir des alliances par l'échange des femmes. Pour ces hommes, subjectivement conduits par la loi qui proscrit l'inceste, il sera essentiel que les femmes avec lesquelles ils vont s'unir soient des femmes étrangères, afin que leurs écoulements sanglants ne les mettent pas en danger. Mais, dès qu'ils rencontreront les femmes du groupe d'en face, un nouveau danger se présentera, car si celles-ci partageront leur nourriture, elles leur deviendront immédiatement apparentées. Il sera donc nécessaire que les femmes avec lesquelles ils vont nouer des relations sexuelles ne mangent pas avec eux, ni comme eux, afin de leur rester totalement étrangères.

Les voilà donc placés devant un problème majeur, dont la solution aura une influence déterminante sur les aspects futurs de la société. La société chasseresse se modèlera non seulement en fonction de l'exogamie généalogique, mais aussi en fonction de l'exogamie alimentaire. Devant ces chasseurs, paralysés par la crainte de recréer, par le lien de la commensalité, ce lien de consanguinité qui charge le contact sexuel du péril de contagion sanglante, une seule solution se présentera, qui fera appel à toute la réflexion, à tout

l'esprit d'organisation, à toutes les ressources mentales du groupe : la solution du partage des nourritures disponibles, qui seront divisées entre les deux groupes, de sorte que l'alimentation de ceux qui sont destinés à se marier soit rigoureusement différenciée. À ceux qui trouveront invraisemblable qu'une telle mesure d'organisation, sans parallèle dans nos sociétés, ait pu être élaborée et appliquée dans les sociétés primitives, nous répondrons que des observateurs comme Howitt, Fison, et Spencer et Gillen, considéraient les primitifs comme parfaitement capables d'efforts de rationalisation, d'organisation et de volonté ; et que, d'autre part, le caractère radical d'une telle mesure porte bien l'empreinte de la mentalité primitive. D'ailleurs, ce « grand partage » n'est pas une hypothèse de notre cru, mais une réalité dont les sociétés anciennes ou primaires offrent de nombreux témoignages.

Le « grand partage » se dessine sous deux formes, qui probablement se sont souvent juxtaposées, ou, tout au moins, entremêlées et confondues. Une de ces formes serait une division axée sur la division des sexes : une moitié des aliments étant réservée aux hommes, l'autre moitié aux femmes ; ainsi hommes et femmes ne consommeraient pas les mêmes articles alimentaires. L'autre forme du partage serait une division axée sur les deux groupes consanguins en rapports de mariage, un groupe de consanguins, mâles et femelles, s'assignant une moitié de la nourriture disponible, l'autre moitié étant réservée au groupe consanguin qui lui fait face.

Il est évidemment difficile de dire laquelle de ces deux formes de partage a précédé l'autre. Si l'on est tenté de considérer la première forme comme la plus rudimentaire, il faut remarquer que la seconde forme conservait les traditions du groupe consanguin et, soit pour cette raison, soit parce qu'elle représentait une division plus radicale, donc plus sûre, soit parce qu'elle coïncidait avec une division déjà existante, celle des deux groupes consanguins désignés pour le mariage, soit, enfin, pour les raisons que nous découvrirons au cours de ce chapitre, c'est celle dont on trouve les traces les plus généralement répandues.

Pourquoi disons-nous que la division de la nourriture d'après les groupes consanguins constitue une solution plus radicale, donc plus apte à satisfaire l'implacable esprit de suite des primitifs et leur soif de sécurité ? Parce que les primitifs sont pris dans tout un système de relations consanguines : avec une nourriture simplement divisée en « mâle » et « femelle », qu'arrivera-t-il ? Que les femmes des chasseurs mangeront comme les sœurs de ceux-ci, auxquelles ces derniers sont déjà unis par le lien de consanguinité ; qu'eux-mêmes, les chasseurs exogames, dont nous parlons, mangeront comme leurs beaux-frères, auxquels les femmes des chasseurs sont liées par le sang ; et que ces femmes mangeront comme les mères de leurs maris. Si on réalise que le lien de sang commun et le lien de nourriture commune sont considérés comme équivalents, on voit quel réseau d'affinités vient à être tissé par ces rapports alimentaires devenus complémentaires des rapports consanguins. Il faut éviter cela. La solution sera alors de tracer la différenciation alimentaire sur la même base que la différenciation exogame : pour que la nourriture ne vienne pas créer un lien de consanguinité là où la consanguinité originaires n'existe pas, il faut qu'il n'y ait pas de nourriture commune entre les non-consanguins dont les groupes sont en rapports de mariage. En d'autres termes, un homme préférera manger comme sa mère et comme sa sœur, auxquelles il est déjà lié par les liens du

sang indestructibles, impossibles à renier, que comme les frères de sa femme, car cela créerait un nouveau lien entre sa femme et lui, un lien qui va du chasseur aux beaux-frères par la nourriture, et des beaux-frères à la femme par la consanguinité.

La nourriture sera alors différenciée sur la base des deux groupes en rapports de mariage. On aura ainsi – il s'agit bien entendu d'un schéma – d'un côté un groupe d'hommes avec leurs mères, leurs sœurs et leurs frères, et, en général, leurs parents du sang, mangeant la nourriture A ; et, de l'autre côté, les femmes de ces hommes, avec tout leur groupe consanguin féminin et masculin, leurs enfants compris, mangeant la nourriture B. Ces deux groupes ainsi constitués sont les *moïéties*, formations dont l'organisation est beaucoup plus rigoureuse et le contenu beaucoup plus riche qu'il n'était apparu jusqu'ici.



Bien que l'ethnologie ait jusqu'ici exploré fort peu systématiquement le champ des coutumes alimentaires des précivilisés<sup>1</sup>, et bien que les difficultés pratiques auxquelles se heurte l'observance de ces interdits en ait le plus souvent émoussé le relief, des faits saisissants ne manquent pas pour démontrer qu'un partage des articles alimentaires est bel et bien à la base de l'organisation primitive. Si nos prémisses sont exactes, nous devons nous attendre à trouver, en obéissance à la loi d'exogamie alimentaire, des catégories d'aliments divisant la nourriture entre les groupes destinés à se marier. Trouvons-nous ces catégories ? Non seulement nous les trouvons, mais nous avons, du même coup, la réponse à une question restée ouverte jusqu'ici : celle de l'origine et de la nature des classifications primitives.

Car c'est bien des classifications primitives que nous voulons parler, de ces « classifications primitives » dont Durkheim et Mauss ont souligné, dans une étude bien connue, l'importance et la généralité<sup>2</sup>. Nous affirmons que ces classifications des choses de la nature entre les groupes exogames des tribus, que l'on a constatées aussi bien en Australie qu'ailleurs, ne sont pas, comme le pensaient Durkheim et Mauss, des systèmes « ayant un but tout spéculatif »... « une première philosophie de la nature », mais au contraire ont bien la fonction, niée par ces auteurs, de « faciliter l'action » de « régler une conduite<sup>3</sup> » : la fonction de régler la conduite alimentaire des membres de la tribu, et de faciliter la distribution des nourritures, en les partageant entre les deux groupes en rapports de mariage, les *moïéties*. Loin de représenter, comme on l'a voulu jusqu'ici, une vision cosmologique, sinon métaphysique, dans laquelle

<sup>1</sup> A. RICHARDS dans *Hunger and Work In a Savage Tribe*, et Malinowski dans sa préface à cet ouvrage ont insisté sur cette lacune.

<sup>2</sup> E. DURKHEIM et M. MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*, Année sociologique, vol. VI.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, p. 66.

l'esprit primitif se serait complu, elles sont conçues comme de simples listes d'articles attribués, de manière concrète et non symbolique, aux gens de l'une ou de l'autre *moiéty* ; elles ont une fonction pratique, administrative, pourrait-on dire, tout à fait terre à terre, et nullement spéculative, même si par la suite elles ont servi de base à des spéculations métaphysiques effrénées, comme, par exemple, chez les Dogon.

L'obstination à vouloir placer des spéculations abstraites à l'origine des faits sociaux a jusqu'ici empêché de lire ce qui était pourtant écrit en clair dans des textes connus et maintes fois commentés. Howitt, par exemple, dit au sujet des tribus australiennes du Belyando River : « Auprès des Wakelbura et des tribus qui leur sont apparentées, toutes les choses du monde, qu'elles soient animées ou inanimées, sont disposées en deux classes, Mallera et Wuthera, et appartiennent en quelque manière aux membres de l'une ou de l'autre de ces classes... Ainsi, en ce qui concerne l'alimentation, tout le gibier et les autres nourritures sont divisés en deux classes appelées respectivement Mallera et Wuthera, et la division (*primary class*) Mallera mange la nourriture Mallera, alors que la division Wuthera mange la nourriture Wuthera <sup>1</sup>. » On ne pourrait s'exprimer plus clairement. Cependant, Durkheim et Mauss, qui citent ce passage dans leur étude, sont à tel point hantés par l'idée totémique qu'ils croient « à une erreur d'interprétation <sup>2</sup> » et cela, bien qu'ils rattachent au système des Wakelbura les faits cités par Roth, à propos des tribus du Queensland, où « chaque classe matrimoniale a une série d'interdictions alimentaires, de telle sorte que toute la nourriture à la disposition de la tribu est divisée entre ses membres <sup>3</sup> ». Un exemple, plus récent, de la différenciation alimentaire des *moiéties* est le suivant. D'après Fox, à Toroa (îles Salomon), où la tribu est divisée en deux *moiéties* appelées Atawa et Amwea, les indigènes lui ont déclaré que « si un Atawa mangeait des aliments après qu'un Amwea en avait mangé, il serait fiévreux, souffrirait de migraine et probablement en mourrait. Mon informateur, ajoute l'auteur, était un Atawa, mais l'inverse doit être également vrai, car on m'a dit à Rafurafu que, si un Atawa mange des noix de coco, des fruits de l'arbre à pain, des noix d'aréca, du poivre bétel, ou de la pomme mélanésienne, les Amwea ne peuvent en manger, mais seulement de ces aliments. Et aussi que les Atawa ne peuvent en manger si les Amwea en ont mangé les premiers ». Fox dit aussi qu'une certaine « noix de coco pâle » est en rapport avec une des deux *moiéties* en différents lieux. À Maeupa, dans le centre de Bauro et à Kahua, les Atawa et les Amwea plantent leurs noix en de zones séparées <sup>4</sup>.

Lorsque Stewart, informateur de Howitt et Fison, « en essayant en vain de trouver quelque raison pour la distribution alimentaire qu'il avait constatée auprès de la tribu du mont Gambier, et qui lui paraissait très arbitraire, demanda : « À quelle division (*boort*) appartient un taureau ? » la réponse de son interlocuteur fut : « Il mange de l'herbe : il est Boort Werio ! <sup>5</sup> » indiquant

<sup>1</sup> J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 428.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 11.

<sup>3</sup> W. E. ROTH, *Proceedings of the Royal Society of Queensland*, 1897, p. 189, cité par DURKHEIM et MAUSS, *loc. cit.*, p. 13.

<sup>4</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 66.

<sup>5</sup> L. FISON and A. W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 166 sqq.



ainsi que, dans l'esprit des indigènes, pour savoir pourquoi un être est classé sous une division donnée, il faut se demander ce qu'il mange. Ce qui revient à dire que les êtres sont classés d'après ce qu'ils mangent, donc que des partages alimentaires président à leur groupement. Il s'agit, dans le cas du taureau, d'une confusion évidente, puisque les animaux ne sont pas classés dans ces divisions pour manger mais pour être mangés ; mais la réponse dans sa spontanéité n'en est pas moins révélatrice.

D'autre part, quelques-unes des raisons qui justifient notre assertion que les classifications primitives sont des listes alimentaires établies en vue d'un partage, transparaissent déjà de l'œuvre de Durkheim et Mauss. Leur étude met en relief l'esprit dans lequel est pensée cette répartition, et c'est précisément l'esprit qui convient à une répartition alimentaire conçue par des gens profondément imbus des concepts de la consanguinité par la communauté de nourriture et de l'interdépendance des consanguins. Sous l'emprise d'un tel complexe d'idées, il était fatal d'établir un lien de consanguinité, pour ainsi dire, entre les aliments et ceux qui les « possèdent » et s'en nourrissent, et c'est précisément ce lien qui est mis en lumière lorsque Durkheim et Mauss nous disent que « les mêmes sentiments qui sont à la base de l'organisation domestique sociale... ont aussi présidé à cette répartition logique des choses. *Celles-ci s'attirent ou s'opposent de la même manière que les hommes sont liés par la parenté ou opposés par la vendetta*. Elles se confondent comme les membres d'une même famille se confondent dans une pensée commune <sup>1</sup> ». Et encore : « Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parentes des individus du même groupe social, et, par suite, comme parentes les unes des autres. Elles sont de la même chair, de la même famille. » Fison avait également écrit : « ...toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont de son groupe, sont des parties de ce corps dont il est lui-même partie. Elles sont absolument parts de lui-même... <sup>2</sup> » Or, ce sont bien là les définitions qui conviennent aux aliments destinés à nourrir un même groupe de consanguins. Ils sont physiquement de la « même chair », puisqu'ils sont destinés à nourrir la même chair au sens non pas figuré ou symbolique, mais propre, du mot. Et ces aliments réservés au groupe d'en face, au groupe non consanguin avec lequel le mariage, comme la vendetta, est permis, sont, par rapport à ceux du premier groupe, considérés comme opposés de la même manière que les hommes qu'oppose la vendetta ; non seulement, mais ils sont considérés comme soutenant avec ceux du premier groupe des relations d'alliance par le mariage <sup>3</sup>.

La nature de cette parenté entre objets et êtres humains appartenant à la même catégorie devait inévitablement évoquer l'idée totémique. Elkin, par exemple, a remarqué qu'elle est identique au lien qui unit un homme à son totem : il y a une sorte de vie commune parmi eux, et tous semblent partager un même principe <sup>4</sup>. Mais, comme on le verra par la suite, si cette sorte de parenté se manifeste avec un éclat particulier dans le totémisme, elle n'est qu'une manifestation d'une conception générale dont le totémisme est issu. Si

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, p. 69.

<sup>2</sup> L. FISON and A. W. HOWIT, *loc. cit.*, p. 170.

<sup>3</sup> V. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Notes on Totemism in Eastern Australia*, JAI, vol. 59, p. 414.

<sup>4</sup> G. E. ELKIN, *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, pp. 65-90.

Elkin n'est pas dans l'erreur en affirmant l'identité de cette parenté avec le totémisme, un autre auteur n'erre pas non plus en déclarant que l'attitude rituelle de certaines tribus australiennes envers un grand nombre d'espèces animales et végétales est « clairement non totémique <sup>1</sup> ». Radcliffe-Brown s'approche beaucoup de la vérité quand il écrit, au sujet des divisions des Esquimaux, auxquelles se rattachent des catégories d'animaux, que « ceci n'est pas tout à fait du totémisme, mais y est clairement attaché, et illustre, je pense, le processus par lequel le totémisme a surgi <sup>2</sup> ». Jusqu'à quel point l'anthropologue anglais a raison dans cette affirmation qui, pour lui, relève de l'intuition pure, on le verra dans notre chapitre sur le totémisme, où nous nous proposons précisément d'expliquer comment le totémisme a surgi de ces classifications. On comprendra alors pourquoi les objets assumés sous des listes dressées en vue d'un partage alimentaire se sont mués en totems, forme sous laquelle ils se présentent souvent aujourd'hui au sein de ces catégories ; et on comprendra également pourquoi, même quand ils ne sont pas des totems, ils empruntent aux totems un certain « air de famille » qui contribue notablement à semer la confusion.

Un autre fait qui a concouru à brouiller les pistes, c'est que les classifications ne contiennent pas uniquement des aliments. Mais le fait que sous l'égide des *moïéties* soient groupés non seulement des aliments, mais aussi toutes sortes d'objets, et même des phénomènes naturels comme la pluie, les saisons etc., ne doit pas nous dérouter. Nous savons déjà que *l'extension* est un des procédés habituels de la pensée primitive, allant d'association d'idées en association d'idées. Une fois que les aliments sont classés et divisés, il est conforme aux démarches de la mentalité primitive de prolonger la classification de manière à y inclure tout ce qui tombe dans le domaine de l'expérience.

D'ailleurs l'inclusion d'objets et de phénomènes naturels dans les listes d'articles alimentaires trouve une explication très simple dans le cadre de l'alliance entre groupes. Si la loi de l'exogamie est venue souder ensemble, à la suite d'une fraternisation, des groupes jusque-là étrangers et hostiles, il est compréhensible que, dans une atmosphère faite, en même temps, d'antagonisme et de volonté d'entente, se soit amorcé un partage des ressources qui ne pouvait que stabiliser la vie en commun et que ce qui était en principe un partage d'aliments ait été étendu (après une évolution qui sera comprise en lisant nos chapitres sur le totémisme) aux fonctions magiques. Nous savons qu'à l'appartenance des espèces à un groupe s'assortissent les fonctions magiques destinées à leur accroissement. « Partout où l'on voit un clan ou une confrérie religieuse exercer des pouvoirs magico-religieux sur des espèces de choses différentes, écrivent Durkheim et Mauss, il est légitime de se demander s'il n'y a pas là l'indice d'une ancienne classification attribuant à ce groupe social ces différentes espèces d'êtres <sup>3</sup>. »

Puisque des rites semblables à ceux devant assurer la prospérité des espèces animales et végétales sont considérés nécessaires pour garantir la régularité des phénomènes naturels – la chute de la pluie, la formation des nuages, la

<sup>1</sup> W. E. H. STANNER, *The Daly River Tribes*, Oceania, vol. III, pp. 377-405.

<sup>2</sup> *The Sociological Theory of Totemism*, dans *Structure and Function in Primitive Society*, p. 127.

<sup>3</sup> DURKHEIM et MAUSS, *loc. cit.*, p. 23.

marche des astres, etc. – il était logique que les fonctions magiques s'y rapportant fussent distribuées entre les groupes au même titre que les rites d'accroissement des animaux et des plantes, d'après les associations d'idées qui nous sont familières, et avec un souci d'approximative équité. Et qu'ainsi ces choses et ces phénomènes eussent été assumés dans la même catégorie d'objets qui était dévolue aux hommes ayant la charge d'exercer les rites se rapportant à eux. Par exemple, dans la tribu des Karadjeri, les hommes de la *moïéty* Panaka-Paldjeri « possèdent » les rites d'augmentation d'une série d'animaux comestibles et, de plus, ceux concernant la nacre et le temps calme <sup>1</sup>.

Le fait que des choses autres que des aliments se trouvent assumées sous les catégories des « classifications primitives » n'invalide donc aucunement la thèse que ces dernières correspondent à des listes alimentaires définissant le partage, de la nourriture entre les groupes exogames d'après les exigences de la loi d'exogamie alimentaire.



En écrivant en 1890, au sujet de l'Australie (où les sociétés vivant de la chasse et de la cueillette ne sont pas soumises aux influences de l'agriculture et de l'élevage), Howitt était d'avis que « ... ces classifications n'étaient pas la particularité de quelques tribus, mais se retrouvaient auprès de tribus très éloignées les unes des autres, et pouvaient être un fait beaucoup plus général qu'on ne l'avait soupçonné <sup>2</sup> ». Aujourd'hui, les résultats des recherches sur le terrain permettent d'affirmer que Howitt, comme les maîtres français, ne se trompait guère en soulignant l'importance et la diffusion des classifications primitives.

Le professeur Elkin confirmait en 1945 les conclusions de ses prédécesseurs en des termes fort semblables à ceux employés par ces derniers un demi-siècle auparavant : « Dans le district de Port-Mackay, au Queensland, où chaque tribu est divisée en deux *moïéties*, l'impression d'une personne qui connaissait les indigènes était que la division de la nature en *moïéties* était fondamentale, et que l'homme y était assujetti naturellement. Cette personne dit aussi : « Les Noirs semblent avoir « l'idée que ces classes (*moïéties* « et sections) sont une loi universelle de la nature, ainsi ils divisent tout entre « elles. » Il est souvent difficile pour nous de voir le principe d'après lequel se

<sup>1</sup> ELKIN, *Totemism in North Western Australia*, Oceania, vol. III, pp. 257-296.

<sup>2</sup> HOWITT, *Further Notes on the Australian Class Systems*, JAI, vol. 18 ; E. M. CURR, *The Australian Race*, vol. III, p. 27 ; L. FISON, *loc. cit.* ; E. PALMER, *Notes on some Australlan Tribes*, JAI, vol. 13, p. 276 ; BROUGH SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, vol. I, p. 91. (« Ils divisent les choses entre eux. Ils disent que les alligators sont Yungaroo, et que les kangourous sont Wootaroo. Le soleil est Yungaroo, la lune Wootaroo, et ainsi de suite pour les constellations, les arbres, les plantes, etc. »)

fait la division, mais le natif sait d'habitude dire du premier coup à quelle *moïéty* ou autre groupe les kangourous, les bambous, les arbres, les herbes ou les pierres appartiennent, aussi promptement qu'il connaît la *moïéty*, le clan ou la section des contribuables. La division ou classification implique une relation entre les êtres humains et les espèces naturelles et les phénomènes qui sont groupés ensemble <sup>1</sup>. »

En négligeant les exemples classiques australiens, trop souvent cités, nous nous bornerons ici à indiquer quelques résultats des recherches récentes. Nous n'envisagerons que ce que nous appelons le « grand partage », ou le partage entre les divisions duales ou *moïéties*, en renvoyant l'examen du repartage entre groupes mineurs (clans ou sections) à nos chapitres sur le totémisme.

En lisant les chants des indigènes de l'Arnhem Land, recueillis par les Berndt, on relève que les aliments et les objets sont partagés entre les deux *moïéties*, appelées *dua* et *jiritia*. On trouve par exemple un chant à propos d'une abeille *jiritia* (17-97) et un autre au sujet du miel sauvage *dua* (18-97). Nous apprenons ainsi que parmi les aliments et objets appartenant à la *moïéty dua* se trouvent les grandes termitières (21-98), la roussette (33-102), le serpent noir d'eau douce (36-103), un petit poisson d'eau douce à queue jaune (38-104), les coquillages d'eau douce, une herbe (52-107), un oiseau coloré des marécages (54-109), un petit poisson qui ressemble à un python, appelé « le plus jeune » (64-112), un poisson « clou » d'eau douce (69-113), un poisson « chat » (16-128), une espèce d'igname (9-135), l'épervier-pilote (10-135) et l'épervier noir (31-140), les fleurs d'un certain arbre (12-136), etc. Alors que font partie de la *moïéty jiritia* certains oiseaux (22-99, 25-100), le poisson *mangrove*, le crocodile blanc et noir (37-140), le *mandicoot* (403-106), le pigeon matinal (60-111), un poisson d'eau douce et salée appelé *black-jacket fish* (65-112), l'é mou (80-116), une lance en bois qui n'est employée que cérémonialement (83-117) <sup>2</sup>.

Les travaux de Miss Tennant Kelly, d'Elkin, de Lauriston Sharp, de Radcliffe-Brown, de Stanner, d'Ursula McConnell démontrent que le partage des choses de la nature est un aspect général de la société australienne <sup>3</sup>.



<sup>1</sup> *The Australian Aborigines*, p. 184.

<sup>2</sup> *Eunapipi* (le premier chiffre entre parenthèses indique le chant, le second la page). V. aussi *Djanggalwul*, p. 42, et A. P. ELKIN, R. M. et C. H. BERNDT, *Social Organisation of Arnhem Land*, Oceania, vol. 21, pp. 253-301.

<sup>3</sup> Tennant KELLY, *Tribes on Cherburg Settlement, Queensland*, Oceania, vol. V. p. 464 ; ELKIN, *Totemism in N. W. Australia*, Oceania, vol. III, pp. 257-296 ; Lauriston SHARP, *Ritual Life and Economies of the Yir-Yoront*, Oceania, vol. V ; RADCLIFFE-BROWN, *Notes on Totemism in Eastern Australia*, JAI, vol. 59 et *Notes on the Social Organisation of Australian Tribes*, part. II and II, JAI, vol. 53 ; W. E. H. STANNER, *The Daly River Tribes*, Oceania, vol. III, pp. 377-405 ; Ursula MCCONNELL, citée par FRAZER, *Totemica*, p. 231.

Dans le Pacifique, où la population qui vit d'agriculture, d'élevage et de pêche n'est pas nomade, le partage des aliments, généralement calqué, semble-t-il, sur les deux *moïéties* exogames, s'est, comme ces dernières, attaché au sol et a pris l'aspect d'une division locale. Nous lisons, par exemple, qu'« à la Nouvelle-Bretagne et à la Nouvelle-France, les indigènes sont divisés en deux classes, strictement exogames, qui s'appellent, à Duke of York, Pikalaba et Maramara. Toutes les terres, les arbres fruitiers, les terrains de pêche dans les lagunes appartiennent de manière bien définie à l'une des deux classes : un Maramara ne peut installer ses pièges de chasse sur les pierres qui appartiennent aux Pikalaba, et réciproquement. Un tel acte causerait indubitablement un combat... <sup>1</sup> ».

C'est pour cette raison, peut-être, qu'en Nouvelle-Guinée, « des combats surviennent facilement, car dans cette zone (Kanganaman) tout objet est identifié, possédé et jalousement défendu. Chaque chose comestible, depuis le palmier sagou aux feuilles de vigne, porte une marque invisible. Même quelques-uns des oiseaux aquatiques, comme le *cassowary* sont assignés. Les troubles surviennent sur les marges mal définies, les frontières incertaines entre villages. Les mares, avec leur gibier, leur volaille innombrable, leurs poissons et leurs plantes flottantes, sont particulièrement difficiles à distinguer, et donnent lieu à des empiètements <sup>2</sup> ». C'est peut-être pour cette raison, ou pour une raison approchante, qu'un enfant Kwoma doit apprendre qu'il ne peut manger de tout ce qu'il voit, mais qu'il doit respecter certains droits de propriété ; et il apparaît du contexte qu'il ne s'agit pas de propriété mais d'appartenance <sup>3</sup>.

Nous lisons aussi que, toujours en Nouvelle-Guinée anglaise, « un village parfait est divisé longitudinalement par le terrain de danse et la maison cérémoniale ; d'un côté se trouvent les maisons de la *moïéty* paternelle, de l'autre celles de la *moïéty* maternelle, qui sont appelées « gens de la mère » et « gens du soleil », et ont respectivement pour emblèmes la vulve et le soleil ». La *moïéty* maternelle est identifiée aux choses et aux animaux qui se rattachent à la terre, la *moïéty* du soleil à ces objets qui se rattachent au ciel <sup>4</sup>.

Durkheim et Mauss croyaient voir des traces de classification à Mabuiag, dans le détroit de Torrès, ainsi qu'aux îles Murray, Mer Waier et Dawar, décrites par M. Hunt <sup>5</sup>.

À Java, on a relevé un schéma de division en cinq groupes, sous lesquels sont groupés divers aspects de la nature, cinq couleurs, cinq métaux, etc. C'est

<sup>1</sup> G. BROWN, cité par FRAZER, *Totemica*, p. 322.

<sup>2</sup> E. T. GILLIARD, *To the Land of the Head-Hunters*, National Geographical Magazine, octobre 1955, p. 452.

<sup>3</sup> John W. M. WHITING, *Becoming a Kwoma*, p. 41.

<sup>4</sup> G. BATESON, *Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River*, Oceania, vol. II, pp. 256 et 403.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, p. 22. V. aussi B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and their Magic*, vol. I, p. 35, et E. F. WILLIAMS, *Drama of Orokolo*, p. 135.

là, nous dit-on, une complication du groupement de l'univers d'après le système des *moïéties*, que l'auteur mentionne en référence à Amboyna<sup>1</sup>.



Dans les sociétés africaines, vivant d'agriculture et d'élevage, on ne peut s'attendre à retrouver les classifications par *moïéties* que l'on trouve chez les Australiens vivant encore de la cueillette et de la chasse. Mais on y trouve des traces certaines de classifications. Il suffit de penser aux classes d'animaux et de choses établies par les Dogon et à leur croyance que « les huit ancêtres originaux surgirent de huit familles, chacune desquelles commandait à la huitième partie de l'univers. Chaque famille était unie en substance avec cet ensemble, et ainsi tous les animaux et les plantes dans les séries correspondantes lui étaient tabou, alors que chaque individu de la famille était lié à un spécimen de chaque animal et de chaque plante<sup>2</sup>... ». « Nommo, nous dit Germaine Dieterlen, répartit et classa en catégories tous les éléments constitutifs de l'univers qu'il contrôle constamment, puis il régla leurs rapports par des interdits<sup>3</sup>. » Le même auteur étudie en détail la classification des végétaux chez les Dogon, divisés en vingt-deux familles dont chacune porte le nom de la plante qui est à la tête de la liste. M<sup>me</sup> Dieterlen ajoute : « Nous rappelons que ce système n'est pas propre aux seuls végétaux, et que le complexe considérable auquel nous faisons allusion comprend toutes les autres classifications. La question de savoir comment il fut construit et comment il s'est manifesté dans les usages profanes et rituels mérite également de retenir l'attention des chercheurs<sup>4</sup>. »

La même classification se retrouve auprès des Bambara. Car, d'après leur mythe, « Faro... classa... les êtres vivants. À l'est, les animaux sauvages et domestiques dont les têtes de liste furent respectivement le lion et le cheval ; à l'ouest, les oiseaux ; au nord, les poissons ayant à leur tête le *miri*, les sauriens et les batraciens ; au sud, tous les végétaux dont il indiqua le rôle médicinal et purificateur et qui furent divisés en trois catégories. Les hommes furent également classés... Puis il décida des nourritures propres à chacun et, pour protéger les espèces des destructions, il indiqua les interdits alimentaires, animaux et végétaux que chaque catégorie devait respecter<sup>5</sup> ».

<sup>1</sup> A. CAPELL, *compte rendu d'Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*, par J. Ph. DUYVENDAK, Oceania, vol. II, p. 407.

<sup>2</sup> M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *The Dogon, African Worlds*, p. 104.

<sup>3</sup> G. DIETERLEN, *La Classification des végétaux chez les Dogon*, Journal de la Société des Africanistes, t. 22, 1952, p. 118.

<sup>4</sup> *Idem.*, p. 157.

<sup>5</sup> G. DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, p. 29.



Les classifications alimentaires sont probablement à la base des cosmogonies des Bavili du Congo et des Bini<sup>1</sup>, qui ont un caractère classificatoire, et de celles des Shilluk du Haut-Nil, dont il nous est dit : « Les trois régions de la terre, du ciel et du fleuve ont des valeurs et des associations qui rendent la division significative dans la religion et la cosmologie des Shilluk, aussi bien que dans leur économie<sup>2</sup>. »

En nous tournant maintenant vers l'Amérique, nous ne nous attarderons pas à décrire les classifications des Zunis, et celles des Sioux des Omaha, parce que connues depuis longtemps aux lecteurs français grâce au travail de Durkheim et Mauss. Rappelons toutefois que les Winnebago sont partagés en deux divisions qui s'appellent « Ceux d'en haut » et « Ceux d'en bas ». Ces appellations se réfèrent, la première, aux oiseaux qui lui sont rattachés, et la seconde, aux animaux aquatiques et terrestres. Les deux grands groupes humains sont en rapports de mariage. D'après certains informateurs de l'ethnologue Paul Radin, par le passé les Winnebago vivaient dans des villages séparés en deux sections par une ligne diamétrale, chacune des deux divisions occupant une moitié de l'agglomération. Quand les Winnebago sont sur le sentier de la guerre, cette division duale se reflète dans l'emplacement séparé des foyers ; s'ils marchent vers l'ouest, par exemple, les foyers de « Ceux d'en haut » sont placés au sud, et ceux de l'autre division, au nord<sup>3</sup>. Or, nous savons que des foyers séparés indiquent en général, une séparation alimentaire.

Les Loucheux, ou Kutchin, de la nation des Tinné de l'Alaska, sont divisés en trois classes, portant des noms qui se réfèrent à la couleur de leur peau. « Ceux du premier groupe, écrit Hardisty, ont le teint brun et vivent de la viande du renne ; ceux du second groupe ont le teint pâle et vivent de poisson, truites ou saumons ; et ceux du groupe intermédiaire sont d'une couleur intermédiaire, car ils se nourrissent aussi bien de poissons que de rats. » D'après le Père Petitot, ils sont divisés en trois camps qui portent les noms de « Hommes de la droite », « Hommes de la gauche » et « Hommes du milieu ». Les trois groupes sont exogames, mais les « Hommes du milieu » peuvent choisir leurs femmes dans les deux autres camps. Leurs mythes disent que cette division a eu son origine au temps où les animaux étaient des êtres humains, appartenant aux trois divisions : les poissons à la première, les oiseaux à la deuxième et les animaux terrestres à la troisième<sup>4</sup>.

Les Apaches des Montagnes Blanches ont une division en directions orientées d'après les quatre points cardinaux, chaque direction ayant sa couleur qui s'étend à chaque espèce de choses associées avec elle. On nous dit que les directions est et ouest sont masculines, et nord et sud féminines. Les animaux, les oiseaux, les reptiles et les insectes sont chacun séparés en différents groupes et assimilés aux différentes tribus. On dirait qu'ici la division d'après les sexes s'est en quelque sorte combinée avec celle par groupes consanguins<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> V. R. E. DENNETT, *At the Back of the Black Man's Mind*.

<sup>2</sup> G. LIENHARDT, *The Shilluk of the Upper Nile, African Worlds*, p. 145.

<sup>3</sup> P. RADIN, *The Winnebago Tribe*, pp. 185-189.

<sup>4</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 354-359.

<sup>5</sup> Grenville GOODWIN, *White Mountain Apache Religion*, AA, vol. 40, p. 25.



Les Miwok de la Californie du Nord sont partagés en deux groupes, strictement exogames, qu'ils appellent respectivement « terre » et « eau ». « Théoriquement, toute la nature était partagée entre les deux groupes, avec le résultat que l'on trouve divisés ainsi tous les oiseaux et tous les animaux, aussi bien que les phénomènes naturels. Cette division est arbitraire, car plusieurs animaux terrestres sont classés sous la *moiéty* « eau » et vice versa. Les *moiéties* échangent des prestations en cas de deuil et de funérailles, pour la cérémonie d'initiation des filles, etc. <sup>1</sup>. »

Les Ramko'kamekra (Canella) du Brésil ont deux formes de division duale dont la seconde partage antithétiquement tous les objets de la nature entre les deux groupes. Actuellement, les divisions sont dites « des *moiéties* de la saison pluvieuse », et semblent se rapporter aux saisons, mais Lowie écrit que Kurt Nimuendajú, qui a étudié ces peuplades, pensait qu'elles devaient coïncider, à l'origine, avec les divisions exogames, parce que d'autres tribus, qui ont également cette dichotomie de la nature, assignaient une moitié de l'univers à chacune de leurs *moiéties* exogames, comme Nimuendajú lui-même le découvrit en 1912-1913 parmi les Kaingang de la région d'Ivahi dans l'état de Paraná <sup>2</sup>. Si Nimuendajú a raison, il serait possible que d'autres divisions saisonnières soient des transformations d'un premier partage des objets de la nature entre les deux *moiéties* exogames <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Duncan STRONG, *An Analysis of Southwestern Society*, AA, vol. 29, p. 7. V. également, au sujet des Miwok et des Yakuts, KROEBER, *Handbook of Indians of California*, Smith, Bul. 78, pp. 453 et 494.

<sup>2</sup> Curt NIMUENDAJÚ and Robert LOWIE, *The Dual Organisation of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil*, AA, vol. 39, pp. 565-582. Il est intéressant de noter, dans notre contexte, que ces auteurs nous apprennent que les hommes des deux groupes de Ramko'kamekra ont la coutume d'aller chasser ensemble, accompagnés par leurs femmes. La continence règne pendant les expéditions, mais au retour a lieu un échange de femmes.

<sup>3</sup> Une hypothèse pleine d'intérêt, au sujet des divisions saisonnières, jaillit du rapprochement de deux renseignements qui nous sont fournis par des ethnologues français. Germaine Dieterlen écrit que les plantes classifiées chez les Dogon en 22 familles principales sont subdivisées en deux séries de 11, dont l'une composée de tous les éléments impairs, de 1 à 21, et l'autre de tous les éléments pairs, de 2 à 22. Or, « les plantes des familles impaires sont associées aux naissances uniques, elles sont considérées comme mâles en saison de pluie, et femelles en saison sèche. Les plantes des familles paires sont associées aux naissances des jumeaux, des triplets, des enfants nés sans que la mère ait eu ses menstrues depuis la parturition précédente, *kuno*. Elles sont considérées comme mâles en saison sèche et femelles en saison de pluie ». (*La Classification des végétaux chez les Dogon*, p. 121.) En ayant à l'esprit le fait que de telles classifications répondent à des distributions alimentaires, rapprochons cette information de celles de Leenhardt, que nous avons citée quelques pages plus loin, et qui nous apprend qu'après des néo-calédoniens, « dans la période où l'on désire la pluie, tout le monde mange des nourritures humides ». (V. p. 156.) La nourriture humide est, nous le savons, identifiée avec la nourriture femelle. (Métais rappelle la même équation chez les Indiens Iroquois, « La femme figure l'humide... ». Si les nourritures désignées comme mâles ou femelles sont, ce qui nous semble démontré, les nourritures attribuées respectivement aux humains d'un sexe ou de l'autre, et si, en second lieu, pour des raisons de météorologie magique, les nourritures dites femelles sont mangées par les mâles à la saison où l'on désire la pluie, c'est-à-dire en saison sèche, ceci permet d'entrevoir une organisation alimentaire où les vivres réservés aux femmes à une saison seraient dévolus aux hommes à la saison suivante, et vice versa. Guidés par leurs croyances magiques, les peuplades à divisions saisonnières auraient organisé ainsi une rotation plus ou moins



Nous connaissons donc, maintenant, ce qui forme le véritable contenu des *moïéties*. Nous savons désormais que les membres de la *moïéty* « Corbeau », par exemple, s'identifient entre eux non seulement parce qu'ils descendent d'un même ancêtre, mais par quelque chose de plus important et de plus significatif encore à leurs yeux : par le lien de la nourriture commune, constamment renouvelé. Jusqu'ici, on ne connaissait de ce lien que son aspect symbolique, le totem ; aujourd'hui, on voit que le symbole totémique a une base dans la réalité de l'organisation et dans la discipline de la vie quotidienne. Les membres de la *moïéty* « Corbeau » se distinguent des membres de la *moïéty* « Aigle » non seulement parce qu'ils descendent d'un ancêtre différent, mais parce qu'ils s'en différencient profondément, organiquement, en s'alimentant d'espèces interdites à ces derniers. En découvrant le fondement de l'identification entre membres d'une *moïéty*, nous découvrons aussi bien le fondement de l'antagonisme qui les oppose à la *moïéty* d'en face. Et nous expliquons, en même temps, l'identification entre les humains et les aliments « qui leur appartiennent <sup>1</sup> » (qui leur sont en quelque sorte consanguins) et l'identification de ces aliments entre eux.

La coutume immémoriale de ne manger qu'entre consanguins, ou du moins entre membres du même groupe, et de confondre consanguinité et commensalité, a mis au jour – sous l'action contradictoire de la loi d'exogamie qui a obligé les petits groupes jusque-là isolés à s'unir, et de la loi d'exogamie alimentaire, qui les a contraints à se différencier alimentaires – la notion d'*appartenance*, née bien avant que la notion de *propriété* ait commencé à poindre à l'horizon. Le « grand partage » alimentaire qui a jailli de cette action contradictoire a eu la fonction d'établir un *modus vivendi* au, sujet de l'approvisionnement des groupes qui s'alliaient, d'équilibrer l'appropriation des nourritures disponibles, et de maintenir la physionomie distincte de chaque groupe, afin que le système tribal puisse fonctionner d'après la loi d'exogamie. Il a véritablement tracé les fondations de la convivance sociale.



---

équilibrée de leurs ressources, permettant aux deux sexes d'avoir successivement accès aux mêmes nourritures. Établie à partir de ces origines, la division saisonnière se serait ensuite altérée et compliquée dans les formes que nous connaissons.

<sup>1</sup> V. HOWITT, JAI, vol. 18, p. 61 : « Les deux classes principales se divisent entre elles tous les objets de la nature, comme le disent les indigènes : « *Ils leur appartiennent.* » (*They belong to them.*) »

Si les faits classificatoires examinés jusqu'ici témoignent du « grand partage » entre groupes de consanguins, alliés par la relation de mariage, d'autres faits semblent démontrer l'existence de ce que nous avons appelé la seconde forme du « grand partage », la répartition des aliments entre les sexes. D'après cette forme de partage, toute la nourriture à la disposition de la tribu est divisée entre les deux sexes, les individus du sexe mâle se nourrissant d'aliments différents de ceux qui sont assignés aux femmes, indépendamment de toute considération de consanguinité.

Les auteurs qui ont étudié l'Australie font allusion, d'une manière qui malheureusement est loin d'être claire, à l'existence d'une « nourriture mâle » et d'une « nourriture femelle <sup>1</sup> ». Il nous est dit qu'après des tribus de l'Australie centrale, les garçons, après l'initiation, mangeront pour la première fois ce que l'on appelle « viande des hommes » (*man's meat*). Après des Narrinyeri, il est interdit aux novices de manger tout aliment « appartenant aux femmes <sup>2</sup> ». Pour ce qui est de la nourriture animale, cette division s'établit tout naturellement d'après le sexe des animaux. Les jeunes Kurnai, à l'initiation, ne peuvent manger les femelles des animaux et ont, de plus, toute une série d'autres tabous <sup>3</sup>. Avant l'initiation, dans les Nouvelles Galles du Sud, un jeune garçon ne peut manger que la femelle des animaux qu'il capture, mais après l'initiation il pourra manger ce qu'il trouve <sup>4</sup>. Après des tribus de Port-Lincoln, dans l'Australie du Sud, on affirme que « le principe général des lois alimentaires était que les mâles de tout animal étaient mangés par les hommes, les femelles par les femmes et les jeunes animaux par les enfants <sup>5</sup> ». Curr nous dit que cette prohibition des animaux d'après leur sexe était très diffuse en Australie <sup>6</sup>. Il nous dit aussi que certaines jeunes femmes, dans les tribus de Halifax Bay, se voyaient interdire la viande des animaux mâles et les anguilles ; et que souvent, auprès de la tribu Kabi de Mary River et du pays de Bunya Bunya, les femmes mendiaient de la viande auprès des blancs, en affirmant qu'elles étaient obligées de s'abstenir de consommer les animaux du pays <sup>7</sup>.

Une division du même genre se retrouve dans certaines régions de l'Asie. À Manipur, il est défendu aux jeunes filles de manger les mâles des animaux <sup>8</sup>. Chez les Dayaks de Bornéo, la viande de cerf est défendue aux hommes et réservée aux femmes et aux vieillards <sup>9</sup>. À Hawaï, hommes et

<sup>1</sup> Au sujet d'une distinction entre groupes « mâles » et « femelles » au sein de la communauté, v. G. OPPERT, JAI, vol. 12, p. 511. V. aussi l'adage chinois cité par M. Granet, et selon lequel la séparation des sexes constitue le fondement de l'exogamie. (*La Civilisation chinoise*, p. 182, cité par R. CAILLOIS, *Le Sacré de respect*, Revue de l'Histoire des Religions, t. 120, n° 1, 1939, p. 69.

<sup>2</sup> CURR, *The Australian Race*, vol. II, p. 255.

<sup>3</sup> HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, p. 633.

<sup>4</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. 1, p. 41.

<sup>5</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 178, citant C. W. SCHURMANN, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln, Native Tribes of South Australia*, p. 220.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*, vol. III, p. 91.

<sup>7</sup> *Idem*, vol. II, p. 425, et vol. III, p. 159.

<sup>8</sup> HODSON, *The Native Tribes of Manipur*, JAI, vol. III, p. 306.

<sup>9</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 203.

femmes devaient préparer leurs repas sur des foyers séparés<sup>1</sup>. Il n'était pas permis que des personnes des deux sexes mangent la viande d'un même animal. À Malékula, dans les Nouvelles-Hébrides, « il y a deux qualités ou propriétés hostiles : *igah* et *ileo*, la première appartenant spécialement aux femmes, et, par analogie, aux femelles de toutes les espèces, comme par exemple, aux truies ; la seconde appartenant aux hommes et à toutes les choses masculines<sup>2</sup> ». Les villages sont divisés d'après ce principe en une partie occupée par les maisons des femmes et une partie où se trouve le « *amel* » ou maison commune des hommes. Ceux-ci cuisinent sur leurs propres feux et l'insulte la plus cruelle que l'on puisse leur lancer, c'est de leur dire d'aller manger au foyer des femmes. Les ignames sont distinguées en deux espèces, d'après leur forme, et l'espèce « femelle » est parfois défendue aux hommes. Il se pourrait même que les ignames de l'espèce féminine soient plantées par les femmes, les masculines par les hommes. Aucun homme ne mangerait d'une truie : on la considère comme une nourriture appropriée aux femmes et aux enfants. Quand ces peuplades s'adonnent au cannibalisme, les femmes ne peuvent manger que les corps féminins : mais s'il arrive que les hommes entament le cadavre d'une femme, il devient *ileo* et leurs compagnes ne peuvent plus y toucher. Les bananes sont divisées, comme les ignames, en deux espèces, dont l'une est interdite à l'élément féminin.

Les prescriptions que doit observer un magicien dans la région de Séniang, ainsi d'ailleurs que tout homme qui veut être en état de pureté cérémoniale, sont fort significatives. Il ne devra pas cohabiter avec une femme ni même l'approcher, de crainte de « sentir son odeur... ». Il ne devra rien manger dont la forme soit courte et arrondie, car ceci est associé au sexe féminin. Six ou sept variétés d'ignames et de fruits de l'arbre à pain lui sont défendues pour cette raison<sup>3</sup>. S'il désire boire du lait de coco il ne devra pas dépouiller la noix de son écorce, car cela l'arrondirait, mais devra percer un trou à travers l'écorce<sup>4</sup>. Il ne pourra manger que les bananes appelées *nunggut morot*, qui lui seront permises parce qu'elles sont interdites aux femmes. Et, de plus, il ne pourra absorber rien qui soit humide, et devra se garder aussi sec que possible<sup>5</sup>. Un compte rendu plus ancien nous dit qu'à Malékula, « les hommes et les femmes font cuire leurs repas séparément et même à des foyers séparés, et tous les animaux femelles – y compris les poules et les œufs – sont des articles défendus. Le natif mangera toutefois la viande en conserve et le biscuit de l'homme blanc, sans se préoccuper si cela a été préparé par une femme ou constitue de la « viande féminine » ; mais, poursuit l'auteur, je connais le cas d'un indigène dont un camarade était mort au Queensland pour avoir mangé d'une truie qu'on lui avait, donnée pour sa ration<sup>6</sup> ».

<sup>1</sup> Deux foyers témoignant d'une séparation des sexes, parce qu'entourés l'un d'objets masculins et l'autre d'objets d'usage féminins, ont été trouvés par des archéologues soviétiques dans un site préhistorique russe, à Ma-alta. (Renseignement aimablement communiqué par M. A. Leroi-Gourhan, d'après une publication soviétique.)

<sup>2</sup> A. B. DEACON, *Malekula*, p. 23.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 50, 176, 185, 193, 230, 423 et 486.

<sup>4</sup> Les Brahmes s'abstiennent de tous les végétaux dont la racine s'arrondit (oignons, ail, champignons). F. J. HARDY et Ch. RICHEL, *L'alimentation indigène dans les colonies françaises*, p. 298.

<sup>5</sup> DEACON, *loc. cit.*, p. 685.

<sup>6</sup> Lieut. Boyle T. SOMMERVILLE, *Ethnological Notes on the New Hebrides*, JAI, vol. 23, p. 381.

En étudiant la Nouvelle-Bretagne, J. A. Todd mentionne « la division sociale générale entre les choses appartenant aux hommes et celles appartenant aux femmes <sup>1</sup> ». Leenhardt, se référant à la Nouvelle-Calédonie, a une image frappante : « On sait que sur un navire le nombre d'objets usuels sont peints en rouge ou en vert, suivant qu'ils appartiennent à bâbord ou à tribord. De même, en Grande Terre, dans la nature, la demeure, l'organisation sociale, tout est homme ou femme, et c'est là la première classification dont il ne faut jamais se départir.... » et il ajoute : « la pensée canaque est dominée par la catégorie du sexe <sup>2</sup> ».

Les Canaques établissent une équation entre ce qui est sec et l'homme, et ce qui est humide et la femme, d'où « dans le jardin, deux allées et deux végétations ». – « Dans les cultures d'ignames, en effet, on plante d'un côté les plus estimées qui croissent en terrain sec, les ignames hommes. De l'autre versant du sillon, celles qui redoutent moins l'humidité et ce sont les ignames femmes. Les femmes peuvent planter de leur côté leurs cultures spéciales et même les *taros*, mais elles ne doivent pas, durant la formation de l'igname, traverser le sillon et fouler en quelque façon le versant externe. Ainsi apparaît dans le sillon un côté mâle et un côté femelle. Le mâle est sec, la femelle humide <sup>3</sup>. »

L'auteur dit aussi que, pendant la croissance des ignames, les hommes s'abstiendront de s'approcher de leurs femmes et aussi de certaines plantes, qui sont appelées « femmes de l'igname », et qui relèvent du travail des femmes. Le *taro*, en particulier, est une plante féminine. Pendant la période où on désire la sécheresse, on s'abstient également de tous les actes qui ont un rapport avec les femmes, aussi bien dans l'intimité conjugale que dans la préparation de certaines plantes comestibles. Par contre, dans la période où l'on désire la pluie, tout le monde mange des nourritures humides <sup>4</sup>.

Les Jibaros de l'Équateur attribuent à chaque plante un sexe, masculin ou féminin, mais en général féminin, et la distribution du travail entre les hommes et les femmes suit cette classification. Les plantes dites mâles sont cultivées par les hommes et les plantes dites femelles le sont par les femmes <sup>5</sup>.

Comme on le voit, la forme du partage alimentaire influe profondément sur la division du travail. Et c'est en fin de compte l'imbrication du partage alimentaire dans la division du travail qui décidera du sort de la loi alimentaire. Si celle-ci favorise une division du travail qui soit pratique, elle sera maintenue ; si elle l'entrave ou la rend trop compliquée, elle sera liquidée au moyen d'expédients pratiques ou rituels.

<sup>1</sup> *Redress of Wrongs in S. E. New Britain*, Oceania, vol. VI, p. 428.

<sup>2</sup> *Les Gens de la Grande Terre*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, pp. 113, 121, 123 ; v. aussi à ce Sujet P. MÉTAIS, *Mariage et Équilibre social*, pp. 313 et 315.

<sup>5</sup> THURNWALD, *L'économie primitive*, p. 99.



On peut même se demander si, dans certains cas extrêmes et aberrants, la division alimentaire tracée d'après les sexes n'a pas mené à une négation de la division sexuelle du travail, et ceci nous mène à une digression dans le domaine de l'hypothèse. La séparation alimentaire entre les sexes ne serait-elle pas la donnée permettant d'expliquer les communautés amazoniques dont la mythologie et la poésie gardent des témoignages certains ? La ségrégation alimentaire des sexes est sans doute un terrain propice à l'intensification de l'antagonisme entre les sexes, car toutes sortes de contestations peuvent évidemment surgir à propos d'un partage des aliments. Il n'est pas difficile d'imaginer que devant ces difficultés, devant ces tiraillements continus, les deux sexes en soient venus à pourvoir chacun de manière indépendante à sa nourriture, et que cela ait entraîné la formation de groupes de sexe différent occupant chacun son territoire et limitant les contacts au strict minimum exigé par la reproduction de la race. On conçoit que, dans des circonstances semblables, à certains moments de la préhistoire, alors que le groupe matriarcal, ou matriloc, était fort et compact, les femmes se soient retranchées en des groupements purement féminins, où la division du travail aurait été cantonnée à ce seul sexe, où, en d'autres mots, les femmes auraient assumé aussi les fonctions, appartenant d'ordinaire au sexe opposé, de la chasse et de la guerre. Les femmes, armées pour la chasse, auraient pu inspirer le mythe qui les représente comme guerrières, et cette interprétation pourrait être confirmée par la relation bien connue des Amazones avec la déesse Artémis ; ou encore elles auraient pu être réellement contraintes à la guerre, pour défendre contre les incursions des nomades les champs et les jardins qu'elles cultivaient. Ainsi, par une anomalie née d'un concours particulier de circonstances, la chasse, qui, ne l'oublions pas, est toujours à l'origine des lois d'exogamie alimentaire, aurait fini par entraîner une ségrégation totale des femmes, au lieu d'introduire, comme d'habitude, la division du travail entre les sexes.

Nés de la chasse et des mal ajustements provoqués par la suprématie des chasseurs, des groupes féminins auraient trouvé dans l'agriculture, ainsi que dans le maintien du matriarcat sous sa forme la plus rigoureuse, la possibilité de devenir aussi organisés et aussi puissants que nous les décrivent les légendes grecques, qui montrent les Amazones défiant les plus grands héros de l'antiquité. Et l'animosité antimasculine de ces viragos, qui expulsaient, mutilaient, aveuglaient ou tuaient leurs enfants mâles, et dont Eschyle nous dit qu'elles haïssaient les hommes, trouve ainsi une explication. En l'absence de relations économiques et sociales entre les deux sexes, il est naturel que les hommes, réduits à la simple fonction sexuelle, n'aient été considérés par les femmes que comme de simples instruments de plaisir et de reproduction, qu'elles traitaient avec un mélange de luxure et de mépris. Cet ensemble de circonstances nous permettra peut-être de mieux comprendre certaines curieuses coutumes que l'ethnographie a étudiées aussi bien en Afrique qu'en Asie, et où l'on voit les femmes – unies dans une besogne commune qu'elles semblent monopoliser, ou alors qu'en l'absence des hommes elles sont maîtresses



des lieux – attaquer sexuellement et cruellement les hommes qui tombent entre leurs mains.

Dans *La Vie sexuelle des sauvages*, Malinowski nous dit que les légendes des Trobriandais parlent d'un pays merveilleux, peuplé exclusivement de femmes atteintes d'une véritable rage sexuelle. Ce pays s'appelle « Katyalugi » ou « pays de l'accouplement jusqu'à la satiété ». Ces femmes sont tellement dissolues et se livrent à des excès tellement brutaux, qu'elles tuent tout homme que le hasard jette sur leurs rives, et que leurs propres enfants mâles sont rendus impropres à la vie sexuelle avant d'avoir atteint la maturité <sup>1</sup>.

Et voici la contrepartie de cette légende dans la vie actuelle de la même région : « Pendant la saison jardinière à l'époque du désherbage, les femmes travaillent en commun, et tout étranger qui s'aventurerait à travers cette région, courrait un risque considérable, car les femmes le poursuivraient, l'empoigneraient, lui arracheraient la feuille pubienne et le soumettraient à leur fureur orgiaque de la manière la plus ignominieuse <sup>2</sup>. »

Des coutumes semblables, où l'on voit les femmes, réunies pour quelque besogne qui les concerne, et qu'elles semblent monopoliser à l'exclusion de l'élément masculin, s'adonner à des attaques de caractère libidineux contre les hommes qui passent à leur portée, se retrouvent aux Indes, au Kordofan, auprès de nombreux peuples d'Afrique, à La Mecque, et même, à l'état de survivance, en Alsace <sup>3</sup>. Tout se passe comme si, se retrouvant seules et en

<sup>1</sup> B. MALINOWSKI, *La Vie sexuelle des sauvages* (tr. S. JANKELEVITCH), p. 182.

<sup>2</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 54. V. pour plus de détails *La Vie sexuelle des sauvages*, au chap. IX, *Yausa*, p. 263, qui est le nom de la coutume.

<sup>3</sup> Parmi les Oraons, les femmes restées seules au village, parce que les hommes sont partis pour une expédition de chasse, attaquent ceux qui sont restés à la maison, en se servant d'un langage aussi licencieux que possible. (Sarat Chandra Roy, *The Oraons of Chota Nagpur*, p. 232.) De temps en temps, un bizarre phénomène peut être observé parmi les femmes Gond (et Ahir) de Chahattisgarh. Elles agissent comme si elles étaient des hommes, s'emparent de toutes les armes qu'elles peuvent saisir, et marchent de village en village en formation compacte. Dans chaque village, elles tuent une chèvre. La tête de l'animal est portée jusqu'au village suivant, dont les femmes s'unissent à la marche. Pendant ce temps, les femmes portent leurs cheveux dénoués. Elles ont l'idée qu'elles sont en train d'établir le royaume des femmes. (R. RAHMANN, *Shamanistic and related phenomena in Northern and Middle India*, Anthropos, vol. 54, 1959, p. 712, citant R. V. RUSSELL and Lal Bahadur HIRA, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, vol. III, p. 179.) Au Kordofan, quand les femmes sont occupées à cribler le blé, elles ont le droit d'arrêter les passants et de les soumettre à certains rites ; aujourd'hui, on peut se libérer de leurs importunités en leur versant un pourboire. (FRAZER, *The Native Races of Africa and Madagascar*, p. 329.) Chez les A-Zande du Soudan ex-anglo-égyptien, quand on prépare une fête pour l'anniversaire d'un décès, les femmes battent le millet en tournant en rond sur l'aire, et chantent traditionnellement des chants obscènes. Pendant qu'elles chantent ainsi, les hommes se tiennent loin du lieu de travail, de crainte d'être insultés. Les femmes chantent également des chants très obscènes en pilant le millet, l'année d'après. (E. EVANS-PRITCHARD, *Some Collective Expressions of Obscenity in Africa*, JAI, vol. 59, p. 319.) Auprès des peuples de langue Tshi, les femmes de ceux qui sont à la guerre vont parfois en procession en invoquant la protection divine pour leurs maris absents et se livrent à des danses et à des gesticulations, en brandissant sabres et couteaux. Un homme en âge de combattre qui tomberait entre leurs mains serait assailli, couvert d'invectives et chassé de la ville. (E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, vol. II, p. 148.) Lorsque les femmes Baronga s'adonnent à la besogne de nettoyer les puits ou



une sorte de communauté autonome, les femmes, par l'effet de très vieilles traditions, reprenaient les coutumes qui caractérisaient les Amazones. La rage sexuelle qui se manifeste ainsi est un effet de la ségrégation ; et la ségrégation des sexes serait un effet de la ségrégation alimentaire. Ces coutumes suggéreraient donc – toujours sur le plan de la pure hypothèse – l'existence, non pas légendaire mais réelle, de communautés féminines que l'on est tenté d'appeler amazoniques, et que nous supposons avoir eu, comme cause originale, la séparation alimentaire totale entre les sexes.



Comme d'autres zones océaniques, la Nouvelle-Guinée semble également connaître la division alimentaire sur la base du sexe. Les Kiwai racontent l'histoire d'une femme qui se pendit parce que son mari avait distribué aux hommes un poisson qu'elle avait préparé. Après cet incident, disent-ils, un

---

de déterrer les cadavres des fœtus impurs, elles accompagnent ces occupations de langage et de chants obscènes. Tous les tabous sont levés en ces occasions. (H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, vol. II, p. 316. V. aussi GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, p. 111.) « À La Mecque, au moment où les hommes, partis en pèlerinage, campaient à Mina, les femmes, restées seules dans les maisons de la cité désertée, s'habillaient de vêtements masculins et se coiffaient de turbans et, portant des bâtons et des dagues, sortaient par groupes de cinq ou six ou plus, après le coucher du soleil. Ainsi vêtues et armées, et sans leurs voiles, elles patrouillaient les ruelles silencieuses de la ville déserte en chantant une chanson rimée trop obscène pour pouvoir être rapportée. Si, au cours de leurs randonnées, il arrivait qu'elles rencontrassent un homme, elles lui hurlaient leur chanson, et faisaient pleuvoir sur lui les coups de leurs bâtons. Cette pittoresque coutume a été abolie par le roi Husayn. » (E. RUTTER, *The Holy Cities of Arabia*, vol. I, p. 177.) Dans le Sundgau et dans d'autres régions de l'Alsace, nous dit un auteur écrivant vers le milieu du XIX<sup>e</sup>, siècle, le lundi du carnaval, les femmes et les filles avaient seules le droit de se montrer dans les auberges et les cabarets, d'y boire et d'y manger, et elles s'y rendaient par troupes. Malheur à l'homme altéré qui ne savait pas se résigner à son exil d'un jour ! A peine avait-il franchi le seuil, les femmes se jetaient sur lui et lui arrachaient de vive force son chapeau ou sa casquette, qu'il ne pouvait racheter qu'en se retirant et en soldant quelques bouteilles de vin que ces viragos auraient bu sans lui. (A. STOEBER, *Alsatia*, p. 122, cité par C. GÉRARD, *L'Ancienne Alsace à table*. V. aussi KOVALESKY, *La Famille matriarcale au Caucase*, L'Anthropologie, vol. IV, p. 275.) Il est particulièrement intéressant de rappeler un mythe navaho sur la « séparation des sexes ». Dans la version rédigée par M. Schevill Link (*The pollen path*), la ségrégation des sexes – les hommes vivant d'un côté, les femmes de l'autre, sur les deux rives d'un cours d'eau (les enfants mâles nés pendant les premiers mois étant consignés aux hommes) – aurait été voulue par l'élément masculin. À l'origine de la ségrégation, ayant duré des années, se trouve un incident obscur entre le Premier Homme, qui était un grand chasseur, et la Première Femme : celle-ci, après avoir mangé, se serait essuyé les mains sur le vagin. Dans la même version du mythe, on trouve aussi un rapprochement, important pour nous, entre la séparation des sexes et les chants communaux féminins. Après que les hommes se furent retirés sur l'autre rive, nous dit-on, « ... les femmes allèrent de l'avant en chantant leurs vieux chants paysans alors qu'elles plantaient le blé. Elles festoyaient et se racontaient des histoires et passaient gaiement leur temps. Parfois, elles allaient au bord de la rivière et lançaient des railleries aux hommes : « Ne vous manque-t-il point quelque chose ?... » (*Loc. cit.*, p. 19.)

homme ne touchera pas à un plat dont sa femme aura dit : « *Kaikai belong me* », et, à table, il attendra que sa femme le serve en lui disant : « *Kaikai belong you* <sup>1</sup>. »

Des natifs du Sepik et du Fly River, on nous dit que les femmes et les enfants ne peuvent « naturellement » pas avoir leur part des porcs rituellement abattus et mangés par les hommes <sup>2</sup>, mais il n'est pas clair si cette interdiction s'applique aussi à la vie ordinaire.

En général, à la Nouvelle-Guinée, les femmes habitent dans des cases qui leur sont réservées, reliées entre elles par des allées spéciales, et les hommes couchent dans la maison masculine. Les ignames sont réservées à l'élément mâle. Au près des Bouang du Haut-Morobé, observés par Françoise Girard, les femmes font les trous dans les champs où les ignames seront plantées <sup>3</sup>, mais seules des mains masculines pourront y déposer les tubercules, fixer leurs tuteurs et engranger la récolte. D'autres peuplades ne permettent pas aux femmes de s'approcher des cultures et des greniers, les femmes étant considérées comme adverses à cette plante. Pourquoi ? « Parce que la femme a une vulve », répondit-on à l'ethnologue qui enquêtait à ce sujet <sup>4</sup>, réponse qui, malgré sa crudité, ne devient intelligible que dans notre contexte. L'igname, probablement à cause de sa forme allongée, est d'appartenance masculine. Les femmes, par contre, cultivent le *taro*, « plante féminine ».

En assimilant certains articles alimentaires à l'élément féminin ou masculin, la pensée primitive procède sans doute par symbolisations sexuelles, dont celle de l'igname nous donne un exemple. Les peuples les plus différents interdisent aux femmes de se nourrir d'anguilles, ou de serpents, parce que ceux-ci symbolisent le phallus <sup>5</sup>. À Paumotu, par exemple, « les femmes sont attentives à ne pas manger d'anguilles, et les pêcheurs vont jusqu'à les couvrir de feuilles si des femmes sont présentes <sup>6</sup> ». Pour les mêmes raisons de grossière analogie, les œufs et, par extension, la volaille sont parfois prohibés aux femmes.

D'autre part, on voit associer aux femmes, à côté des femelles des animaux, des animaux que l'on suppose avoir leurs règles, comme le lièvre, qui est très souvent interdit aux hommes <sup>7</sup>. Il est évident que la division alimentaire sur la base du sexe, réservant à l'élément féminin des vivres distincts de ceux consommés par l'élément masculin, n'a pu se faire que sur le tracé de la différenciation sexuelle existant dans la nature, ou encore d'après des symbolisations telles que celles que nous avons indiquées, de caractère

<sup>1</sup> LANDTMAN, *loc. cit.*, p. 173.

<sup>2</sup> W. KIENZLE and Stuart CAMPBELL, *Natives of the Fly and Sepik Headwaters*, Oceania, vol. 8, p. 471.

<sup>3</sup> Françoise GIRARD, *Haut Morobé et Bas Sépik*, Exposition du Musée de l'Homme, 1956-1957.

<sup>4</sup> Phyllis KABERRY, *The Abelam Tribe*, Oceania, vol. II, p. 355.

<sup>5</sup> Raymond FIRTH, *Totemism in Polynesia*, Oceania, vol. I, p. 382. Pour le tabou du poisson en général, v. Hugh A. STAYT, *The Bavenda*, p. 47.

<sup>6</sup> BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. II, p. 667.

<sup>7</sup> I. SCHAPERA, *The Khoisan Peoples of South Africa*, p. 239. V. aussi *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 222, et BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. II, pp. 611 *sqq.*

sexuel et relevant de l'inconscient. Ces symbolisations, même en dehors du partage d'après le sexe, ont pu coexister avec le partage alimentaire entre groupes consanguins, en venant ajouter aux tabous imposés par ce dernier quelques tabous supplémentaires réservés aux femmes.



Quand on trouve l'évitance alimentaire entre frères et sœurs, comme on le constate dans le Pacifique, nous sommes fondés à y voir une indication de partage d'après le sexe, puisqu'il n'y a pas de communion alimentaire entre consanguins. À Ontong Java, après la puberté, frère et sœur ne peuvent manger sous le même toit. La sœur peut cuisiner la nourriture de son frère, mais non pas la lui donner de ses mains ; quelqu'un doit agir en intermédiaire, ou bien elle la laissera sur le plancher pour qu'il la ramasse<sup>1</sup>. À Tanga, l'évitance entre frère et sœur est la plus rigoureuse de toutes les évitances<sup>2</sup>. Dans tout le Pacifique Sud, l'évitance alimentaire ne sépare pas seulement les maris de leurs femmes, mais les frères des sœurs, et les fils de leurs mères. On assiste à une véritable ségrégation des sexes, chacun vivant à part, le cercle de famille n'étant pas remplacé par le cercle plus large des consanguins<sup>3</sup>.

Il serait donc loisible d'attribuer cet état de choses au partage des aliments sur la base du sexe, si d'autres aspects organisationnels ne témoignaient (comme on le comprendra mieux par la suite) de la présence de l'autre partage, le partage conçu sur la base de la consanguinité. Il faut donc croire que, dans les cas où l'on trouve des traces de division alimentaire conçue sur la base sexuelle, on assiste à une superposition et à une confusion des deux formes de partage. Il est possible que la division sur la base du sexe soit une forme archaïque, adoptée en un premier temps par certaines sociétés ; mais il est fort possible aussi que la « peur de la sœur<sup>4</sup> » en particulier, et de la femme en général, ait amené à surajouter, par amour de la sécurité, une division supplémentaire sur la base du sexe à la division déjà existante entre groupes consanguins, qui auraient été en voie de « liquidation » totémique. Ceci est d'ailleurs très vraisemblable. Étant donné le caractère foncièrement antipratique et antiéconomique de ces divisions, il nous faut concevoir la société primitive dans un état d'instabilité relative et les primitifs toujours à la recherche, consciemment ou inconsciemment, de solutions plus viables. D'autre part, l'adoption de nouvelles formes d'organisation n'entraîne pas nécessairement l'abandon des anciens tabous, dont on sait la ténacité, qui survivent sous

<sup>1</sup> Ian HOGBIN, *The Social Organisation of Ontong Java*, Oceania, vol. I, p. 416.

<sup>2</sup> F. L. S. BELL, *The Avoidance Situation in Tanga*, Oceania, vol. VI, pp. 175-198. V. aussi du même auteur, *Report on Field-Work in Tanga*, Oceania, vol. IV, pp. 290-309, et pour la Nouvelle-Calédonie, MÉTAIS, *loc. cit.*, p. 198.

<sup>3</sup> V. W. ELLIS, cité par CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. I, pp. 213 *sqq.*

<sup>4</sup> V. p. 64.

les réglementations plus récentes et auxquels on retourne, occasionnellement, ou dans les périodes rituelles ou de crise.

L'extrême complexité de notre argument vient de raisons diverses : d'abord, du fait que l'exogamie alimentaire a donné le jour à des lois différentes qui s'entremêlent, se confondent et se contredisent ; secondement, de ce que les lois alimentaires nous sont parvenues, telles des peaux de chagrin, en même temps élargies par des extensions inspirées par les peurs morbides des primitifs, et usées, oblitérées par le temps et par leur impraticabilité foncière. Enfin, nous trouvons des traces de l'action de ces lois à tous les stades : pré-totémique, totémique et même post-totémique ; car même auprès de peuples qui ont eu le totémisme et qui l'ont perdu, comme les Arabes préislamiques, ou qui l'ont en voie de disparition, comme certaines tribus pastorales d'Afrique, on trouve la séparation conviviale des sexes.

Il est certain, comme on le verra mieux par la suite, qu'à un certain moment de l'évolution sociale l'esprit primitif s'est préoccupé de distinguer les espèces animales et végétales permises à chaque groupe en rapports de mariage, ou encore de diviser les vivres entre les sexes d'après une distinction sexuelle ou symbolique. À un moment successif, qui correspond à une autre étape de l'évolution sociale et économique, la nourriture consommée pourra être la même, soit du point de vue des espèces que du point de vue du sexe, mais il n'y aura pas de commensalité : on mangera séparément. C'est là la dernière forme de séparation alimentaire à laquelle recourent les peuples qui ont, par le passé, connu la loi d'exogamie alimentaire sous des formes plus rigoureuses, lesquelles ont été peu à peu liquidées par le totémisme, ou se sont atténuées sous l'emprise du temps et de circonstances diverses. Dans tout l'Orient, hommes et femmes mangent encore séparément, bien que toute conception précise de la loi primitive se soit perdue. Les coutumes nées des tabous primitifs maintenant oubliés ont survécu, parce qu'elles ont été étayées par les forces économiques et sociales surgies au cours de l'évolution patriarcale.

Au cours de cette discussion sur le « grand partage » nous avons indiqué un nombre de faits aptes à prouver que la répartition des aliments entre les groupes consanguins est bien une réalité de la vie primitive. Par contre, de la répartition des aliments entre les deux sexes nous n'avons trouvé que des traces impossibles à confondre, mais difficiles à suivre, et nous ramenant parfois vers des horizons mythiques. Nous verrons sous peu que la communauté alimentaire entre consanguins est un aspect si général et si enraciné de la vie primitive qu'elle a indubitablement précédé les lois de l'exogamie.



Tenter de postuler l'antériorité d'une loi sur l'autre est, dans ce cas, faire ce que les Anglais appellent du « travail de devinettes ». Mais on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que partout, on presque partout, où la séparation alimentaire des sexes a existé, elle s'est enchevêtrée avec la séparation alimen-

taire entre consanguins, s'est confondue avec elle, et a fini par être remplacée par cette dernière. Pourquoi ? Mais parce que la division alimentaire d'après le principe du sexe, qui éloigne non seulement le mari de la femme, mais aussi le fils de la mère et le frère de la sœur, conduit pratiquement à la ségrégation des sexes, à leur aliénation psychologique, à l'impossibilité d'établir une vie commune basée sur la division du travail, et finit par porter atteinte à la régularité même de la vie conjugale. Elle est donc préjudiciable, en même temps qu'à la convivance sociale, à la reproduction de l'espèce, alors que la division par groupes consanguins, tout en séparant du point de vue alimentaire les époux, unit autour d'un même foyer frères et sœurs, mères et fils, et crée ainsi un terrain favorable à la liquidation, sous quelque forme que ce soit, de l'exogamie alimentaire. Elle est, par conséquent, plus propice à l'établissement de rapports conjugaux suivis et de ce degré de vie familiale que connaît l'existence sauvage.

Il était donc naturel et inévitable que cette forme de séparation alimentaire qui permet l'établissement de relations économiques et sociales entre les deux sexes et aboutit à leur intégration, ait triomphé de l'autre forme, préjudiciable à la vie sociale et conduisant à l'aliénation des sexes, et qu'elle l'ait partout remplacée, du moins dans les sociétés qui ont survécu. Placée sur le terrain favorable de la division alimentaire entre consanguins, ces sociétés sauront bientôt déboucher sur la voie libératrice du totémisme, qui leur permettra de s'évader hors du carcan de la loi d'exogamie alimentaire, dans sa forme primitive du « grand partage ».



Si dans l'une ou l'autre de ses formes, le « grand partage » a joué un aussi grand rôle que nous le croyons dans l'organisation et dans l'idéologie, ne devrait-on pas s'attendre à en trouver des traces dans les mythes et dans la vie cérémoniale, qui sont des expressions directes de la pensée primitive ?

L'étude des survivances du « grand partage » dans la vie mythique et cérémoniale des sociétés primitives dépasse évidemment le cadre de cet ouvrage. Nous nous limiterons à considérer ici, à titre d'exemple et très rapidement, quelques fragments du rituel de l'Arnhem Land. Dans cette zone très arriérée de l'Australie, le mythe est véritablement le scénario du rite. Grâce aux observations attentives de Ronald et Caroline Berndt, nous possédons à ce sujet une documentation exceptionnellement riche.

Ces cérémonies, qui assument une grande importance dans la vie tribale, évoquent des événements mythiques dans lesquels les espèces naturelles occupent une très grande place. Si ces cérémonies ont des aspects totémiques, elles ne sont pas des rituels ayant pour but principal la multiplication des espèces.

Examinons, par exemple, le cérémonial, minutieusement décrit par R. Berndt, qui évoque l'épopée de l'ancêtre mythique Djanggawul et de ses deux sœurs, qui erraient en créant le pays et en le peuplant d'humains<sup>1</sup>. Le rituel appartient à l'une des deux *moïéties*, dite *dua*, et, dans la longue série de « chants » qui sont transposés dans l'action dramatique, on voit les deux sœurs faire passer, l'un après l'autre, dans l'ombre de leur abri, ou encore dans le tapis conique sacré, dit *ngaimara*, un certain nombre d'articles alimentaires, en les déclarant tabous. Au mythe de création se mêlent donc indubitablement des idées de choix et de partage d'aliments.

Dans les « chants » 49-50, par exemple, les deux sœurs déclarent successivement tabou « un petit poisson jaune à queue... un autre poisson, un poisson « clou »... un poisson à moustaches, un grand poisson « clou », une *goanna* d'eau... » Un poisson est pris et rejeté : « Ce poisson n'est pas pour nous ! En voici un autre... » (Chant 50, p. 126.) Les animaux choisis, sont déclarés « tabous aux autres qu'à nous ». Au chant 69 (p. 150), un *goanna* des mangliers est rendu « tabou à tous, excepté à nous ». Au cours de leurs vagabondages, les deux sœurs qui, ne l'oublions pas, sont *dua*, rencontrent des espèces attribuées à l'autre *moïéty*, appelée *jiritia* : une abeille à miel (p. 36-42), une baleine (p. 175), un manglier (p. 34) sont *jiritia*, et l'on parle de « la grande roussette *dua* » (p. 43).

Il y a même une division de l'eau entre les deux *moïéties*. On mentionne la baie *dua*, dans laquelle s'est égarée la baleine *jiritia* (p. 175), et l'eau de la *moïéty jiritia* (p. 34). Berndt écrit, dans son commentaire sur le mythe de Djanggawul : « Il est dit que les eaux de source, qui étaient en territoire *dua*, sont allées du côté *jiritia* en ne laissant aux Djanggawul d'autre alternative que de s'en, aller... Cette eau *jiritia* avait voyagé des côtes sud de la Blue Mud Bay jusqu'à Duwalaba dans l'Arnhem Land, et là elle était entrée sous terre, jusqu'à ce qu'à Ngurninana elle jaillit de terre dans le camp des Djanggawul. Lorsqu'elle rejoignit les Djanggawul, l'eau *jiritia* leur dit : «Faites-moi plus de place. « Les êtres mythiques *jiritia* (*the Jiritia Dreaming ; that is Lanjung*) m'ont dit de « venir à vous. » Mais les Djanggawul répliquèrent : « Nous ne ferons que mettre « ici nos rêves (c'est-à-dire nos mythes) pour le côté *dua*, et puis nous partirons. » (p. 44 note.) Même les nuages sont partagés entre les *moïéties* : « Tous ces nuages « de la *moïéty dua* sont jaunes et noirs, en contraste avec ceux d'un jaune vif de la « *moïéty jiritia* qui viennent ensuite... » (p. 135). »

Dans le rituel Djanggawul, où les danses totémiques sont nombreuses, les animaux, oiseaux, reptiles et les choses végétales « sont totémiques, écrit Berndt, dans la mesure où ils se rattachent, directement ou indirectement, au thème dominant<sup>2</sup> ». Au cours des cérémonies, qui durent pendant des semaines, et, parfois, des mois, reviennent souvent les invocations aux *bugali* sacrés, qui se réfèrent presque tous aux lieux et aux espèces totémiques. Or, le mot *bugali* signifie en même temps « invocations rituelles » et « aliments de la

<sup>1</sup> R. M. BERNDT, *Dianggawul*, London, 1952.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 14.



brousse » : les aliments non cultivés, articles caractéristiques de la nourriture indigène <sup>1</sup>.

Dans le rituel d'initiation de Kunapipi, toujours en Arnhem Land (Yirkalla), on trouve également l'appel des nombreux animaux, reptiles, oiseaux, végétaux, qui furent vus par les Wauwalak (deux personnages mythiques féminins fort semblables aux sœurs de Djanggawul, et appartenant également à la *moitié dua*), qui furent pris ou cueillis par elles comme nourriture, ou encore s'enfuirent au loin de crainte du sang menstruel et lochial qu'elles répandaient sur leur chemin. Les chants du Kunapipi mentionnent aussi très souvent des aliments et des objets appartenant à l'une ou à l'autre des deux *moitiés* <sup>2</sup>.

Les appels d'aliments et leur énumération semblent d'ailleurs être un élément caractéristique non seulement des cérémonies australiennes <sup>3</sup> mais aussi de certaines célébrations dans d'autres zones océaniques <sup>4</sup>.

Dans le même ordre d'idées, il faut se demander si les tabous alimentaires en série qui sont imposés aux adolescents lors de l'initiation, comme par exemple, chez les Kakadu d'Australie <sup>5</sup> ou chez les Andamanais <sup>6</sup>, et qui sont levés par autant de cérémonies que l'on compte d'aliments défendus, n'ont pas une raison d'être plus profonde que celle que nous leur avons attribuée en traitant de l'exogamie alimentaire <sup>7</sup>. On peut se demander si, tout en constituant certainement des mesures de précaution destinées à prémunir les jeunes gens contre le danger représenté par la communauté alimentaire avec les femmes, ils ne sont pas aussi, en même temps, des commémorations de dispositions dramatiques, prises dans le passé (toujours dans le même but d'éviter le danger féminin), tombées maintenant en désuétude, mais qu'il est bon de rappeler, dans un but que l'on considère souvent comme éducatif à certains moments de la vie tribale. On peut se demander si ces cérémonies ne seraient pas des évocations du « grand partage », plus ou moins altérées par le temps et par l'incompréhension actuelle de la loi d'exogamie alimentaire.

Il est hors de doute, en effet, que les cérémonies des peuples primitifs n'ont pas seulement le but d'éliminer des dangers, d'assurer la réussite de quelque entreprise, ou encore de promouvoir la fertilité de la nature, mais sont très souvent des cérémonies commémoratives de quelque événement réel, imaginé, ou d'une réalité transfigurée du passé tribal. En Australie, « les rites et les mythes sont indiqués par des termes (Aldjira pour les Aranda, Djugur pour les Aluridja, Dugari pour les Karadjeri, Lalan pour les Ungarinyin)... qui se réfèrent tous à un passé lointain, aux temps où les héros culturels et les ancêtres ont introduit la culture tribale et institué les rites et les lois <sup>8</sup> ».

<sup>1</sup> *Id.*, pp. 19 et 309.

<sup>2</sup> R. M. and C. H. BERNDT, *Kunapipi*. V. p. 144.

<sup>3</sup> V. R. PIDDINGTON, *Karadjeri Initiation*, Oceania, vol. III, pp. 46-87, et B. SPENCER, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 97.

<sup>4</sup> V. J. A. TODD, *Redress of Wrongs in S. W. New Britain*, Oceania, vol. VI, pp. 401-440.

<sup>5</sup> B. SPENCER, *loc. cit.*, pp. 123 *sqq.*

<sup>6</sup> V. pp. 121-122.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> A. P. ELKIN, *The Secret Life of the Australian Aborigines*, Oceania, vol. III, p. 128.



Le caractère historique des cérémonies ne fait aucun doute pour Elkin, et ressort de la nature même des rites et de toute l'attitude mentale des noirs australiens, ainsi que de leurs déclarations explicites. On peut donc supposer que la catégorie d'aliments défendus aux adolescents à l'initiation corresponde à la catégorie des aliments originairement défendus par le « grand partage » aux personnes de leur *moiéty*, et soit ainsi une sorte de commémoration de cette division, et en même temps un rappel des traditions de la tribu, un hommage rendu à des coutumes en passe d'être oubliées, et une précaution visant à prémunir le jeune homme au seuil de sa vie sexuelle contre les dangers inhérents à la communauté alimentaire avec les femmes.

Pour séduisante toutefois que soit cette hypothèse, elle reste une simple hypothèse tant qu'on ne pourra signaler d'exemples de la coïncidence des deux catégories de tabous, tant qu'on ne pourra pas démontrer, en d'autres mots, que les tabous que les garçons se voient imposés à l'initiation diffèrent entre eux, selon la *moiéty* à laquelle les novices appartiennent. Il est vrai que Spencer nous dit que les cérémonies totémiques que l'on exécute pour en instruire les initiés sont parfois celles du groupe ou de la section particulière à chacun d'eux <sup>1</sup>.

La difficulté de cette recherche provient du fait que les idées et les rites totémiques ont recouvert, en tout ou en partie, le tracé originel qui était purement alimentaire, en proposant des justifications nouvelles, totémiques, des idées, des actes et des rites qui étaient antérieurement en relation avec le « grand partage ».



Un rapport certain existe entre les cérémonies étudiées par les Berndt et certaines cavernes ornées de peintures qui se trouvent dans les mêmes zones de l'Australie. Ce rapport est évoqué par N. W. G. Macintosh, qui a exploré la caverne de Tandanjal, en Arnhem Land, dans laquelle sont peintes les mêmes roussettes, et dans les mêmes attitudes, qui font l'objet d'une cérémonie totémique des hommes *dua* et *jiritja* des tribus Renbaranga et Djimba, à Mainoru, lieu se trouvant à cent quatre milles au nord-est de l'emplacement de la grotte <sup>2</sup>.

Ces grottes sont généralement liées à des mythes de création, à l'histoire de personnages ancestraux auxquels les indigènes attribuent la création du pays, des humains qui le peuplèrent, et des diverses espèces naturelles. Un auteur australien, A. Capell, décrit les cavernes de la zone de Drysdale, toujours dans la même région de Kimberley. La figure centrale des peintures

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, p. 176.

<sup>2</sup> *Archaeology of Tandanjal Cave, Southwest Arnhem Land, Oceania*, vol. 21, p. 178.

qu'elles contiennent est généralement la figuration dite *wondjina*, représentant un être humain, masculin ou féminin, sans bouche (ce qui est une indication du tabou alimentaire qu'il est peut-être censé imposer). Cette figure est entourée de représentations d'espèces naturelles, dont quelques-unes au moins sont des totems de la horde, accompagnées souvent d'images conventionnelles de la pluie, du vent, de la foudre et de l'éclair, du soleil et de la lune <sup>1</sup>.

Les tribus auxquelles ces grottes appartiennent (Ungarinyin, Worara etc.) partagent les objets de la nature non seulement entre leurs *moïéties*, mais aussi entre les *tambun* dans lesquels les *moïéties* sont divisées. Les *tambun* (ou *horde-countries*) sont des clans totémiques attachés à une région du pays. Or, chacune de ces *hordes* a sa galerie souterraine où sont représentés ses totems. « J'ai fréquemment observé – dit Elkin, qui a fait une étude attentive de ces cavernes – que, surtout dans la tribu Worara, quand on interroge les informateurs indigènes sur la *moïéty* et le *tambun* des espèces naturelles, ils semblent penser aux galeries de leurs *hordes*, et nommer les espèces et les objets qui y sont dépeints. » Leur pensée paraît évoquer la disposition des galeries souterraines pour se remémorer la place de chaque article alimentaire dans l'organisation sociale <sup>2</sup>.

Les grottes contiennent donc des catégories d'objets naturels classés d'après les divisions sociales de la tribu. Elles sont un témoignage dans le roc de ces « classifications primitives » dans lesquelles nous croyons voir une manifestation du « grand partage » ; non seulement, mais les peintures semblent être considérées par les indigènes comme un aide-mémoire illustré leur permettant de se rappeler la place de chaque aliment dans les catégories attribuées aux divers groupes humains.

Le caractère « commémoratif » de ces sanctuaires primitifs est souligné par les autres auteurs qui ont étudié les cavernes. Capell mentionne, à propos de la grotte d'Odemiri dans la zone de Munumburu, qu'il lui a été dit par les indigènes que les peintures étaient l'œuvre de Wolaro (personnage mythique, créateur du ciel, de la terre et de tout ce qui s'y trouve), « comme un mémorial afin que les hommes se souviennent de lui et de son œuvre <sup>3</sup> ». Au sujet de la grotte de Tandanjal, Macintosh écrit : « Certaines de ces peintures... doivent être considérées comme une reconnaissance et une commémoration du « Temps du Rêve » de la création, et comme un lien établi entre les hommes et les espèces vivant dans le temps présent et le héros mythique, les hommes et les espèces du temps passé <sup>4</sup>. »

Si donc les peintures dans les grottes ont le but de commémorer un événement, du passé, si, en même temps, comme nous le dit Elkin, elles servent à rappeler la distribution des articles alimentaires entre les groupes exogames de la tribu, si l'absence de la bouche, caractéristique des images *wondjina*,

<sup>1</sup> A. CAPELL, *Mythology in Northern Kimberley, North West Australia*, Oceania, vol. IX, p. 386.

<sup>2</sup> A. P. ELKIN, *Totemism in North Western Australia*, Oceania, vol. III, p. 465.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, p. 388.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, p. 194.

indique l'imposition du tabou alimentaire<sup>1</sup>, et si, enfin, ces grottes sont en relation avec des rituels d'Arnhem Land qui, comme nous l'avons vu, semblent inspirés par des souvenirs de répartition alimentaire, il nous semble tout à fait légitime de postuler des rapports entre la signification de ces grottes ornées et le « grand partage » qui est l'objet de la présente étude.

On nous dira sans doute que les objets naturels sont représentés dans les grottes en tant que totems, et il est en effet certain que les hommes auxquels appartiennent les grottes effectuent sur les peintures des pratiques rituelles d'accroissement des espèces qui ont un caractère totémique<sup>2</sup>. Nous ne pouvons affirmer ici que les totems ne sont que les avatars des articles alimentaires classés dans le partage sans anticiper inopportunément sur ce qui va suivre. Ce n'est qu'en lisant notre chapitre sur le totémisme, que l'on pourra comprendre que partout où le totémisme existe, les « classifications primitives » ont été par lui dépouillées de leur tâche directe d'ordonner le « grand partage » entre les *moiéties*, et qu'elles ne survivent plus qu'en tant que structures sous-jacentes de l'organisation sociale et en tant qu'aspect de la vie cérémoniale, à l'état de souvenir à demi enfoui dans l'inconscient collectif de la tribu.

Mais, ceci dit, il est des éléments nous permettant de supposer que, si certains objets peints dans les galeries sont des totems, ils ne le sont peut-être pas tous. Le révérend Love, cité par Elkin, écrit : « Un homme m'a déclaré que tout ce qui se mange se trouve reproduit dans quelque caverne... Ceci est manifestement une exagération, car il existe plusieurs articles alimentaires que je n'ai vus reproduits dans aucune caverne peinte... mais il n'y a pas de doute que les Worrora pensent que tous les objets alimentaires sont représentés quelque part<sup>3</sup>. »

Nous connaissons bien la tendance des ethnologues à parler toujours de totémisme et à voir le totem partout où l'on trouve des interdits alimentaires. Ici, de plus, c'est un missionnaire qui parle. Il est pourtant clair, d'après ces paroles, que les indigènes, du moins les Worara, se représentent les illustrations des grottes comme un répertoire, non pas des totems, mais de tous les articles alimentaires. Dans le complexe mythique, cérémonial, historique que nous avons vu être propre aux grottes de l'Australie nord-occidentale, un tel répertoire ne trouve sa signification que dans le sens que nous avons indiqué.

À la lumière de ce qui précède, il est particulièrement intéressant de nous référer à une importante découverte récente, faite non pas en Australie mais en France. Il s'agit des conclusions auxquelles est arrivé M. André Leroi-Gourhan, après avoir relevé plus de deux mille figurations prises à soixante-deux grottes ornées, se trouvant en territoire français. L'étude statistique de ces figures a démontré qu'elles ne sont pas dispersées au hasard sur les parois, mais que, dans 98% des cas, elles sont distribuées selon un ordre, toujours le même, dans les diverses chambres des grottes. Les animaux sont également

<sup>1</sup> V. plus loin p. 242.

<sup>2</sup> V. ELKIN, *loc. cit.*, p. 465.

<sup>3</sup> J. R. B. LOVE, *Rock Paintings of the Worrora and their Mythological Interpretation*, Journal of the Royal Society of Western Australia, p. 4, cité par ELKIN, *loc. cit.*, p. 459.

groupés de manière constante, en général appariés, le bison et le cheval toujours associés, par exemple. Enfin, ces animaux et groupes d'animaux sont constamment accompagnés, et toujours selon un ordre déterminé, de symboles masculins ou féminins, comme pour indiquer leur appartenance à l'un ou à l'autre sexe. Il se révèle ainsi que les cavernes préhistoriques ont été décorées d'après un plan cohérent, invariable, formant des sortes de sanctuaires d'une seule époque, où les espèces animales ont leur place prédéterminée, toujours dans le même ordre et sur les mêmes panneaux, au point que les chercheurs de l'équipe de M. Leroi-Gourhan pouvaient prévoir leur emplacement et le signaler à leurs guides avant même d'avoir visité les cavernes. Pareillement, le vestibule, les pièces centrales, les chapelles terminales des grottes sont, toujours selon le même plan cohérent, dédiés aux symboles de signification mâle ou femelle.

D'après Leroi-Gourhan, les soixante-deux grottes étudiées révéleraient « une religion fondée sur la répartition du monde animal et humain en deux groupes complémentaires et antagonistes, mâles et femelles <sup>1</sup> ».

S'il était loisible d'introduire, pour les grottes françaises, le caractère de « commémoration », qui est bien attesté en ce qui concerne les grottes australiennes, il deviendrait difficile de ne pas apercevoir, dans ces hauts-lieux de la préhistoire européenne, des sortes de « mémoriaux » destinés à enregistrer et à rappeler à l'avenir quelque pacte de division du gibier, soit entre les deux sexes, soit entre les groupes consanguins, pactes dont il est encore impossible de déterminer la nature, mais qui ne devraient pas être éloignés de notre conception du « grand partage ».

---

<sup>1</sup> Conférence faite au Musée Guimet le 18 janvier 1959. V. également A. LEROI-GOURHAN, *Répartition et Groupement des animaux dans l'art pariétal paléolithique*, Bull. de la Soc. Préhist. franç., vol. 55, 1958, pp. 515-528, et *Le Symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique*, pp. 384-398.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Deuxième partie : l'exogamie alimentaire*

---

## La nourriture des consanguins

[Retour à la table des matières](#)

Le « grand partage », qui, on le verra plus tard, aboutit au totémisme, est certainement la manifestation la plus importante, du point de vue organisationnel, de la loi d'exogamie alimentaire. Mais il n'en est pas la seule. L'étude des sociétés primitives montre que d'autres manifestations, également dictées par la loi d'exogamie alimentaire, peuvent coexister avec le « grand partage », ou se substituer à celui-ci.

S'il n'est pas toujours possible d'appliquer la mesure extrême du « grand partage » – c'est-à-dire de distinguer et de séparer les espèces qui seront consommées par les deux groupes en relations de mariage – ou si, comme on le comprendra mieux par la suite, le partage est déjà en voie de liquidation totémique, il est toujours possible de se distinguer alimentaires de l'autre groupe par des dispositions moins radicales, mais toujours efficaces, soit en ne mangeant pas ensemble, soit en s'arrangeant pour que les aliments que l'on consomme, s'ils sont les mêmes, proviennent de sources différentes. C'est notamment ce qui arrive lorsque, à la variété des menus procurés par la chasse et la cueillette, a succédé l'uniformité d'une nourriture provenant de l'agriculture primitive et de l'élevage. Le « grand partage » perd son sens quand il

s'agit de distribuer entre deux groupes non plus de nombreuses espèces de gibier, mais un ordinaire composé de lait caillé et de bouillie de mil.

Nous trouverons ainsi, en dehors du « grand partage », des coutumes où l'on voit les consanguins manger ostensiblement ensemble et se différencier, tout aussi ostensiblement, des non-consanguins. Car il faut rappeler que la communion alimentaire des consanguins, dans les sociétés exogames, a une inévitable contrepartie : l'exclusion alimentaire – l'*évitance* alimentaire – des non-consanguins, et, en particulier, des membres de ces groupes avec lesquels on a établi des relations de mariage. Dans la pratique des sociétés primitives actuelles, où le mariage est généralement une affaire individuelle, cette évitance alimentaire des non-consanguins, tout en restant conçue et pratiquée comme une évitance de groupes, se concentre sur la belle-famille, et surtout sur les beaux-parents. Elle se conserve à leur égard (avec une ténacité qui vient du rôle organisationnel qu'elle a eu à jouer), même lorsque l'évitance alimentaire entre époux est abandonnée sous l'emprise de la convenance pratique ou simplement symbolisée dans un totem différent.

La communion alimentaire des consanguins et l'évitance alimentaire des alliés par le mariage se trouvent généralement comme une indication de l'exogamie alimentaire, soit que le « grand partage » soit toujours en fonction, bien qu'en voie de liquidation totémique, comme en Australie, soit que le totémisme et le passage à des formes économiques autres que la chasse l'aient définitivement mis au rancart, comme en Afrique.



Qu'il nous soit permis ici de faire une brève digression, afin de préciser notre point de vue sur les évitances.

Comme les autres tabous, les « évitances » ont le but d'*éviter* la formation d'un lien d'interdépendance organique avec des personnes porteuses de danger sanglant. Lorsque deux groupes tissent des liens de consanguinité par la fraternisation, les dangers auxquels les exposent les rapports d'interdépendance se voient redoublés : quand on fraternise, les mères et les sœurs des uns deviennent aussi les mères et les sœurs des autres, chacun se trouve nanti d'une double série de parentes féminines, et les liens conducteurs de danger sanglant se multiplient et contrastent avec l'exigence exogame : fuir les femmes consanguines, et s'unir à des femmes non apparentées. Devant cette contradiction, la mentalité primitive n'a qu'un recours : annuler, par l'artifice de l'évitance, une parenté artificiellement instituée. C'est à cette origine que remonte, d'après nous, tout le dispositif des évitances, et, en particulier, le

tabou de la belle-mère<sup>1</sup>. L'évitance est, en quelque sorte, la contrepartie de la fraternisation : elle ignore, refuse et repousse, parmi les liens établis par celle-ci, ceux que l'on considère comme nuisibles. Les guerriers et les chasseurs ont besoin de la fraternisation pour s'assurer une base pratique de sécurité, et ils s'imaginent pouvoir neutraliser, par l'expédient des évitances, les conséquences funestes qui seraient parmi les effets de la fraternisation.

L'évitance alimentaire n'est, évidemment, qu'un aspect de l'évitance générale ; mais elle en est l'aspect le plus évident, l'aspect qui, dans la vie de tous les jours, oblige à des observances continuellement répétées et impose le plus de contrainte et le plus d'embarras. Ce sont les coutumes d'évitance alimentaire qui consolident et perpétuent la notion d'évitance, car les personnes dont on craint de partager la nourriture s'entourent nécessairement d'une aura de danger ; et quand les autres formes de l'évitance tombent en désuétude, les tabous alimentaires persistent et donnent lieu à une « étiquette », basée sur le « respect », qui leur fournira une raison d'être.

L'évitance alimentaire n'est donc pas l'origine des évitances, mais elle est la base pratique sur laquelle la coutume générale, si incommode et absurde aux yeux de ceux-là mêmes qui la pratiquent, parvient à se maintenir.

En Australie, où la société a conservé tant d'aspects caractéristiques de la société chasseresse, l'évitance alimentaire des beaux-parents est générale. Frazer nous dit qu'avec la seule exception, peut-être, des cas où la belle-mère sert de sage-femme, la coutume qu'hommes et femmes refusent de toucher à la nourriture préparée par les beaux-parents est universelle<sup>2</sup> ». Nous avons d'innombrables exemples de cette évitance alimentaire, qui est, en quelque sorte, entrée dans le langage : pour dire qu'un aliment est interdit, on dit qu'il est *mura* pour quelqu'un, *mura* étant le terme qui désigne les beaux-parents<sup>3</sup>. En étudiant les coutumes qui président à la distribution du gibier, Howitt relève des cas où le chasseur donne tout son gibier à sa propre famille sans se préoccuper de nourrir sa femme, aux besoins de laquelle doivent pourvoir ses consanguins<sup>4</sup>. « J'ai démontré, écrit-il en concluant sa revue de ces coutumes, que dans certaines tribus, l'épouse d'un homme était nourrie par ses propres consanguins<sup>5</sup>. »

En contradiction avec la loi première, qui enjoint de manger comme ses consanguins et de se différencier alimentaires du groupe dans lequel on a pris femme, surgit l'obligation faite aux chasseurs d'offrir du gibier à leurs beaux-parents. Cette obligation dérive probablement des conditions dans lesquelles le groupe tribal s'est primitivement constitué. Si un groupe matrilocal a été déserté par ses propres mâles, allés prendre femme, d'après la loi d'exo-

<sup>1</sup> En Australie, un homme n'observe pas la règle de l'évitance uniquement à l'égard de sa vraie belle-mère, mais envers toutes les femmes qui auraient pu l'être. (N. W. THOMAS, *Natives of Australia*, p. 183.)

Crawley en déduit avec raison que « l'évitance entre gendre et belle-mère doit être en relation causale avec l'évitance entre un homme et sa propre femme ».

<sup>2</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. 1, p. 54.

<sup>3</sup> HOWITT, *loc. cit.*, p. 804.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, pp. 756-770. V. aussi E. PALMER, *loc. cit.*, p. 285.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, p. 777.



gamie, dans un groupe étranger, et a accueilli en son sein les hommes de cet autre groupe, il ne pouvait être ravitaillé en gibier que par ceux-là précisément avec lesquels l'évitance alimentaire s'imposait. D'où une situation empreinte d'une contradiction aiguë<sup>1</sup>, et dont la mentalité primitive ne se sort que grâce à ses expédients habituels.

Chez les Kurnai, par exemple, la plus belle et la plus grosse part du butin d'un chasseur doit aller au beau-père : elle a un nom spécial, *neborak*. On nous dit qu'un homme qui a plusieurs filles bien mariées se trouve pourvu pour la vie. C'est le beau-père qui distribue dans le camp la viande de *wombat*, la meilleure, chassée par son gendre. Mais le gendre ne donne jamais directement le gibier qu'il est tenu d'offrir à la belle-famille : il l'envoie toujours par sa femme. Celle-ci, par un surcroît de précaution ne le donne pas en mains propres, mais le pose à terre<sup>2</sup>. La même règle prévaut chez les Manéro et les Mukjaraint, qui sont soumis à la même obligation<sup>3</sup>. Chez les Wurunjerrri, la belle-mère ne peut consommer la venaison offerte par son gendre que si elle prend la précaution de se barbouiller la figure au charbon, surtout autour de la bouche<sup>4</sup>. Il est clair que ce qui est offert aux beaux-parents est donné en faisant violence à un tabou existant, et en le surmontant.

La contradiction entre l'évitance alimentaire de la belle-famille et l'obligation de l'approvisionner en gibier s'exprime parfois dans une réglementation à sens unique. Les Arunta, les Unmatjéra et les Kaitish, qui sont tenus d'approvisionner la classe des beaux-parents avant de se nourrir eux-mêmes, se voient

<sup>1</sup> Une telle situation se retrouve souvent auprès des sociétés matrilocales. Schapera, en citant Vedder, nous dit des Kung et d'autres peuplades avoisinantes, que, pendant la période de résidence matrilocale temporaire, le mari est tenu de chasser pour ses beaux-parents et de les approvisionner en gibier. S'il néglige ce devoir, sa femme peut lui être retirée. Ceci donne lieu à une relation économique spéciale entre un homme et les parents de sa femme, basée-sur son mariage. D'autre part, auprès de presque tous les Bushmen, nous dit l'auteur, « le mariage crée une forme spéciale d'étiquette entre un homme et ses beaux-parents, et en certains cas, entre une femme et les parents de son mari ». Il s'agit de l'évitance. Les beaux-parents ne peuvent pénétrer dans la hutte des jeunes mariés, et le mari ne peut entrer dans celle de ses beaux-parents. Il doit déposer au seuil de la hutte de son beau-père le gibier qu'il a tué, pour lui. (I. SCHAPERA, *The Khoisan Peoples of South Africa*, pp. 109-110.) La situation auprès des Apaches Jicarilla d'Amérique, qui sont matrilocaux, nous est décrite en termes semblables. « Lorsqu'un homme a tué un cerf à la chasse, le gibier est apporté par sa femme dans la demeure de sa belle-mère, où a toujours lieu la cuisson. Toutefois, la belle-mère ne peut donner de la nourriture, à son gendre : elle ne peut le servir directement. Elle ne doit pas le voir. De sorte qu'elle cuisine la viande et appelle ensuite sa fille pour lui dire : « Emporte ceci chez ton « mari. » C'est le camp de la belle-mère qui sert de cuisine. » On affirme ainsi le droit des beaux-parents au gibier chassé par leur gendre, droit qui entre en contradiction avec l'évitance, renforcée peut-être par l'ambiguïté d'une telle situation. L'évitance alimentaire des Jicarilla est tenace. « Vous ne pouvez boire à la même coupe ou au même récipient employé par les beaux-parents, et vous ne pouvez pas manger à leur même assiette. S'ils ont mâché un bout de pain ou mangé dans une assiette vous ne pourrez plus les toucher.. » D'autre part, « Il faut partager la nourriture avec ceux-là dont on se cache... ». (M. E. OPLER, *Rule and Practice in the Behaviour between Jicarilla Apaches and Affinal Relatives*, AA, vol. 49, pp. 454-456.) Pour les devoirs du mari dans le mariage matrilocal, v. BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. 1, pp. 268-310.

<sup>2</sup> HOWITT, *loc. cit.*, pp. 280, 756-760.

<sup>3</sup> HOWITT, *loc. cit.*, pp. 760, 764.

<sup>4</sup> HOWITT, *loc. cit.*, p. 257.

défendre strictement de manger un animal que les beaux-parents, propres ou tribaux, auraient tué, ou même seulement vu, « car cela les rendrait malades, et les ferait grandement souffrir ». De plus, les hommes doivent veiller à ce que les personnes du groupe consanguin de leurs femmes ne soient pas assez proches d'eux pour voir ce qu'ils mangent, car alors leur nourriture serait abîmée par la « projection de leur odeur <sup>1</sup> ». Il est clair qu'on symbolise, et en même temps on rationalise, par la crainte de « l'odeur », la crainte inexplicitée mais persistante de la communion alimentaire avec le groupe des beaux-parents.

Les doubles droits sur la nourriture qu'ont, d'un côté les consanguins, en vertu de la communion alimentaire, et d'autre part les alliés, en vertu de l'obligation faite au gendre (propre ou tribal) de les approvisionner, s'exprime dans ce propos de Spencer et Gillen : « Dans la pratique, un homme n'ira jamais à la chasse avec ses *Irundera* (hommes de la classe des beaux-parents) ou avec ses *Umba* (fils de ses sœurs) parce qu'ils s'approprieraient tout ce qu'il viendrait à chasser quand il est avec eux, de sorte qu'il s'en tient le plus loin possible <sup>2</sup>. »

La conséquence de l'obligation faite aux chasseurs d'approvisionner le groupe d'alliés, est la coutume que les chasseurs ne mangent pas eux-mêmes du gibier qu'ils ont chassé, ou bien n'en mangent que les parties les moins appréciées. Or, cette coutume est en vigueur encore aujourd'hui. Charles Mountford constata, au cours de ses voyages d'exploration en Australie centrale, que les chasseurs ne faisaient valoir aucun droit à la proie qu'ils rapportaient au camp, n'avaient rien à dire sur la manière dont on la partageait, et ne s'occupaient jamais de sa préparation ni de sa cuisson <sup>3</sup>.

Dans les tribus du Victoria, « quand un chasseur apporte son gibier au camp, il n'élève aucune réclamation à son sujet et doit se tenir coi et voir les meilleures parts distribuées à d'autres, tout en se contentant lui-même du rebut. Si un de ses frères est présent, il sera traité de la même façon, et il aidera le chasseur à manger les plus mauvaises parties qu'on leur jettera, comme les parties antérieures et les membres des kangourous, des opossums et des plus petits quadrupèdes, ou bien l'épine dorsale des oiseaux. Cette coutume s'appelle *Yuurka-bas-whar*, qui signifie « échange ». Les femmes partagent aussi la nourriture qu'elles cueillent, et qui est surtout végétale <sup>4</sup> ».

Ce vieil exemple mérite qu'on s'y arrête. Il démontre, en premier lieu, que quand le chasseur mange une partie, fût-ce la plus mauvaise, de l'animal qu'il a chassé, il le fait en surmontant un tabou existant, puisque les morceaux de viande lui sont jetés <sup>5</sup>. Le fait que le frère du chasseur partage sa minable portion indique, en second lieu, que cette exclusion s'applique à tout le groupe consanguin dont le chasseur fait partie. Et, troisièmement, le nom d'« échange » qui s'applique à la coutume montre bien qu'il s'agit d'une distribution

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN, *The Arunia*, vol. II, p. 490.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Brown Men and Red Sand*, p. 132.

<sup>4</sup> Dawson, Cité Par HOWITT, *loc. cit.*, p. 765.

<sup>5</sup> « L'acte de jeter de la nourriture à une autre personne n'est pas un acte discourtois. » (HOWITT, *loc. cit.*, p. 777.)

systématisée sur une base de réciprocité entre deux groupes. C'est probablement à cause d'un « échange » de ce genre que, dans d'autres tribus, « le chasseur lui-même prend seulement les viscères et le sang. Puis il attend jusqu'à ce qu'il reçoive une part donnée par quelques autres chasseurs qui lui sont apparentés <sup>1</sup> ».

La coutume que les chasseurs ne mangent pas leur proie n'est pas particulière à l'Australie, mais se retrouve dans d'autres parties du monde, notamment en Afrique, et surgit, vraisemblablement, de la contradiction entre l'obligation d'approvisionner en gibier la belle-famille et l'évitance alimentaire envers elle. Sa fonction sociale est claire. Les chasseurs, qui ont entre leurs mains la force des armes et le pouvoir productif, sont placés dans l'impossibilité de disposer de la nourriture qu'ils ont acquise, et qui garde ainsi le caractère collectif nécessaire à la survie du groupe. Liés par les réglementations tribales, ils ne peuvent acquérir une prépondérance qui mettrait rapidement en danger l'équilibre et la cohésion du groupe auquel ils appartiennent, et la nourriture est équitablement distribuée entre les diverses catégories auxquelles elle est nécessaire.



Tournons maintenant notre attention vers le Pacifique. On y trouve la même étroite relation entre la communion alimentaire des consanguins et l'évitance des alliés par le mariage. En voici un exemple recueilli par Margaret Mead dans les îles de l'Amirauté : « Il... (le frère)... se rend chez sa sœur après une pêche fructueuse et lui laisse, pour qu'elle la fasse cuire, une part choisie de son poisson. Ainsi sa sœur le voit quand il est d'excellente humeur, et elle a souvent le premier choix de sa pêche. Quand il mange dans la maison de sa sœur, sa sœur mange avec lui, en un repas familial intime, alors que son mari est assis à part, ou encore quitte la maison, car les beaux-frères ne peuvent manger l'un en présence de l'autre <sup>2</sup>. »

La même évitance des beaux-frères se retrouve à Tanga. F. L. S. Bell raconte l'histoire d'un groupe d'hommes qui s'était perdu en mer sur un canot. La soif commençait à se faire cruellement sentir, mais c'est seulement en dernière extrémité, après des heures d'exhortations et en maudissant sa propre faiblesse, que l'un d'eux se décida à boire à la même noix de coco à laquelle avait déjà bu son beau-frère <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. H. MATHEWS, *Notes on some Native Tribes of Australia*, Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales, vol. 40, p. 104.

<sup>2</sup> *Kinship in the Admiralty Islands*, Papers of AMNH, vol. 34, Part. II, p. 286.

<sup>3</sup> *The Avoidance Situation in Tanga*, Oceania, vol. VI, p. 181.

À Dobu, en Nouvelle-Guinée, les fiancés doivent s'abstenir de manger et de boire devant leurs futurs beaux-parents, et les frères et sœurs du jeune homme et de la jeune fille doivent observer la même évitance <sup>1</sup>.

Ian Hogbin rappelle qu'en Nouvelle-Guinée les cousins croisés et les personnes alliées par le mariage devaient cacher leur bouche les uns devant les autres « par respect » lorsqu'ils mangeaient, et qu'ils prenaient soin de s'en aller vers des côtés opposés, mais que cette coutume est, depuis quelques années, tombée en désuétude <sup>2</sup>.

À la Nouvelle-Angleterre, jusqu'à ce que la dot soit versée, les jeunes mariés doivent tous deux éviter de manger en présence de leurs alliés par le mariage. Ce tabou s'étend aussi aux parents éloignés et souvent, même si les parents proches ont déjà commencé la série d'échanges exigés par l'usage, il sera respecté par un homme arrivant dans un village où vit quelque « père » éloigné de sa femme. On dit que, par le passé, les personnes qui ignoraient cette règle pouvaient être passées par l'épée <sup>3</sup>. Il s'agissait évidemment d'un rachat sanglant ayant le but de contrecarrer le danger sanglant causé par la violation du tabou alimentaire.

Une stricte évitance alimentaire envers la belle-mère est observée dans la région du détroit de Buka. La belle-mère ne doit jamais être vue par son gendre quand elle mange ; si elle avait à se nourrir en sa présence, elle s'en irait aussi loin que possible, baisserait sur son visage son capuchon en feuilles de pandanus et mangerait derrière cet écran. Le tabou ne prend fin que quand la belle-mère est très vieille, et à la suite d'un rite de communion alimentaire (la consommation du *pudding* cérémonial). À Petats, par contre, il ne se termine qu'avec la mort de la vieille femme : le gendre soulève le couvercle du cercueil, la regarde en face, et jette dans la bière une monnaie en coquillage. On dit qu'il n'est pas très peiné par cette disparition. L'évitance alimentaire est observée également par les deux belles-familles l'une envers l'autre : il leur est défendu de se toucher, de manger, et même de mâcher de la noix d'*aréca* ensemble. Mais ces restrictions tombent à la naissance du premier enfant : les deux belles-mères préparent de la nourriture, les deux beaux-pères préparent du *pudding* cérémonial, puis les quatre beaux-parents mangent ensemble, chaque couple consommant ce que l'autre a préparé <sup>4</sup>. Ainsi le tabou est levé.

Dans la même région, les alliés de sexe différent, qui sont désignés par le terme de wagon, ne peuvent manger les uns en présence des autres. La sœur de l'épouse ne peut préparer les repas de son beau-frère, dont elle est la seconde femme potentielle. À Kurtatchi, Beatrice Blackwood recueillit le fait suivant : à la suite de son divorce, une femme d'un autre village vint, avec ses trois enfants, s'établir auprès de sa sœur et de son beau-frère. Ce dernier l'aurait épousée, n'était sa déférence envers les opinions des missionnaires, qui décourageaient la polygamie. Toutefois, les deux familles partagèrent la même hutte. À l'occasion d'un déplacement de la maîtresse de maison, la cohabitation continua, mais la belle-sœur s'en alla chez ses consanguins pren-

<sup>1</sup> R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, pp. 25 et 103.

<sup>2</sup> *Transformation Scene*, p. 49.

<sup>3</sup> J. A. TODD, *Research Work in S. W. New Britain*, Oceania, vol. V, p. 98.

<sup>4</sup> B. BLACKWOOD, *Both Sides of Buka Passage*, p. 74.

dre ses repas, « en renversant ainsi – observe l'auteur – les tabous observés parmi nous <sup>1</sup> ».

L'évitance des alliés par le mariage est une caractéristique de la société mélanésienne. Dans les îles Banks, son aspect alimentaire se présente sous une forme curieusement modifiée. Le beau-père n'a qu'à dire d'un aliment : « Ceci est ma tête », pour qu'il ne puisse plus être consommé par la femme de son fils <sup>2</sup>. Rivers note aussi qu'associée à ces évitances se trouve une coutume d'entr'aide entre certains apparentés par le mariage. La même remarque est faite par R. F. Fortune <sup>3</sup>.

À Malekula, « un homme ou une femme mangeant en présence d'un beau-parent doivent détourner la tête, car il est indécent pour ces derniers de voir la bouche de leur beau-fils ou de leur belle-fille pendant qu'ils mangent. Pour offrir de la nourriture à un beau-parent, il faut s'adresser à eux d'une manière particulièrement courtoise. Le beau-fils ou la belle-fille diront *gulès* (regardez) au lieu de *gua* (mangez) comme on dit communément ». L'homme évite aussi de toucher tous les objets qui appartiennent à son beau-père. Le même égard s'observe envers les frères de la femme et les sœurs du mari, qui sont appelés « hommes sacrés » et « filles sacrées ». La conduite spéciale à observer envers la belle-famille est indiquée par le terme *ikara*, qui signifie tabou. Un homme qui se rend au village de sa femme ne doit pas entrer dans la maison commune des hommes. Une igname ou un autre article alimentaire sur lequel un beau-parent aurait posé la tête ne peut être mangé par un beau-fils ou une belle-fille. Dans le nord-ouest de l'île, si un homme et son gendre partageaient le même *pudding*, le plus âgé devait toujours se servir le premier <sup>4</sup>.

Dans la péninsule de la Gazelle, en Nouvelle-Angleterre, beaux-fils et beaux-parents peuvent s'offrir du bétel, mais ne peuvent manger ensemble ni se voir réciproquement manger. Un homme ne peut entrer dans la maison des parents de sa femme, et il en est de même pour la femme, après son mariage, envers la famille de son mari <sup>5</sup>.

Décrivant le *vévéni*, ou habitude d'échange, alimentaire au cours des repas quotidiens des habitants de Maïlu (au large de la côte de la Nouvelle-Guinée), Malinowski dit que, quand la nourriture est insuffisante, un homme n'est obligé de nourrir que ses frères et sœurs ; lorsqu'elle est en quantité suffisante, cette obligation s'étend aux demi-frères et demi-sœurs ; et lorsqu'elle est abondante, il est tenu d'en donner aux oncles et aux cousins paternels et maternels. Le même auteur a remarqué qu'au cours d'une fête parmi les Trobriandais « les hommes formaient des groupes séparés d'apparentés qui mangeaient en tournant le dos aux autres <sup>6</sup> ».

<sup>1</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>2</sup> N. H. W. RIVERS, *The History of Melanesian Society*, vol. I, p. 42.

<sup>3</sup> *Sorcerers of Dobu*, p. 103.

<sup>4</sup> DEACON, *loc. cit.*, pp. 85, 86, 89, 109.

<sup>5</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 124.

<sup>6</sup> Exemples cités par A. RICHARDS dans *Hunger and Work in a Savage Tribe*, pp. 66 et 72.

Les Arapesh de la Nouvelle-Guinée ont, comme les Kwoma, l'habitude de ne pas manger des produits de leur propre labeur et du gibier qu'ils ont eux-mêmes abattu, et cette coutume doit probablement être rapprochée de celle qui, en Australie comme ailleurs, interdit au chasseur de consommer son butin. Margaret Mead a recueilli auprès d'eux, comme seule réponse à ses questions sur l'inceste, une série d'aphorismes :

*Ta propre mère,  
Ta propre sœur,  
Tes propres porcs,  
Tes propres ignames que tu as amassées  
Tu ne mangeras point.  
Les mères des autres,  
Les sœurs des autres,  
Les porcs des autres,  
Les ignames que d'autres ont amassées  
Tu pourras manger <sup>1</sup> ...*

Hermétiques dans tout autre contexte que celui que nous proposons, ces versets des Arapesh montrent bien que la règle interdisant de manger les fruits de leur propre travail est leur manière d'appliquer et d'interpréter la loi d'exogamie alimentaire. D'ailleurs, en d'autres occasions, les mêmes Arapesh ont dit explicitement à leur interlocutrice que les infractions aux tabous sur la nourriture correspondent à des infractions à la loi de l'inceste <sup>2</sup>.

Auprès des Mishmée d'Assam, jusqu'à ce qu'ils soient parents de grands enfants, hommes et femmes ne peuvent manger de la viande en présence les uns des autres ; et un homme, excepté en des occasions solennelles, ne peut manger de la viande dans la maison de son beau-père. « Cette coutume particulière, nous dit un voyageur, empêche un homme qui a plusieurs femmes (et ils en ont toujours autant qu'ils peuvent en entretenir) de manger de la viande dans d'autres maisons du village que la sienne <sup>3</sup>. »

Chez les Khasis, « le mari venait chez sa belle-mère seulement après le coucher du soleil, ne mangeait pas, ne fumait pas et ne mâchait même pas du bétel, l'idée étant que, comme ses gains ne concouraient pas à l'entretien de la maison, il n'était pas convenable d'y consommer de la nourriture ou d'autres rafraîchissements <sup>4</sup> ».

Ce tableau de la vie domestique d'un jeune époux suggère l'idée que l'évitance alimentaire des beaux-parents est une des causes qui ont engendré le mariage dit « clandestin » qu'on trouve auprès de diverses peuplades primitives et où l'on voit le mari, la nuit venue, se glisser furtivement auprès de sa femme et s'enfuir comme un voleur aux premières lueurs du matin. Il est

<sup>1</sup> *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, p. 67.

<sup>2</sup> *The Mountain Arapesh, Papers of APAMNH*, vol. 37 et vol. 40.

<sup>3</sup> *The Native Races of Asia and Europe*, p. 269.

<sup>4</sup> Cité par BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. I, p. 513.



compréhensible que l'évitance en général et l'évitance alimentaire en particulier, entre un homme et sa belle-famille, créent une atmosphère d'éloignement, de timidité et de honte sexuelle telle que le jeune mari, qui doit cohabiter avec sa femme dans la maison des parents de celle-ci, se croit tenu de le faire de manière clandestine.



Dans le continent africain nous trouvons également la conception nette et très répandue de la communion alimentaire et son inévitable contrepartie, l'évitance alimentaire des beaux-parents.

Auprès des Héréros de l'Afrique du Sud, dès qu'un homme est fiancé, il doit se mettre à éviter ses futurs beaux-parents, et ils ne pourront plus s'adresser la parole qu'après le mariage. Un homme ne doit pas approcher sa belle-mère, et on nous dit que « il ne peut manger avec elle, et que *l'un ne peut manger de ce que l'autre mange*<sup>1</sup> ».

Chez les Zoulous, « si un homme voit une jeune fille qu'il aimerait épouser, il ne doit pas boire du lait dans le *kraal* auquel elle appartient<sup>2</sup> ». On nous dit aussi que « le beau-père et la belle-mère ne peuvent consommer le lait appartenant à leur beau-fils. La fiancée ne peut boire du lait au *kraal* de son amoureux jusqu'à ce qu'elle soit mariée. Et un prétendant, que ce soit avant ou après le mariage, ne pourra manger au *kraal* de son épouse... Seuls ceux de la même maison, frères, sœurs et cousins, peuvent consommer chacun le lait appartenant aux autres<sup>3</sup> ». Un voyageur écrit : « Tous ceux qui sont en relation avec le mari ne boiront pas de lait dans un *kraal* apparenté à la femme de celui-ci et inversement<sup>4</sup>. »

Auprès des Zoulous-Xosa, *l'amasi* ou lait caillé ne peut être mangé que par les membres de la famille : les étrangers ne peuvent le partager avec eux. Le Père Mayo déclare que, aussi bien *l'amasi* que *l'umcuba* (un plat de céréales) sont considérés comme étant spécifiquement des nourritures familiales qu'un étranger ne peut consommer, et dont la jeune mariée entrant dans la maison doit s'abstenir pendant toute l'année qui suit le mariage. C'est une cause de divorce pour une femme d'avoir pris du lait du récipient de son mari sans sa permission<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> (Souligné par nous.) *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 147.

<sup>2</sup> J. G. FRAZER, *The Native Races of Africa and Madagascar*, p. 53.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 79.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 75.

<sup>5</sup> Exemples cités par A. RICHARDS, *loc. cit.*, p. 194.



Auprès des Baïla, « des tabous rigoureux existent entre personnes alliées par le mariage... Je ne pourrai manger dans la maison de mon beau-père que lorsqu'il aura enlevé le tabou en me donnant une bêche... Il est tabou de recevoir quelque chose directement des mains des beaux-parents ; si l'un veut donner quelque chose à l'autre, il doit le déposer sur le sol pour que l'autre le ramasse <sup>1</sup> ».

Dans son livre sur les Ba-Thonga, Junod parle de la relation spéciale de crainte qui s'établit entre un homme et tout le groupe des *bakonwana*, ou parents de sa femme. Dans le cas de la belle-mère, et de la femme du frère de l'épouse, la relation de respect est une relation d'éloignement qui va jusqu'à l'évitance. Un homme est tenu d'éviter scrupuleusement sa belle-mère. « Si la belle-mère est en train de prendre son repas lorsque son gendre arrive à l'improviste, elle rejette la bouchée qu'elle mangeait et il fait de même si c'est lui qui est surpris... Pendant les premières années de sa vie conjugale, le gendre ne mange jamais avec la mère de sa femme », et la même conduite est de règle également vis-à-vis des sœurs de la belle-mère.

Dans le clan des Mapoutjou, le futur gendre ne mange pas avec ses *bakonwana* jusqu'à la consommation du mariage, et parfois cette règle est observée jusqu'à ce qu'il ait fait don d'un bœuf « pour communier ensemble ». Chez les Zoulous, il paraît qu'une belle-mère ne doit jamais manger avec son gendre. Auprès des Khosa, le tabou qui défend à la belle-mère de manger avec son beau-fils est atténué par le don que celui-ci lui fait d'un plat de nourriture avec un cadeau posé dessus. Elle l'accepte et mange avec lui ceci allège l'évitance <sup>2</sup>.

Junod rapporte aussi qu'il entendit un jour dire « à un Thonga du pays Mapoutjou que c'était un grand tabou dans ce district qu'un homme boive du lait en compagnie de ses beaux-parents : disons plutôt mange du lait, car les indigènes le consomment sous sa forme solide, c'est-à-dire caillé. Cet homme était chrétien, il avait aboli de nombreuses pratiques païennes, et il avait été jusqu'à boire du lait avec sa belle-mère ; mais tous les indigènes des alentours avaient été très scandalisés par sa conduite. Poussant plus loin mon enquête, – poursuit le missionnaire – j'appris que le tabou du lait était observé non seulement à l'égard des *bakonwana*, mais à l'égard de tous les habitants du pays qui n'appartenaient pas au même clan : le lait caillé ne doit être mangé qu'en compagnie des personnes portant le même nom de famille, autrement dit, *il est interdit de boire du lait dans aucun des villages où l'on peut prendre femme* ».

L'auteur continue en citant un article de Mrs. Hørnlé, qui affirme que cette coutume est très répandue auprès des tribus bantoues du Centre et du Sud de l'Afrique, et l'explique par l'union étroite que l'on croit exister entre les êtres humains et le bétail. Les bêtes sont identifiées au clan auquel elles appartiennent, et seuls les membres de ce clan peuvent boire leur lait <sup>3</sup>. Évidemment, cette explication contient une part de vérité aux yeux des Bantous d'aujourd'hui, mais elle est secondaire : ces peuples pastoraux, dans la vie desquels le

<sup>1</sup> *The Native Races of Africa and Madagascar*, p. 193.

<sup>2</sup> *Mœurs et Coutumes des Bantous*, vol. I, pp. 224-226.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 240.

bétail acquiert une très grande place, superposent les relations avec le bétail aux relations existantes entre les gens, en faisant entrer le bétail dans le cadre de ces relations, qui sont dictées par de toutes autres raisons.

Auprès de la tribu Sutho (Basutoland), la mariée doit éviter son beau-père et ne jamais prononcer son nom. Quand elle vient habiter dans le village de ses beaux-parents, ses amis apportent des provisions pour elle, car elle ne doit pas manger dès le premier jour la nourriture de sa belle-famille. Le second jour, la belle-mère offre un mouton à ceux qui l'ont accompagnée ; ils le tuent, le font cuire, et en donnent la viande à manger à la mariée. Ainsi la période de transition est accomplie<sup>1</sup>. Dans la tribu Venda, le futur gendre ne doit pas manger avec ses beaux-parents sur la place publique, mais peut le faire à l'intérieur de la hutte<sup>2</sup>.

Audrey Richards, en étudiant la manière des Bemba de se grouper pour manger, note d'abord la dichotomie sexuelle, hommes et femmes mangeant à part, et ensuite les divisions ultérieures sur la base de l'âge, de la parenté ou de l'amitié. Les hommes âgés, dit-elle, mangent d'habitude ensemble en des groupes unis par des liens étroits de parenté. Les hommes jeunes mangent dans l'abri du village où la nourriture leur est régulièrement apportée. Il ne serait pas possible pour tous les jeunes gens mariés d'un village de manger ensemble autour d'un seul plat, car l'évitance des alliés par le mariage, encore ponctuellement observée par les Bemba, empêche un mari de manger avec aucun des parents de sa femme, qu'ils soient des parents réels ou classificatoires. Il est par conséquent habituel de trouver autour de la *nsaka* (maison commune) du village au moins deux groupes, les jeunes gens nés au village et ceux venus du dehors pour épouser leurs sœurs et leurs cousines croisées. Lorsque le *porridge* arrive, ils forment autour de leurs plats deux cercles se tournant le dos<sup>3</sup>.

Le même auteur raconte avoir vu, toujours chez les Bemba, un jeune marié qui se tenait piteusement à distance, en regardant sa femme qui bavardait et riait avec quatre ou cinq de ses parentes sur la véranda de la hutte de sa mère. Il n'osait pas lui demander de lui donner à boire, effrayé par la vue de tant de membres de la famille de sa femme assis ensemble, et il ne pouvait rejoindre le groupe à cause des lois d'évitance envers la belle-famille<sup>4</sup>. Le même auteur retrace de la façon suivante le tableau des évitances alimentaires auprès des Bantous : « Le tabou sur le partage de la nourriture avec les parents par alliance est répandu à travers la société bantoue. Il s'applique parfois à tout le groupe des parents unis par le mariage, comme dans le cas des Ba-Ila ou des Babemba ; ou entre le mari et sa belle-mère et son beau-père, comme parmi les Venda, les Zoulous, les Thonga et d'autres tribus des Bantous du Sud ; aussi, bien que moins communément, entre un homme et la femme du frère de sa femme, la Mukonwana. Ces tabous subsistent d'habitude pendant une période déterminée, jusqu'à la naissance, par exemple, d'un ou de plusieurs enfants, et sont finalement écartés par une cérémonie spéciale. Ils sont en quelque sorte semblables à la coutume Thonga de refuser la nourriture dans le

<sup>1</sup> *Id.*, p. 288.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 293.

<sup>3</sup> *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 122.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 126.

village de la future épouse ou du futur époux, au cours de la visite de fiançailles. En pays Maputju, les amis du marié se font donner une livre ou dix shillings avant de consentir à manger dans le village de la mariée, alors que parmi les Ba-Thonga, ils doivent en général être sollicités et persuadés à manger. Après des Zoulous, l'épouse ne peut consommer la nourriture du *kraal* de son mari jusqu'à l'arrivée des cadeaux de mariage, signifiant ainsi son agrégation au nouveau groupe <sup>1</sup>. »

Après des Anyania et des Yaos de l'Angoniland central, un homme « ne pourra pas manger en présence de sa belle-mère, ni la voir manger, et il y a diverses restrictions, qui viennent toutes à terme lorsqu'il lui aura présenté son premier petit-fils, avec un cadeau. La même règle s'applique au beau-père et aux oncles maternels des deux ; alors que la femme doit l'observer envers les parents de son mari et leurs oncles <sup>2</sup> ».

Chez les Masai, l'évitance de la belle-mère s'applique aussi aux beaux-frères et aux belles-sœurs <sup>3</sup>. Parmi certains Hos (une tribu Ewe du territoire appartenant jadis à l'Allemagne), « quand une femme vit dans la maison de son mari, ce dernier ne peut manger dans la maison des parents de son épouse, et ils ne pourront pas manger chez lui. Il serait honteux de briser cette règle, et on dit que cela empêcherait la femme d'avoir des enfants <sup>4</sup> ». Chez les Bahuana, qui habitent les rives du Kwiku, tributaire du Congo, un homme ne peut entrer dans la maison de ses beaux-parents ; mais la femme doit éviter l'oncle maternel de son mari <sup>5</sup>. Il est intéressant dans ce cas de noter que l'on suit la descendance paternelle dans l'évitance imposée à l'homme, la descendance maternelle dans celle imposée à la femme. Un dicton congolais prête ces paroles à la belle-mère : « Mon gendre est fâché contre moi. Qu'est-ce que cela peut me faire ? Nous ne mangeons pas dans la même assiette <sup>6</sup>. »

Westermarck écrit qu'au Maroc, parmi les Igliwa, tribu berbère du Grand Atlas, un homme ne mange pas avec sa belle-mère et, même longtemps après son mariage, ne mange jamais avec son beau-père, ou avec son beau-frère <sup>7</sup>.

Un tableau de la coutume de manger avec les consanguins et d'éviter du point de vue alimentaire la belle-famille est tracé par S. F. Nadel, dans son livre *The Nuba*, à propos des tribus du Kordofan (Soudan) appelées Heiban et Otoro. Après avoir remarqué que la terminologie de parenté est un excellent guide pour savoir avec qui l'on peut manger, car ces personnes sont désignées par les termes de : père, mère, grand-parent, ou frères et sœurs, et après avoir indiqué qu'un homme ne peut manger avec les femmes de son frère, il poursuit en disant que les règles les plus sévères de l'étiquette sont celles qui définissent la conduite des enfants envers leurs beaux-parents. Ils peuvent librement leur rendre visite et les recevoir chez eux, mais ils ne doivent jamais

<sup>1</sup> A. RICHARDS, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, p. 191.

<sup>2</sup> *Totemism and Exogamy*, vol .II, p. 401.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 412.

<sup>4</sup> *Id* p. 581.

<sup>5</sup> *Id*. p. 630.

<sup>6</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, Vol. II, p. 157.

<sup>7</sup> E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, vol. I, p. 439.

manger ou boire avec eux, ou même consommer de leur nourriture. À la différence des autres évitances alimentaires, qui s'appliquent seulement à la viande et au lait, le tabou envers les beaux-parents inclut aussi la nourriture quotidienne, la bouillie de blé. De plus, beaux-parents et beaux-enfants ne peuvent se voir réciproquement manger : s'il arrive qu'un homme soit en train de manger ou de boire et qu'il voie arriver le long du chemin son beau-père ou sa belle-mère, il s'arrêtera immédiatement et attendra jusqu'à ce qu'ils soient hors de vue. Cette évitance se relâchera quelque peu après trois ou quatre années de vie conjugale ; la femme pourra alors prendre dans la maison de ses parents de la viande que son mari pourra consommer. Mais le tabou qui défend de manger ensemble ou en présence les uns des autres restera inchangé.

« ... Mari et femme ne peuvent manger ensemble, et la femme ne peut manger ou boire dans la maison de son mari jusqu'à ce qu'elle lui ait donné un ou deux enfants, en d'autres mots, jusqu'à ce que l'intimité de la vie de famille ait remplacé l'intimité sexuelle du mariage. » L'auteur ajoute : « Les évitances alimentaires entre époux et entre alliés par le mariage révèlent ainsi deux aspects différents : l'un se réfère à l'adoption de la femme dans le clan du mari, l'autre semble exprimer, symboliquement, la honte sexuelle <sup>1</sup>. »

Chez ces peuplades patriarcales (où les femmes sont acquises par le paiement d'une dot, généralement en bétail, qui est d'une grande importance dans leur vie sociale), ces anciennes observances alimentaires, fondées sur le dualisme entre *moïéties*, entrent en conflit avec la tendance à absorber la femme dans le clan du mari. En effet, Nadel écrit : « La fin de ces évitances va de pair avec l'adoption des femmes dans le clan du mari, symbolisée dans la permission de manger ensemble... » Une telle adoption formelle finit par avoir lieu, mais seulement après que la femme a eu un ou deux enfants ou, si le mariage est stérile, après quatre années de vie commune. Cette adoption prend la forme du sacrifice d'un porc ou d'une chèvre et d'un repas communal des parents du clan du mari, repas auquel la femme participe. Dans ce contexte rituel, elle exécute pour la première fois l'acte qui est l'expression par excellence de la fraternité de clan, l'acte de manger de la viande ensemble. À ce repas rituel, la femme se tient encore à l'écart : elle doit se conduire d'une manière timide et embarrassée (bien que dans la vie ordinaire elle accueille les hôtes en des termes amicaux et naturels) et doit se laisser persuader à accepter sa part de la viande. Auprès des Otoro, le mari frotera d'abord la viande contre ses lèvres, comme pour la forcer à accepter cette nourriture. Même après cela, une femme ne mangera pas en présence de son mari ou d'autres hommes (bien qu'elle puisse désormais manger librement de la viande et boire du lait dans la maison maritale) jusqu'à ce qu'elle ait dépassé l'âge critique. Mais cette évitance n'est plus associée aux différences entre clans, mais à une honte évidemment sexuelle <sup>2</sup>.

Lorsque les influences matriarcales restent fortes, cette adoption n'est que partielle, et l'opinion publique se maintient favorable aux évitances alimentaires. Au sujet d'une autre tribu du Kordofan, les Tullishi, le même auteur écrit : « La situation des femmes auprès des Tullishi est définie sans équivoque

<sup>1</sup> pp. 103 *sqq.*

<sup>2</sup> *Id.*, p. 107.

par la structure matrilineaire de la société. Il ne peut être question de l'adoption des femmes par le clan. Mais même l'adoption modifiée dans la maisonnée du mari, qui se pratique auprès des Tullishi comme dans toutes les tribus de la Nubie, est seulement partielle, et la barrière de clan entre le mari et la femme persiste d'une manière frappante au sein du ménage. Il est interdit aux femmes nouvellement mariées de manger de la viande ou du miel et de boire du lait dans la maison de leur mari. Au bout de deux ou trois ans, le mari offre en sacrifice une chèvre ou un porc, et les conjoints mangeront pour la première fois de la viande ensemble. À la suite de la levée de cette restriction, mari et femme se trouveront donc vis-à-vis l'un de l'autre dans la même relation que celle qui existe ordinairement entre les adultes appartenant à des clans différents. Comme tous les adultes, ils devront observer les autres évitances concernant le lait et le miel pour le reste de leur vie. Aucune sanction surnaturelle n'est envisagée, mais si une femme brise ces règles, elle s'exposera aux pires insultes. « N'avez-vous pas de père « auquel aller demander votre lait ? » lui dira-t-on ; ou bien : « Êtes-vous une chienne pour boire le lait des vaches de « votre mari <sup>1</sup> ? » Que ce tabou n'est pas de caractère économique, dû au fait que les vaches appartiennent au mari, cela est prouvé par l'extension de la défense au lait des chèvres qui sont la propriété personnelle de la femme.

D'une autre tribu du Kordofan, les Koalib, le même auteur nous dit que « les évitances alimentaires interdisent aux membres de clans différents de manger de la viande ensemble... D'autres sortes d'aliments ne sont pas nuisibles sous ce rapport... l'étiquette entre les alliés, du type familial, interdit aux beaux-parents et aux beaux-enfants de manger ensemble ou les uns devant les autres... Comme à Heiban et auprès d'autres tribus, il est défendu au mari et à la femme de manger ensemble de la viande pour un certain temps après leur mariage. Auprès des Koalib, l'évitance n'est levée que quand la femme arrive à la ménopause : la fin de l'évitance marque non pas l'adoption de l'épouse, mais la cessation de relations conjugales physiques <sup>2</sup>. » En vérité, il ne s'agit pas de la cessation de la vie conjugale, qui ne suit pas nécessairement la ménopause, mais de la cessation du danger de contagion sanglante, qui rend superflues les précautions alimentaires. L'auteur nous donne aussi une description de la vie de la jeune épouse qui, chez les Koalib, partage la couche de son futur mari, et aide sa future belle-mère à préparer une nourriture qu'elle ne pourra partager <sup>3</sup>. Les évitances alimentaires envers les beaux-parents se trouvent aussi auprès d'une autre de ces tribus, les Tira.

Les Nuer sont un autre peuple du Soudan, et ils ont été étudiés en détail par E. E. Evans-Pritchard. Le mari ne peut manger dans la maison de son futur beau-père <sup>4</sup>. « Même avant de commencer à chercher une épouse, un jeune homme, ne mangera généralement pas avec des hommes plus âgés, à moins qu'ils ne soient consanguins, parce que l'un d'entre eux pourrait devenir son beau-père. Une fois qu'il a demandé la main d'une jeune fille, il ne devra, en aucune circonstance, manger dans sa maison, et la prohibition continue, parfois en entraînant de grandes incommodités pour lui, jusqu'à ce que deux ou

<sup>1</sup> *Id.*, p. 335.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 367-371.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 373.

<sup>4</sup> *Kinship and Marriage among the Nuer*, p. 62.

trois enfants soient nés : elle est alors relâchée par une cérémonie formelle, si les deux groupes alliés sont en bons termes. Le beau-père prépare de la bière, tue une chèvre ou une brebis, et invite le beau-fils et ses consanguins dans sa maison pour prendre part à un festin. Il dit à son beau-fils qu'il n'aura plus besoin de continuer à respecter ses beaux-parents <sup>1</sup>. Toutefois, le beau-fils refusera de manger, jusqu'à ce qu'il y soit forcé par l'insistance des consanguins de son beau-père et par le don d'une vache de la part de celui-ci (la vache du manger-ensemble du mari d'une fille), pour *cocangnyade* le frère du mari de sa fille... Plus tard, le beau-père visitera la maison de ce dernier et on lui offrira de la viande et de la bière. Avant qu'il puisse boire ou manger, il devra recevoir un taureau, un veau ou une brebis, offerts par le propriétaire de la maison. On dira maintenant que le mari de la fille le considère comme un père. Avant que ces paiements soient faits, un beau-fils se trouve envers son beau-père et envers les oncles paternels de sa femme dans une position formellement semblable à celle des consanguins d'un meurtrier envers les consanguins de l'homme qu'il a tué, en cela qu'ils ne peuvent manger les uns dans les maisons des autres <sup>2</sup>... L'oncle maternel de l'épouse, qui est aussi son *gwanthu*, son beau-père, peut également donner au frère du mari de celle-ci une chèvre pour permettre au mari de manger dans les maisons des parents consanguins maternels de sa femme. »

L'auteur ajoute que « toutes ces règles de comportement d'un homme envers ses beaux-parents, ainsi que l'évitance et l'attitude de réserve qui les accompagnent, s'allègent après la naissance du second enfant et s'effacent lentement, à mesure que la relation d'affinité se modèle sur celle de parenté, le mari devenant « le père des enfants de notre fille », au lieu du « mari de notre fille ». Quand il aura plusieurs enfants, un homme pourra même plaisanter avec sa belle-mère <sup>3</sup>. »

Toutes ces règles s'appliquent, bien qu'à un degré moindre, aussi aux oncles et aux tantes de la femme. Si un divorce a lieu, le gendre cesse immédiatement de respecter ses beaux-parents. Le frère de la femme et les autres parents de sa génération ne sont pas l'objet d'évitances, mais le frère aîné peut refuser de manger avec le mari jusqu'à la naissance d'un fils.

« Évidemment, une femme se trouve vis-à-vis de la famille de son mari dans une position différente de celle du mari vis-à-vis de la famille de sa femme. Néanmoins, bien que l'évitance soit peu pratique, elle traite ses beaux-parents avec un grand respect, et dans les premiers jours après son mariage elle s'en tient à l'écart dans toute la mesure permise par les nécessités domestiques. Elle ne peut manger avec sa belle-mère, et cette prohibition peut continuer pour quelques années après la naissance de son premier enfant. Elle ne peut pas du tout manger dans la maison de son mari avant la naissance du premier enfant, et même après cet événement, lorsqu'elle sera venue vivre

<sup>1</sup> On voit ici clairement que la relation de « respect » ou d'évitance apparaît au primitif comme naissant de l'évitance alimentaire et disparaissant avec elle.

<sup>2</sup> La comparaison est pertinente : les familles qui sont l'une envers l'autre en relation de vendetta ne peuvent manger ensemble pour ne pas créer un lien de consanguinité qui rendrait impossible la vengeance ; les familles qui sont l'une envers l'autre en relation de mariage ne peuvent manger ensemble pour ne pas créer un lien de consanguinité qui violerait la loi d'exogamie.

<sup>3</sup> EVANS-PRITCHARD, *loc. cit.*, pp- 99-101



avec lui, elle ne devra pas le voir manger ou être vue par lui pendant qu'elle mange. Toutefois, l'incommodité de cette prohibition est évidente, et aussitôt que l'épouse sera venue résider dans la maison de son mari, on arrangera les choses de manière que le mari entre, comme accidentellement, dans une hutte où elle est en train de manger. Après cela, il ne sera plus honteux pour un homme et une femme de se voir réciproquement manger, et même si au début la femme sera timide, elle finira par partager le repas de son mari quand ils seront seuls. Avant la naissance de son premier enfant, une femme respecte les sœurs de son mari et ne mange pas dans l'assiette de celles-ci <sup>1</sup> ».

Auprès des Dogon, « un homme ne peut sous aucun prétexte partager le repas de la mère de sa femme, ni boire à la mêmealebasse. Jamais, à moins qu'une nécessité pressante ne l'y contraigne, il ne demandera à sa belle-mère de venir préparer ses repas <sup>2</sup> ».



Nous nous sommes longuement étendus sur les aspects du partage consanguin de la nourriture en Afrique, d'abord parce que cela semble être une caractéristique générale de la vie sociale dans ce continent, surtout auprès des peuples bantous et soudanais, et ensuite parce que cette étude se prête à certaines considérations d'un grand intérêt. L'uniformisation de la nourriture, due au pastoralisme et à des formes restreintes de l'agriculture, a rendu impossible le partage des aliments entre les deux *moïéties* et, comme on le verra mieux plus tard, a réduit le totémisme africain à des survivances sans attaches avec la réalité de l'alimentation. Mais la crainte d'une communion alimentaire avec les femmes que l'on épouse et leurs familles est restée vivace. L'exogamie alimentaire a maintenu ses exigences, d'où la séparation alimentaire générale entre les sexes, et tout le dispositif d'évitances entre belles-familles. Comme on l'a constaté en plusieurs cas, ces évitances sont observées malgré les embarras continuels qu'elles comportent. Toutefois, nous avons vu au cours de notre enquête que l'on a recours à toutes sortes d'expédients, de compromis et de rites pour atténuer la portée de ces inconvénients. Nous avons vu, par exemple, tout le tabou se reporter sur un seul aliment, la viande, le lait ou le lait caillé. Nous avons vu que (comme on le constate dans des sociétés où la propriété a fait son apparition) le paiement d'une tête de bétail suffit souvent à racheter le tabou. Enfin, nous avons vu qu'en général l'évitance alimentaire des beaux-parents cesse après la naissance d'un ou de plusieurs enfants.

Dans la société à organisation patriarcale des peuples pastoraux, la ségrégation alimentaire de l'épouse entre en conflit avec le désir de voir celle-ci s'assimiler au clan du mari, auquel elle appartient économiquement. Les considérations économiques finissant toujours par triompher des autres, un rite

<sup>1</sup> *Id.*, p. 102.

<sup>2</sup> D. PAULME, *Organisation sociale des Dogon*, p. 377.



vient la libérer de ces observances surannées, et marquer son entrée dans le clan marital. Cette adoption se fait d'autant plus facilement que l'on voit en elle non plus l'épouse étrangère, mais la future mère d'enfants appartenant au clan. La communauté de nourriture étant précisément la marque de l'appartenance au même clan, le fait de voir la femme partager l'alimentation de son mari est la preuve du droit de propriété de ce dernier sur son épouse. Audrey Richards, en citant M. Lichtenstein, indique que c'est justement le fait de boire du lait appartenant aux vaches de son mari qui scelle définitivement l'agrégation de l'épouse à son nouveau groupe. « Les parents du mari lui offrent le lait, et pendant qu'elle le boit les gens s'écrient : « Elle boit le lait !... Elle a bu le lait ! » À partir de ce moment, l'union nuptiale est conclue <sup>1</sup>. »

On saisit ici sur le vif le jeu d'une des contradictions, intimes de l'exogamie alimentaire : le mariage est synonyme de vie commune, et il serait naturel d'en voir le symbole dans une nourriture commune ; mais nous savons que l'exogamie alimentaire exige précisément que l'alimentation des conjoints soit différenciée : d'où une situation que le primitif ne comprend plus, et qui donne lieu à toutes sortes de manifestations contradictoires.

Un autre des enseignements que nous donne l'Afrique, c'est que le partage de la nourriture d'après les groupes consanguins a pu surmonter l'écueil principal contre lequel il semblait destiné à se briser : la conception bilatérale de la consanguinité. En théorie, il semblerait que la division de la nourriture d'après les groupes consanguins ne puisse se faire que sur la base d'une conception unilatérale de la descendance, qui est, en général, la maternelle. En se fondant sur cette conception première de la consanguinité, tous les individus mangent comme leur mère et leur famille maternelle ; mais une fois que l'on prend conscience de la descendance paternelle, il devient impossible de manger en même temps comme la mère et comme le père, alors que ceux-ci sont tenus de différencier leur nourriture ; donc, une conception bilatérale de la descendance serait, en théorie, destinée à détruire cette forme de partage. Toutefois, les exemples africains nous montrent que le partage consanguin, dans la pratique, a survécu tant bien que mal à cette difficulté. Les sociétés pastorales étant en grande partie patriarcales, on y suit la descendance masculine avec des survivances de la descendance féminine. Et pour simplifier les choses, on s'en tient à la conception de « maison » : on interdit de manger dans la maison du beau-père, ou dans celle du mari, en maintenant ainsi grosso modo l'évitance alimentaire de toute la maisonnée.



Audrey Richards, qui a beaucoup étudié les coutumes alimentaires en Afrique, écrit : « L'acte de donner ou de recevoir de la nourriture devient un acte légal, représentant tant la formation ou la réaffirmation des liens entre les divers membres de la société, liens qui sont analogues à ceux existant à

<sup>1</sup> A. RICHARDS, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, p. 194.

l'intérieur de la famille même <sup>1</sup>... » – « ... La nourriture est une chose sur laquelle les apparentés ont des droits, et, inversement, les apparentés sont ceux-là qui vous donnent ou vous prennent de la nourriture <sup>2</sup>. » Et encore : « La nourriture est sacrée parce qu'elle représente le summum des ambitions et du bien-être de l'homme primitif, mais aussi parce qu'elle représente les liens de la parenté par lesquels il est lié <sup>3</sup>. »

Dans les petits *kraals* des Bantous méridionaux, la distribution du gibier dans le village se fait d'après des règles établies, et l'objet de cette division publique, nous dit l'auteur en citant Callaway, est que « ceux qui mangent et ceux qui ne mangent pas puissent être vus... Car une telle distribution publique des vivres est conçue comme une sanction de l'accomplissement des obligations de parenté, et sert à inculquer à l'enfant la notion de parenté. Kidd mentionne qu'au cas où les adultes auraient floué les enfants de la ration qui leur revient, les petits seraient barbouillés de sang pour avoir l'air d'avoir reçu leur part <sup>4</sup> ». Le même auteur nous dit que les enfants bantous savent très bien à quels parents ils doivent s'adresser pour recevoir de la nourriture, et font une différence entre les huttes des tantes consanguines, où ils peuvent prendre des vivres sans demander la permission, et celles où ils doivent en demander et où on peut leur en refuser <sup>5</sup>.

Un trait caractéristique des Ba-Thonga, décrit par Junod, montre la persistance, à travers leur vie rituelle, de l'ancienne conception de la parenté étroitement liée à la commensalité. Dans une grande réunion familiale, à l'occasion d'un décès, l'animal à sacrifier est tué par le neveu utérin du défunt. Le, neveu dispose de la portion offerte en sacrifice, et, chose étrange, à un moment donné, il interrompt la prière, saisit cette viande et s'enfuit pour la dévorer. Ce rôle prééminent du neveu utérin dans la vie rituelle d'une tribu patriarcale est expliqué ainsi par les informateurs du missionnaire : pendant la vie de leur oncle et de toute leur famille maternelle, les neveux utérins étaient avec ces parents dans des termes de grande intimité, mangeant le même morceau de nourriture, et ne craignaient pas leur salive. Ils peuvent donc manger aussi de ce qui est réservé aux dieux <sup>6</sup>.

« *Ils ne craignaient pas leur salive* », cette expression que Junod a cueillie sur les lèvres de ses amis Ba-Thonga est sibylline pour lui et probablement aussi pour eux, mais est claire pour nous. Et elle est précieuse, car elle jette une lumière nouvelle sur la relation d'intimité, de familiarité et d'indulgence qui lie oncles et neveux utérins, et qui est souvent une caractéristique des

<sup>1</sup> *Id.*, p. 211.

<sup>2</sup> *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 200.

<sup>3</sup> A. RICHARDS, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, p. 213. Des Kikuyu, Jomo Kenyatta écrit : « Entre les enfants d'une femme et ceux de son frère, il existe un robuste lien de parenté ; ils s'appellent cousins, et quand ils se rendent visite, l'hôte prépare un repas spécial pour le visiteur. Même quand on ne fait que passer, il est considéré, comme de mauvais augure de ne pas visiter la maison d'un cousin ou de la quitter sans avoir mangé quelque chose chez lui, aussi peu que ce soit. Ceci est illustré par le dicton Kikuyu... signifiant qu'on ne peut refuser un repas à un cousin. » (*Facing Mount Kenya*, p. 15.)

<sup>4</sup> *Idem*, pp. 779 sqq.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 65.

<sup>6</sup> *The Life of a South African Tribe*, vol. I, p. 270.

sociétés primitives. Cette relation naît, comme nous l'avons dit, de la conscience de l'interdépendance organique existant entre consanguins. Mais, de même que l'évitance alimentaire entre apparentés par le mariage a consolidé et entretenu toute une conduite d'éloignement entre eux, de même la communion alimentaire, liée à la conscience profonde du lien consanguin qui les unit, a consolidé et entretenu, et en même temps manifesté, toute la conduite d'extrême familiarité entre oncles et neveux utérins. Dans cette communion alimentaire résident la raison et la preuve de leur étroite parenté. Chez les Nairs, par exemple, l'oncle maternel est appelé « celui qui nourrit <sup>1</sup> ».

Il est un exemple classique, également emprunté au continent noir, qui est souvent cité, mais dont la signification n'a pas été jusqu'ici pleinement comprise. « Le Dr Livingstone, nous dit-on, devint accidentellement parent consanguin d'une jeune femme. Il était en train de l'opérer d'une tumeur, et quelques gouttes de sang jaillirent dans ses yeux. Elle s'écria : « Jusqu'ici vous étiez un ami ; maintenant, vous êtes un « parent du sang ! Lorsque vous passerez par ici, faites-moi « signe afin que je puisse cuisiner pour vous <sup>2</sup>. » On ne pourrait exprimer de manière plus naturelle, plus spontanée, et aussi plus concise, la conception du lien profond et nécessaire qui soude consanguinité et commensalité.

Il est à noter que, auprès des sociétés vivant de l'agriculture et de l'élevage, certains aliments, qui ne sont pas des totems, deviennent les aliments servant, par excellence, à renouveler et à rendre manifeste la communion alimentaire des consanguins. On connaît le rôle joué par les ignames dans les sociétés océaniques <sup>3</sup>. En Nouvelle-Guinée, non seulement le mari et la femme ont leurs plantations d'ignames séparées et bien délimitées, comme d'ailleurs en Nouvelle-Calédonie, mais les semences de ces ignames sont transmises chaque année, à chacun des conjoints, par la lignée de ces plantes qui appartiennent à leur groupe consanguin (*susu*) ; c'est un héritage de leur groupe consanguin, les semences doivent être jalousement conservées et ne pas se mélanger. Il en est de même des formules magiques accompagnant la culture des tubercules. Elles sont propres à chaque lignée et il serait impensable de les emprunter aux alliés par le mariage <sup>4</sup>.

Nous avons déjà vu que, auprès des Zoulous-Xosa, l'*amasi* ou lait caillé ne peut être mangé qu'entre consanguins ; il en est de même du *umcuba*, qui est un plat de céréales. (V. *supra*, p. 189.) Auprès des Nyakyusa, le « symbole de la parenté agnatique » est l'*ikipiki*, une médecine qui se boit mélangée à la bière. « L'*ikipiki* est employé dans les trois rituels de puberté, de naissance et de mort – disent à Monica Wilson ses informateurs, dont un « docteur » – L'*ikipiki* est notre parenté, il est notre sang ; si ma femme a mis un fils au monde et que personne ne touche ses lèvres avec l'*ikipiki*, cela signifie qu'il

<sup>1</sup> Giraud-TEULON, *Les Origines du mariage et de la famille*, p. 152 ; en Nouvelle-Calédonie, la sœur est appelée *puneara* (cause de nourriture), expression indiquant que tout frère a « le couvert mis à dans le pays où sa sœur est mariée. (LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 65.)

<sup>2</sup> J. G. FRAZER, *The Native Races of Africa and Madagascar*, p. 93.

<sup>3</sup> M. LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*.

<sup>4</sup> R. FORTUNE, *Sorcerers of Doba*, pp. 69, 108, 118.

n'est pas mon fils, mais rien qu'un bâtard de la brousse : il n'est pas pour moi un parent, mais un étranger. Dans le rituel de puberté, c'est la même chose : nous traitons la jeune fille avec l'*ikipiki* de son mari. Elle s'éloigne de notre lignage, du lignage de son père : elle est maintenant une étrangère. Lorsque quelqu'un est mort c'est la même chose. Nous mangeons avec le défunt, son ombre, son sang. C'est comme la coutume des Swahili de manger réciproquement de leur sang pour créer la parenté. Cela signifie : « Vous étiez notre parent depuis le début « des temps, mais maintenant c'est fini, vous êtes un étranger <sup>1</sup>. »

Ce document présente un très grand intérêt. Il montre en premier lieu que l'*ikipiki*, assimilé à l'ingestion de sang des Swahili, crée la parenté, et que le lien alimentaire est non seulement plus fort que le lien généalogique, mais que, aux yeux des Nyakyusa, il est le seul valable, puisqu'il a seul le pouvoir d'attribuer au père la parenté avec l'enfant qui autrement serait un bâtard. Plus encore, le lien alimentaire a le pouvoir de modifier le lien du sang, puisque la jeune fille « s'éloigne » du lignage paternel, devient une étrangère, du moment qu'on lui administre l'*ikipiki* de son futur mari. (V. plus loin p. 223.) Enfin, pour la connaissance des mécanismes de la pensée primitive, il est infiniment intéressant d'observer comment ce rite de puberté, qui atteint le résultat inverse de celui attribué primitivement à l'*ikipiki*, c'est-à-dire qui rend étrangère la jeune fille au lieu de la rendre parente, permet aux Nyakyusa d'inférer que le même résultat sera atteint par le même rite vis-à-vis de l'ombre avec laquelle on célèbre l'apparentement, tout en visant en même temps à la rendre étrangère à ses parents : « Tu étais notre parent depuis le début des temps, maintenant c'est fini, tu es un étranger. » On saisit ici sur le vif la contradiction toujours inhérente à la pensée primitive, et dont notre « docteur » ne paraît pas gêné, malgré sa référence comparative à la coutume swahili.

La communion alimentaire apaise les querelles. Pour ramener la paix entre frères utérins séparés par une dispute, on les fait mordre les deux bouts d'une longue bande de viande d'une chèvre sacrifiée pour l'occasion. Le magicien coupe alors le bout de viande en son milieu, les deux frères mangent chacun sa portion et la paix est rétablie. Les Bavenda, auxquels nous empruntons cet exemple, ont un proverbe disant : « Les frères se partagent tout, même la tête d'une sauterelle. » En fait, ils doivent tout partager entre eux <sup>2</sup>.

Inversement, l'animosité, l'inimitié s'expriment par un refus de la communion alimentaire. Auprès des Arapesh montagnards, lorsqu'un *buanyin*, étant fâché, désire rompre la relation qui l'unit à son ami (il s'agit là de la relation d'amitié institutionnalisée), il dispose devant sa hutte un plat de la nourriture « qui appartient aux *buanyin* » et l'entoure d'une barrière de branches. Entre parents, une feuille d'une certaine plante, appliquée sur la porte du parent qui désire rompre avec un autre, et pointant vers la hutte de ce dernier, indique que le premier ne veut plus ni donner ni recevoir de la nourriture du second. Et cette situation ne pourra prendre fin qu'avec le don d'un porc et une asper-sion de chaux ; si les relations étaient reprises sans que cette précaution fût observée, la personne qui avait été visée par la sanction en mourrait. Quand il

<sup>1</sup> *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, p. 49.

<sup>2</sup> H. STAYT, *The Bavenda*, pp. 155-156.

s'agit d'une dispute mineure, un homme fait une entaille dans le tronc d'un palmier en disant : « Moi, je mange ici, toi tu manges « là. » Des présents doivent être échangés ensuite pour pouvoir apaiser la querelle <sup>1</sup> ».

Les exemples démontrant l'unité que la pensée primitive voit entre parenté et communion alimentaire sont innombrables et viennent des sources les plus diverses. Dans son autobiographie, Don Talayesva indique, par exemple, que, quand l'ethnologue Simmons fut adopté par un chef Hopi, celui-ci lui rappela qu'il aurait désormais le devoir de manger toujours avec ses apparentés et de les nourrir à son tour <sup>2</sup>.

Au Bengale, nous dit-on, si le père mange, le fils mange avec lui, même s'il vient de terminer son repas. « Il a faim de nouveau *par affection*. » Un père qui s'était contraint à un jeûne sévère dut le briser et accepter du lait des mains de son fils parce qu'« il ne pouvait lui refuser ». On saisit ici le caractère nécessaire de ces manifestations : refuser le lait offert par le fils équivaldrait à répudier le lien de parenté <sup>3</sup>. Car, comme l'a remarqué Margaret Mead, « le rejet de la nourriture, la cessation de la relation d'échanges alimentaires symbolise une rupture complète des liens de parenté. Ainsi le fait de vomir, ou le refus violent d'une nourriture offerte est aussi une façon de dire : « Je te rejette « comme parent, comme ami, à jamais <sup>4</sup> »

La procédure de « jeûner contre quelqu'un », pour manifester de l'hostilité, nous est révélée par certains mythes celtiques. On voit par exemple les trois fils d'un roi d'Irlande « jeûner contre leur père » parce que celui-ci leur avait refusé un apanage. D'après M. L. Sjøestedt, cette sorte de « grève de la faim » remonte au fonds indo-européen, car on en trouverait des traces dans le monde indien <sup>5</sup>. Il serait tentant d'y voir la lointaine origine des « jeûnes de protestation » qui, depuis Gandhi, jouent un certain rôle dans la vie politique, même en Occident.



Nous avons jusqu'ici passé en revue les coutumes alimentaires des diverses peuplades, en les étudiant du point de vue de la loi de l'exogamie alimentaire ; nous avons vu que les consanguins mangent ensemble, souvent le même mets, parfois dans le même plat, et se différencient alimentaires des membres du groupe auquel ils sont apparentés par le mariage, en évitant de manger avec eux, ou comme eux. Or, des matériaux que nous avons étudiés, il

<sup>1</sup> M. MEAD, *The Mountain Arapesh*, loc. cit., p. 438.

<sup>2</sup> Don TALAYESVA, *Sun Chief*, p. 329.

<sup>3</sup> Marian W. SMITH, *Village Notes front Bengal*, AA, vol. 48, p. 591.

<sup>4</sup> Margaret MEAD, loc. cit., p. 354.

<sup>5</sup> *Dieux et Héros des Celtes*, p. 70.

ressort l'extrême importance, jusqu'ici insuffisamment soulignée, de la commensalité dans la conception primitive de la parenté. La commensalité n'est pas un substitut secondaire, éphémère, de la parenté généalogique : elle est une conception fondamentale et universelle de la parenté, et ceci est compréhensible, car alors que la consanguinité généalogique est, en fin de compte, une notion intellectuelle, abstraite, la commensalité est une expression sociale, pratique, continuellement renouvelée, en même temps cause, confirmation et manifestation de l'idée de la parenté. Pour le primitif, commensalité veut dire parenté, et non pas parenté dans le sens étroit que nous donnons à ce terme, mais dans une acception plus vaste et plus contraignante, plus socialisée et plus active, qualitativement différente de la nôtre, justement parce que faite non seulement de consanguinité physique, mais de contiguïté, de commensalité, de vie commune, d'interdépendance organique, de vulnérabilité réciproque, et que toutes ces notions se consolident, se réaffirment et s'expriment dramatiquement dans la vie de tous les jours. L'individuation due à l'évolution historique successive a rétréci notre conception de la parenté de telle sorte qu'il nous est devenu difficile de comprendre la notion primitive, qui voit dans la communion alimentaire en même temps la cause, la confirmation, l'effet et la manifestation de la parenté. Mais un effort pour nous rapprocher de la conception primitive contribuera peut-être, en un second temps, à permettre de mieux comprendre certains aspects, jusqu'ici énigmatiques, de la parenté. Des deux formes de parenté, par exemple, étudiées par Evans-Pritchard auprès des Nuer, le *mar* et le *buth* (*buth* signifiant « partager » et étant un mot employé en référence à la division de la viande<sup>1</sup>), la seconde pourrait acquérir un sens plus clair si elle devait se référer à l'appareillement par la commensalité.

L'excellent observateur qu'était le Révérend Fison s'avouait « désespérément intrigué » par les « termes inexplicables » qui lui étaient donnés par les Noirs d'Australie pour expliquer une généalogie, et qui échappaient à sa compréhension bien qu'il fût convaincu qu'ils avaient tous une bonne raison d'être. « Dans une liste, écrit-il, j'ai trouvé le même degré de parenté représenté par non moins de cinq mots différents, quatre desquels semblaient n'être pas du tout des termes de parenté, mais exprimer une relation autre que celle de la parenté<sup>2</sup>. » Ne serait-il pas possible qu'une, ou quelques-unes de ces relations, données comme des relations de parenté et qui sont cependant « autres que des relations de parenté » dans le sens où nous concevons traditionnellement celle-ci, deviennent compréhensibles à la lumière de la « parenté par la commensalité » ? Et ne se pourrait-il pas qu'une telle notion nous permette d'aborder, sous un jour nouveau, d'autres problèmes jusqu'ici non résolus, comme par exemple le problème du système classificatoire ?

Soulignons, pour terminer, que l'habitude de manger entre consanguins est, sans doute, aussi vieille que l'humanité. Le partage consanguin n'a pas été dicté par la loi d'exogamie alimentaire, mais celle-ci, venant s'implanter sur un terrain déjà préparé par une conception antérieure qui bornait la commensalité aux limites du groupe consanguin et en faisait une expression nécessaire de la

<sup>1</sup> *Kinship and the Local Community among the Nuer, dans African Systems of Kinship and Marriage.*

<sup>2</sup> FISON and HOWITT, *loc. cit.*, p. 59.

consanguinité, a non seulement conservé cette tradition, mais l'a institutionnalisée dans le « grand partage » entre les *moïéties*.

Tant que les groupes étaient isolés et renfermés sur eux-mêmes, la communion alimentaire était chose spontanée et allant de soi. Mais quand un groupe s'est trouvé à faire face à un groupe étranger et *autre* que lui, il a aussi élaboré la conception d'une *autre* alimentation que la sienne, d'une différenciation dans la nourriture pour le groupe d'en face. L'acte du partage est donc un acte social. Nous rejoignons ainsi notre conception de l'exogamie, qui fait coïncider la réglementation des rapports sexuels, et alimentaires, entre groupes, avec la rencontre de groupes jusque-là étrangers et hostiles, et avec l'établissement de l'alliance entre eux. La différenciation alimentaire donne à chaque groupe une physionomie distincte et consolide leur unité ; la loi d'exogamie alimentaire définit et confirme, par une discipline continuelle, les rapports sociaux établis par l'exogamie. Exogamie proprement dite et exogamie alimentaire édifient, en fonction de l'alliance, la solide structure de la première organisation sociale.



L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Deuxième partie : l'exogamie alimentaire*

---

## Les rites alimentaires de mariage

[Retour à la table des matières](#)

Les idées que nous avons exposées sur l'exogamie alimentaire se heurteront sans doute à une première objection. Les rites de mariage comportent souvent l'absorption en commun, de la part des jeunes époux, d'un aliment ou d'une boisson <sup>1</sup>, et on se demandera comment nous pouvons soutenir que ceux qui se marient doivent différencier leur alimentation, alors que le mariage même est symbolisé par un acte de communion alimentaire.

Les jeunes gens qui vont se marier commencent une vie commune et unissent leurs destinées. Il est donc tout naturel que le rite qui doit consacrer ce fait soit conçu comme un rite d'union. En effet, parmi les rites de mariage, nous trouvons toutes sortes d'actions symboliques de l'union, comme d'être liés ensemble, d'échanger des vêtements, de se soumettre à des ablutions communes, de joindre les mains, etc. Dans ce cadre viennent s'inscrire tout naturellement les rites nuptiaux de convivialité, la convivialité, nous le savons, constituant un lien entre les personnes.

---

<sup>1</sup> V. CRAWLEY, *loc. cit.*, Vol. II, pp. 118 *sqq.*, et *Dress, Drinks and Drums*, p. 222 ; E. WESTERMARCK, *History of Human Marriage*, vol. II, p. 448.

En contraste avec ces usages, suggérés par la logique même du mariage, nous en trouvons toutefois d'autres qui ne s'harmonisent pas avec ce tableau d'union et qui y introduisent autant de notes discordantes. Nous trouvons des séries d'interdits à respecter, de tabous à surmonter, de précautions à prendre, de rites saugrenus à accomplir, qui non seulement n'ont pas de motivation « naturelle », mais vont à l'encontre de comportements qui nous paraîtraient logiques. Ces usages, en apparence incompréhensibles, représentent autant d'indications de l'exogamie alimentaire, qui parvient à se manifester sous les formes les plus diverses et parfois les plus inattendues, même dans les circonstances qui lui sont le plus défavorables. Auprès des peuples les plus divers, toutes sortes de tabous interdisent aux époux, le jour des noces, de manger ensemble, ou de manger en public, ou de manger à leur faim, ou de consommer certains aliments, ou, encore, les contraignent à jeûner.

L'ancienne coutume en Russie était que les fiancés ne devaient rien consommer le jour des noces, jusqu'à l'accomplissement de la cérémonie. Chez les Indiens du Pérou, les fiancés jeûnaient pendant deux jours avant le mariage, s'interdisant le sel, le poivre, la viande et le vin. Le jeune Macusi s'abstient de consommer de la viande pendant les jours qui précèdent le mariage. Auprès des Tinglit, les jeunes époux doivent jeûner pour deux jours, afin d'assurer la bonne entente et le bonheur domestique. À l'expiration de ce terme, on leur permet de consommer un peu de nourriture, puis ils doivent recommencer un second jeûne de deux jours. Les Masaï croient que, si le marié ou la mariée mangeaient le jour des épousailles, l'infraction de la règle qui leur enjoint de jeûner leur provoquerait une éruption autour de la bouche. Auprès des Basoga de l'Ouganda, « la mariée est présente au repas de mariage, dans sa nouvelle maison, mais elle est nourrie par sa sœur ; à partir de ce jour, jusqu'à la fin de sa période de réclusion, il lui est interdit de toucher à la nourriture avec ses mains : elle est alimentée comme un enfant, sa sœur lui introduisant les aliments dans la bouche tout comme une mère le fait avec son bébé <sup>1</sup> ».

Chez les Goajiros de l'Amérique du Sud, la cérémonie du mariage consiste en un échange de présents et « en une série de jeûnes <sup>2</sup> ». Ces interdictions, ces obstacles, ces embarras venant si mal à propos ont toutes les caractéristiques des tabous, et ne peuvent être justifiés que par les traditions enracinées de l'exogamie alimentaire.

Seule l'exogamie alimentaire peut nous expliquer pourquoi, le jour du mariage, chez les Bondéi d'Afrique, les époux se rincent la bouche à l'eau chaude et ne mangent rien ; trois jours après, ils n'ont pas encore pris de repas commun et ils ne le feront que quand le marié donnera à la mariée une pièce de monnaie « pour pouvoir manger avec elle », signe qu'un tabou existant a été surmonté. Après le mariage, le couple, qui jusque-là avait respecté la loi de séparation alimentaire, est pris dans un réseau compliqué d'évitances concernant les beaux-parents : le jeune homme ne mangera jamais avec sa belle-

<sup>1</sup> Exemples cités par WESTERMARCK, *loc. cit.*, vol. II, pp. 544-545.

<sup>2</sup> J. G. FRAZER *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 561.

mère, ni la jeune femme avec son beau-père. La coutume est d'ailleurs que l'homme ne mange pas avec son épouse <sup>1</sup>.

Un exemple extrême, qui, à première vue, paraît témoigner fortement contre, notre thèse, est celui des Mentawai de Sumatra. Les Mentawai affirment que « le couple doit toujours manger ensemble dans le *latep*. Pour un homme et sa femme, le fait de ne pas manger ensemble est un péché qui a un nom spécial, *masoilo*, et qui provoque la colère des esprits de l'autel <sup>2</sup> ». Quand toutefois on examine le mariage Mentawai de plus près, on trouve qu'il comporte une période au cours de laquelle les deux époux ne sont pas autorisés à manger ensemble ; chacun doit se nourrir dans la maison de ses propres parents. Ils ne seront autorisés à prendre un repas commun qu'après avoir accompli le rite de *lia*, qui consiste à sacrifier sur l'autel toutes les espèces d'aliments et qui dure six mois <sup>3</sup> »

Auprès des Dobu de Nouvelle-Guinée, le mariage prend la forme d'une communion alimentaire entre l'époux et l'épouse et leurs respectives belles-familles. Le Dr Fortune le décrit ainsi – « La mère de la mariée met solennellement un peu de nourriture cuite par elle dans la bouche du marié. Le couple couche, pour la première fois, dans la maison des parents du marié. Le lendemain, la mère du jeune marié prépare de la nourriture et la met solennellement dans la bouche de la mariée. Les deux jeunes gens sont maintenant mari et femme <sup>4</sup> ... »

Ici, semble-t-il, on fait fi et de l'exogamie alimentaire, et de l'évitance entre belles-familles, et du tabou de la belle-mère. Mais, tant que les deux jeunes gens n'étaient que fiancés, il leur était défendu de manger avec leurs respectives futures belles-familles, ou en leur présence, et la même interdiction s'étendait aux frères et aux sœurs des fiancés. Avant le mariage, donc, et en préparation de celui-ci, le tabou de l'exogamie alimentaire était en pleine force. Nous verrons un peu plus loin <sup>5</sup> que, après le mariage, le tabou qui impose le regroupement alimentaire des consanguins, et leur évitance alimentaire des alliés par le mariage, reparait sous de nouvelles formes, trouve de nouvelles manifestations. Avant et après le mariage, les défenses imposées par l'exogamie alimentaire restent vivaces.

Toujours en Nouvelle-Guinée, auprès des Kwoma, quand le moment de marier deux jeunes fiancés paraît venu, la mère du garçon demande à la jeune fille (qui vit apparemment chez elle) de préparer plus de soupe et plus de bouillie de sagou que d'ordinaire. Jusqu'ici la jeune fille n'avait cuisiné que pour elle-même et pour les femmes de la famille, car les garçons ne peuvent manger des aliments préparés par des jeunes filles que si celles-ci sont leurs sœurs. Ce jour-là, quand le jeune homme rentre, sa mère lui sert sa nourriture comme si elle l'avait préparée elle-même selon son habitude. On le laisse en consommer une grande partie, avant de lui dire qu'elle a été cuisinée par la

<sup>1</sup> Rev. G. DALE, *An Account of the Principal Customs and Habits of the Natives Inhabiting the Bondei Country*, JAI, vol. 25, p. 200.

<sup>2</sup> E. M. LÆB, *Mentawai Social Organization*, AA, vol. 30, p. 428.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, p. 26.

<sup>5</sup> Pp. 218 *sqq.*

fiancée. En apprenant cela, le jeune homme se hâte de cracher dans son assiette, en s'écriant qu'il n'y avait pas fait cas tout d'abord, mais que la soupe est exécration. Toutefois, du fait qu'il a mangé ce qui a été préparé par la jeune fille, les deux jeunes gens sont mariés. Le mariage, dit l'auteur de ces notes, « est accompli au moyen d'une tromperie ritualisée » (*a piece of formalized trickery*<sup>1</sup>). Il est clair qu'on n'aurait pas recours à des « trucs » de ce genre s'il ne s'agissait pas de surmonter un tabou, et que ce tabou n'est autre que celui imposé par l'exogamie alimentaire. Chez les Kwoma, d'ailleurs, il est défendu aux personnes ayant des relations sexuelles de manger ensemble, et cette interdiction n'est levée qu'en ce qui concerne les couples mariés, pour des raisons de convenance pratique.

Les riverains du détroit de Buka semblent également ne pas faire cas de l'exogamie alimentaire, puisque, après le rite de mariage, il est dit aux jeunes mariés : « Maintenant vous pouvez dormir ensemble dans le même lit et manger ensemble du *taro* d'un même panier. » Mais ce rite de mariage non seulement trahit l'existence d'un tabou qui fait obstacle à la communauté alimentaire, mais semble être tout entier et uniquement destiné à surmonter ce tabou et à le transférer sur un autre registre. Qu'on en juge ! Les époux sont assis chacun sur les genoux d'un parent de l'autre partie et se font face. L'oncle maternel du garçon leur tend d'abord un morceau de porc, qu'ils doivent flairer mais non manger, ensuite de l'eau, qui sera approchée des lèvres mais non bue. C'est seulement la noix d'*aréca* qui sera finalement partagée par le couple, et c'est au cours de ces rites que les femmes qui sont *waris* (en relation d'alliance avec un des époux) se couvrent le visage de leurs capuchons et que commence ce cérémonial d'évitance entre gendre et belle-mère et entre belles-familles auquel la mort seule mettra fin<sup>2</sup>. Or, nous l'avons vu<sup>3</sup>, ces évitances sont surtout des évitances alimentaires. Nous assistons ici à un rite qui a une double fonction bien précise : d'un côté, lever les interdits qui empêchent les époux de manger ensemble et, d'autre côté, réaffirmer le transfert de ce rapport d'interdit, des époux l'un envers l'autre, aux époux envers les belles-familles.

Voici un autre exemple tout aussi éloquent des expédients auxquels la mentalité primitive a recours pour éviter les dangers découlant de la commensalité entre époux, tout en tournant la loi de l'exogamie alimentaire. Chez les

<sup>1</sup> J. W. M. WHITING and S. W. REED, *Kwoma Culture*, Oceania, vol. IX, p. 212.

<sup>2</sup> B. BLACKWOOD, *Both Sides of Buka Passage*, pp. 93-94. L'acte d'approcher la nourriture de la bouche d'une personne et de la retirer avant qu'elle puisse être goûtée est bien l'expression d'un tabou alimentaire. On retrouve cette coutume, par exemple, chez les Indiens Chippewa, pour lever les tabous imposés à une jeune fille arrivée à la puberté. Jusqu'à l'exécution de cette cérémonie, tous les fruits et les légumes lui étaient défendus. Un vieillard, après avoir chanté et joué du tambour, s'approche d'elle, une cuillère contenant des fraises à la main, et lui porte la cuillère aux lèvres trois fois de suite, la retirant rapidement et ne lui permettant d'y goûter qu'à la quatrième fois. Il en fait de même pour tous les autres aliments.

(F. DENSMORE, *Chippewa Customs*, BAE, Bul. 86, p. 70.) Au cours du rituel de mariage des paysans ukrainiens, le garçon d'honneur préparait des tartines de pain au miel et les offrait à la pointe de son couteau aux assistants, qui devaient les saisir avec les lèvres. Parfois, en présentant la tartine au marié ou à la mariée, le *drujko* retirait le couteau et mangeait la tartine lui-même. (T. VOLKOV, *Rites et Usages nuptiaux en Ukraine*, L'Anthropologie, Vol. III, p. 553.)

<sup>3</sup> V. pp. 177-179.

Sema Nagas, lors des fiançailles, le futur époux se rend dans la maison des parents de la jeune fille et y mange et y boit. Il est accompagné par un vieil homme ou par une vieille femme, que l'on appelle *anisu*, qui mange et boit avant que le jeune époux le fasse, et bénit le mariage. Ceci est fait, ajoute l'auteur, pour s'assurer, dans la mesure du possible, que les mauvaises influences menaçant le mariage tomberaient sur l'*anisu*, qui est vieux et donc peu important, ou moins susceptible, plutôt que sur le fiancé <sup>1</sup>.

Ces exemples, qui pourraient être multipliés, nous suggèrent l'observation que c'est précisément au moment du mariage que la contradiction inhérente à l'exogamie alimentaire est ressentie avec le maximum d'acuité. Ceux-là justement qui s'unissent par le mariage pour participer à un même destin, pour vivre ensemble, pour habiter la même hutte, pour partager la même couche, au lieu de pouvoir partager également leur nourriture, cette nourriture qui est, pour le primitif encore plus que pour nous, le symbole d'une vie commune, devront s'abstenir chacun de ce que l'autre consomme. La contradiction est d'autant plus sensible que le mariage s'inscrit souvent au centre d'un échange systématique de nourriture entre deux groupes sociaux. Elle devient d'autant plus flagrante à mesure que le cercle familial se précise au sein du groupe primitif, qu'avec les débuts d'une agriculture primaire la préparation des aliments devient plus laborieuse, et que la division du travail rejette sur la femme toute la responsabilité de la confection des repas. Elle devient d'autant plus irritante du fait que les raisons qui inspiraient l'exogamie alimentaire, jaillies d'une élaboration en partie inconsciente des craintes inspirées par la chasse, sont destinées à être oubliées ou méconnues.

C'est cette contradiction qui est à la base du mélange de rites nuptiaux de commensalité et de tabous dont nous venons de voir de si curieux exemples. Sous l'action de cette contradiction, les primitifs sont portés à libérer les gens mariés des interdictions imposées par l'exogamie alimentaire, en refoulant l'observance de la loi dans la période qui précède le mariage, ou encore en la réservant aux couples ayant des liaisons temporaires, ou en l'abolissant à l'occasion de la naissance d'un ou de divers enfants, ou en ayant recours, à leur manière qui nous est bien connue, à de nombreux autres expédients et stratagèmes.



La même contradiction apparaît lors des banquets de mariage. Il est tout naturel qu'un mariage, qui unit ensemble deux groupes sociaux, soit l'occasion d'un joyeux banquet. Toutefois, les coutumes des festins de noces présentent des singularités que seule l'exogamie alimentaire peut expliquer. Souvent, par exemple, les jeunes mariés ne participent pas au banquet donné en leur honneur. Ils sont absents tous deux chez les Kirghiz, les Yuraks et les Bouriates.

<sup>1</sup> HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 238-239, cité par SUMNER-KELLER dans *Science of Society*, vol. III, p. 1536.

Chez les Yakoutes, le marié et la mariée ne prennent pas part au festin, mais restent assis dans un coin, derrière la porte, le visage tourné contre le mur, pendant que leurs parents festoient, échangeant des morceaux de viande pour signifier l'union entre les deux familles <sup>1</sup>.

Parfois, les festins nuptiaux se font séparément au sein de chaque famille, comme chez les paysans siciliens, où le jeune marié s'en retourne chez les siens quand le repas commence chez la mariée <sup>2</sup>. Auprès des Hopi les banquets nuptiaux présentent, de nos jours encore, l'aspect d'un échange de vivres entre les familles qui vont s'allier, chaque famille mangeant, seule et dans sa propre maison, les victuailles offertes par l'autre. Don Talayesva, dans son autobiographie, fournit des renseignements sur son propre mariage, qui eut lieu en même temps que celui de son frère. Quelque temps avant le mariage, dit-il, « je fus averti de me tenir loin d'Irène (sa fiancée) car elle était occupée à moudre dans sa maison le blé qu'elle devait offrir à ma famille. Le jour des noces, les mariées et leurs parents préparèrent les vivres qu'elles apportèrent au soir dans notre maison. Elles vinrent avec leurs mères vers le coucher du soleil en portant un grand baquet plein de nourriture. Lorsqu'elles retournèrent à leurs maisons, nos propres parents furent invités à entrer et à manger... Le lendemain, mes parents tuèrent deux brebis, firent un pâté et apportèrent un grand baquet de nourriture à la maison de nos épouses. Irène et Blanche invitèrent tous leurs parents à venir et à manger, et c'est alors que leurs oncles les conseillèrent sur leurs devoirs familiaux <sup>3</sup> ».

En Australie, auprès des tribus de Daly River, à la fête dite *kue*, donnée à l'occasion d'un mariage, le marié fait une grande distribution de nourriture à sa femme et aux parents de celle-ci. Mais, pour lui et pour ses consanguins, la nourriture est *tyayait*, rituellement interdite, et ils restent assis, affamés, pendant que les autres festoient <sup>4</sup>.

À Dobu, quelque temps après un mariage, des échanges alimentaires ont lieu entre les deux groupes nouvellement alliés, dans le but de maintenir et de consolider l'alliance nuptiale. En ces occasions, les deux groupes de consanguins se reforment, et chacun des deux se réunit à l'une des extrémités du village. Un large espace vide les sépare. Les deux groupes sont occupés à cuisiner et, s'ils ont l'occasion de se dévisager, c'est toujours en affichant une hostilité traditionnelle. Ils n'ont l'air de se voir que quand la nourriture, finalement cuisinée, est échangée. Lorsque cela est fait, ils se séparent immédiatement, et les visiteurs s'en vont, en emportant la nourriture chez eux. Là, dans leur maison, ils pourront manger...

Le Dr Fortune, que nous citerons une nouvelle fois, observe qu'« il est curieux pour un Européen de voir une cérémonie de mariage célébrée en l'absence complète de ceux qui sont alliés par ce mariage. Et, pourtant, tout le cérémonial du mariage, à partir de cette occasion et plus tard, est marqué par la disparition complète du groupement marital ». Après le coucher du soleil,

<sup>1</sup> B. BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. I, pp. 556-557.

<sup>2</sup> W. Foote WHYTE, *Sicilian Peasant Society*, AA, vol. 46, p. 70.

<sup>3</sup> Don TALAYESVA, *Sun Chief*, pp. 215-221.

<sup>4</sup> W. E. H. STANNER, *Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the Daly River, N. Australia*, Oceania, vol. IV, p. 469.



quand le cérémonial de ce jour est terminé, les maris, qui avaient passé la journée avec leurs sœurs, retournent à leurs femmes et à leurs enfants <sup>1</sup>.

Cette ségrégation alimentaire entre deux groupes qui s'allient, et qui sont précisément en train de consolider, manifester et célébrer cette alliance, peut-elle trouver d'explications plausibles en dehors de celles fournies par l'exogamie alimentaire ?

Des survivances de l'exogamie alimentaire dans les rites nuptiaux se retrouvent auprès de peuples qui ont laissé bien loin derrière eux les conditions de la vie tribale. Au cours du cérémonial long et complexe qui marquait, jusqu'au début de ce siècle, le mariage des paysans ukrainiens les époux n'assistaient pas aux nombreux banquets offerts en leur honneur, mais mangeaient dans une chambre à part. D'autres traits également révélateurs apparaissent. Quand le marié entrait dans la maison de sa fiancée, la mère de celle-ci lui offrait un bol contenant de l'eau et de l'avoine. Le fiancé le portait à ses lèvres en simulant de boire, mais le jetait par-dessus sa tête, derrière lui. (Serait-ce là l'origine de la coutume russe de lancer les verres derrière soi après avoir bu ?) Le garçon d'honneur essayait d'atteindre le verre du bout de sa canne, pour le briser au vol. Ensuite la belle-mère offrait de l'eau-de-vie au fiancé et toute la compagnie en buvait. Dans le cadre du mariage ukrainien, qui évoquait un « drame historique » d'hostilité entre les deux groupes, le geste de jeter l'eau offerte était compris comme une mesure de précaution prise en entrant chez des ennemis. L'auteur du compte rendu note toutefois qu'il doit s'agir d'un usage très ancien, qui a pris successivement l'apparence d'un acte simulant la vigilance nécessaire entre ennemis <sup>2</sup>.

Le mariage ukrainien présente également un échange alimentaire : trois petits pains sont échangés entre le marié et la mère de la mariée. L'échange, répété trois fois, s'accomplit dans le plus profond silence. Ce silence rituel est une indication que l'on surmonte un tabou ; il souligne la contradiction entre l'échange de nourriture et l'évitance exigée par l'exogamie alimentaire.

Quand la mariée arrivait finalement dans la maison de son époux, les lumières étaient éteintes de crainte que, en jetant un coup d'œil au fourneau, elle ne pût mettre en danger les jours de sa belle-mère. Elle devait mettre la nappe sur la table, en tâtonnant dans l'obscurité, et poser le pain dessus. « Parfois le beau-père vient à sa rencontre et lui présente un morceau de brique détaché du four, ou encore un morceau de betterave, ou autre chose dans le même genre. La fiancée jette tout par terre. Cela s'appelle *pryhochtchouvat* la fiancée, c'est-à-dire la domestiquer avec la mangeaille, et représente sans doute une trace de l'exogamie <sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> R. F. FORTUNE, *loc. cit.*, pp. 27 et 191.

<sup>2</sup> Ce fait et le suivant sont extraits de l'étude de T. VOLKOV, *Rites et Usages nuptiaux en Ukraine*, L'Anthropologie, vol. II, pp. 160-184, 408-437, 537-587, et vol. III, pp. 541-588.

<sup>3</sup> Les fausses nourritures offertes à la fiancée ukrainienne et jetées par celle-ci rappellent le faux *pudding* d'herbes que la femme Arapesh, lors des relevailles, présente à son mari, et que celui-ci rejette de la même manière. On doit y voir l'intention de surmonter un tabou.



Enfin, c'est encore l'exogamie alimentaire qui explique pourquoi, dans certaines régions, quand la nouvelle mariée se rend à la fontaine, les *boïaré* (garçons d'honneur du mari) cherchent par tous les moyens à l'empêcher de puiser de l'eau.



Il est certain que, dans les cas que nous avons énumérés plus haut, et qui ne constituent que des exemples de coutumes très généralisées, les tabous non compris, absurdes et importuns, qui viennent faire obstacle à la tendance toute naturelle à festoyer en bonne compagnie et à fêter un heureux événement par un bon repas, sont autant de manifestations des tenaces traditions de l'exogamie alimentaire.

Il est toutefois des cas où aucune indication de l'exogamie alimentaire n'est présente, des cas où l'acte de communion alimentaire semble devoir accompagner l'acte sexuel comme en vertu d'une nécessité intime, fonctionnelle. Maurice Leenhardt écrit, à propos des Néo-Calédoniens : « Quand le temps de la maturité semble proche, le grand-père l'appelle (sa petite-fille) avec le jeune homme, son cousin, et l'invite à cuire une igname qu'elle mangera avec ce dernier, ou, encore, à s'asseoir sur la même natte que lui. Ces deux gestes correspondent à des levées de tabou. La manducation de la même igname est une communion de substance du même clan. Ces jeunes gens sont désormais libres de vivre ensemble <sup>1</sup>. »

Ces « Gens de la Grande Terre » sont exogames, et pourtant l'acte sexuel est précédé par « la manducation de la même igname (qui) est une communion de substance du même clan », donc qui les rend consanguins. Il est clair que le rite de convivialité affleure ici comme une survivance de cette époque, antérieure à l'exogamie, où l'exogamie alimentaire n'était même pas conçue, et où hommes et femmes s'unissaient sexuellement et partageaient la même nourriture parce qu'ils étaient consanguins et que ces actes s'accomplissaient exclusivement entre consanguins. Nous touchons là à une autre profonde contradiction inhérente à l'exogamie alimentaire, contradiction d'une nature différente de celle que nous avons analysée plus haut. Il s'agit cette fois de la contradiction propre à toute la conception exogame, qui porte encore en elle la conception plus primitive de l'endogamie. Nous avons bien vu, en étudiant l'origine de l'exogamie, que « la conception primitive du mariage est marquée au sceau de la fraternité », qu'à l'époque préexogame une identification a lieu entre l'épouse et la sœur, et que, la profonde ambiguïté qui imprègne la conception primitive du mariage s'exprime parfois dans des rites nuptiaux tendant à faire des époux des consanguins <sup>2</sup>. Il est donc non seulement

<sup>1</sup> *Les Gens de la Grande Terre*, p. 134. V. également C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, p. 383.

<sup>2</sup> V. p. 80.

compréhensible, mais inévitable que, à côté des rites nuptiaux de consanguinité, se trouvent des rites nuptiaux de convivialité. Ces derniers doivent se rencontrer à plus forte raison, puisque tant de motifs naturels, pratiques et de sens commun militent en leur faveur.

D'autre part – et cela est bien typique du mouvement dialectique qui se manifeste dans l'évolution sociale – les rites nuptiaux de convivialité qui, ainsi que nous venons de le voir, peuvent être considérés comme des survivances d'une époque ancienne, préexogame, peuvent également réapparaître en tant qu'indication d'une époque tardive. Ils répondent alors à une conception du mariage propre à l'époque où le patriarcat s'est établi, où la femme doit être intégrée au groupe du mari. L'exogamie alimentaire est alors mise en échec par la volonté d'assimiler la femme au groupe du mari, auquel elle appartient désormais.

Dans ces cas, les rites nuptiaux de convivialité ont l'objet d'effectuer une telle incorporation. Chez les Larkas ; par exemple, la femme se voit offrir du riz et de la viande et « en mangeant, elle devient de la caste de son mari <sup>1</sup> ». Auprès des peuples éleveurs d'Afrique, la femme s'identifie au clan du mari par la consommation de lait ou de viande, et l'aspect économique de cette intégration est souligné par l'insistance mise à rappeler que ces vivres proviennent du bétail de l'époux. Nous avons vu plus haut des exemples de ces rituels et nous avons vu également comment la jeune fille Nyakyusa, arrivée à la puberté, est traitée avec l'*ikipiki* (médecine symbolisant la parenté) de son mari, afin qu'elle s'incorpore au clan de celui-ci et « s'éloigne de son propre lignage <sup>2</sup> ».

Il est enfin des rites nuptiaux de convivialité qui se présentent avec la physionomie de rites de « rupture de tabou <sup>3</sup> ». Le tabou de l'exogamie alimentaire est reconnu et respecté, mais, en une occasion extraordinaire, on le brise solennellement et d'ailleurs temporairement. Ceci souligne l'importance de l'événement et doit, peut-être, démontrer de manière dramatique l'efficacité de rites qui permettent de défier n'importe quel danger, même celui impliqué par le mariage consanguin. Le procédé rituel qui consiste en une violation délibérée du tabou est bien connu par les ethnologues.

« La cérémonie du mariage, dit Briffault, est dans plusieurs cas la seule occasion où les époux prennent un repas ensemble <sup>4</sup>. » C'est le cas de la femme serbe, qui mangeait avec son mari le jour de ses noces, pour la première et la dernière fois de sa vie <sup>5</sup>. Il en était de même en Asie pour les femmes du Bengale, et en Afrique pour les femmes Niam-Niam <sup>6</sup>. Dans l'Inde française, où le festin nuptial « se passe en silence et sans les nouveaux mariés et où on ne songe à eux qu'à la fin du repas », les deux époux, le jour de leur mariage, prenaient leur repas, « pour la seule et unique fois de leur vie, sur la

<sup>1</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, Vol. II, p. 129.

<sup>2</sup> V. p. 204.

<sup>3</sup> On voit dans cette rupture du tabou alimentaire un exemple de ce « sacré de transgression » défini par R. Caillois. V. *L'Homme et le sacré*, pp. 54-55 et 127 sqq.

<sup>4</sup> BRIFFAULT, *ibidem*.

<sup>5</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, Vol. II, pp. 128-132.

<sup>6</sup> *Idem*.

même feuille de bananier <sup>1</sup> ». Un cas bien caractérisé de rupture de tabou assimilée au rite de mariage est une coutume observée à Céram : la jeune mariée mange le jour de ses noces un opossum du sexe mâle, alors que le marié mange l'animal femelle, renversant ainsi la règle établie <sup>2</sup>.

Que les rites conviviaux de mariage soient des cérémonies formelles d'union, auxquelles on arrive après avoir surmonté les interdictions que leur opposent les traditions de l'exogamie alimentaire ; qu'ils soient des rappels d'une époque où l'exogamie alimentaire n'était pas encore conçue ou, à l'inverse, les manifestations d'une étape de l'évolution sociale où elle a été dépassée ; ou, enfin, qu'ils s'inspirent de la méthode rituelle que nous appelons « rupture du tabou », tous ces rites nuptiaux de convivialité trouvent leurs homologues dans les rites nuptiaux de consanguinité, et, pas plus que ceux-ci ne mettent en cause la réalité de la loi d'exogamie proprement dite, ils ne mettent en cause la réalité de la loi d'exogamie alimentaire.

---

<sup>1</sup> F. G. HARDY et Ch. RICHEL, *L'Alimentation dans les colonies françaises*, p. 303.

<sup>2</sup> CRAWLEY, *loc. cit.*, vol. II, p. 126.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Deuxième partie : l'exogamie alimentaire*

---

## Le tabou de la bouche

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons démontré, aux chapitres précédents, que l'exogamie alimentaire enjoint de procéder à un partage des aliments de manière à différencier la nourriture des deux sexes, ou du moins de ces personnes qui sont destinées à se marier entre elles, et que ce partage a effectivement eu lieu. Il nous reste à indiquer un des obstacles auxquels le partage s'est heurté : le fait qu'il existe des articles alimentaires indispensables dont un sexe ou un groupe ne peuvent réclamer le monopole exclusif. Certains articles alimentaires sont forcément communs à tout le monde, comme l'eau, dont évidemment personne ne peut s'abstenir ; comme le sel, qui est nécessaire à l'organisme ; comme les céréales, qui sont à la base de l'alimentation de certains peuples et dont l'exemple typique est le riz. Comment les primitifs résoudre-t-ils cette difficulté ?

Nous avons dit que personne ne saurait se passer de boire de l'eau ; pourtant il existe au moins un cas où l'on a vu les primitifs pousser le scrupule de l'exogamie alimentaire au point de s'interdire la plus naturelle des boissons. Le lieutenant Boyle T. Sommerville a écrit qu'à Malékula il n'a jamais vu les naturels boire ou employer de l'eau pour quelque usage que ce, soit. Lorsqu'ils ont soif, ils brisent une noix de coco et en avalent le lait. « L'évitance de la boisson la plus naturelle, l'eau courante qui, s'y trouve en grande abondance et

est, en générale excellente, est très curieuse<sup>1</sup>. » il serait intéressant de savoir si les femmes aussi observaient le même tabou, ou si les hommes seuls s'abstenaient de l'eau en se réservant le lait de coco. Deacon, en visitant la même île trente ans plus tard, n'a pas observé une interdiction aussi généralisée que l'affirme Sommerville, mais a noté plusieurs faits qui indiquent que le tabou de l'eau est bien caractéristique de Malékula. Dans la région de Séniang, par exemple, un magicien, de même que tout homme qui doit être en état de pureté cérémoniale, doit se soumettre au tabou interdisant le contact avec l'eau et tout ce qui est associé avec l'eau. L'eau lui est complètement défendue en tant que boisson, et pendant les jours qui précèdent les actes magiques qu'il va accomplir, il ne doit avaler aucun liquide... À Lambumbu, l'eau peut être avalée si elle a été « charmée » au préalable<sup>2</sup>. Le même tabou sur l'eau s'applique aux jeunes filles qui vont subir l'extraction d'une dent, opération qui précède le mariage ; aux novices qui s'apprêtent à subir l'opération d'incision et desquels il est spécifié qu'ils doivent s'abstenir de consommer de l'eau pendant dix jours. Chez les Big Nambas, les jeunes garçons sont tenus de boire très peu d'eau, de crainte de voir des plaies apparaître sur leurs organes génitaux ; et enfin la même défense s'applique à ceux qui désirent entrer dans certaines sociétés secrètes<sup>3</sup>. Cette interdiction de l'eau aux novices ne se cantonne pas aux Nouvelles-Hébrides ; on la retrouve aussi en Afrique. Les garçons Baronga, à l'initiation, se voient interdire de boire une goutte d'eau, et on dit que ce tabou est fort pénible à supporter. À Majputu, d'après Junod, « les garçons qui grandissent vont jusqu'à dédaigner l'eau puisée à la source par les femmes, et emploient de l'eau spécialement puisée par de petits garçons<sup>4</sup> ». Les jeunes filles hottentotes, pendant la période de réclusion qui précède l'initiation, prennent part à un festin exclusivement composé d'animaux femelles, et il leur est défendu de toucher à l'eau<sup>5</sup>. Après leur purification, on les envoie ramasser du bois et puiser de l'eau, symbolisant ainsi

<sup>1</sup> *Ethnological Notes on the New Hebrides*, JAI, vol. 23, p. 382. L'usage fort restreint que font de l'eau les indigènes des Nouvelles-Hébrides avait frappé aussi les membres de l'expédition du général du Petit-Thouars. Le lieutenant de vaisseau ROBERJOT écrit, dans ses *Notes ethnologiques sur les Nouvelles-Hébrides* (1879) : « Les cocotiers sont fort rares et les cocos doivent avoir un grand prix, car les naturels n'ont pas voulu nous en donner deux. Ils nous ont apporté pour nous désaltérer une eau saumâtre que nous avons dû rejeter. N'est-il pas surprenant que ce village se soit établi si loin de la rivière qui coule dans la baie et que les naturels boivent de si mauvaise eau, tandis que l'autre est si bonne ? Il est certain que tous les Kanacs boivent fort peu, et que l'eau saumâtre leur est nécessaire pour cuire les aliments, puisque c'est leur seul moyen de les assaisonner de sel, peut-être aussi redoutent-ils les agressions toujours plus faciles par un cours d'eau, et d'autre part ils ne songent guère à se laver. » (Bulletin de la Société de Géographie, 1<sup>er</sup> trimestre 1883.)

<sup>2</sup> DEACON, *loc. cit.*, p. 685.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 488, 250, 263, 448.

<sup>4</sup> JUNOD, *loc. cit.*, Vol. I, pp. 71 et 96. Il en est de même pour les garçons Lovedu (E. J. KRIGE and J. D. KRIGE, *The Realm of a Rain-Queen*, p. 118) ; Bavenda (H. STAYT, *loc. cit.*, p. 131) ; Bukaua (S. LEHNER, *The Baulm Cult of the Bukaua of Huon Gulf, N. Guinea*, Oceania, vol. V). En Nouvelle-Guinée, les initiés (*ibitoé*) doivent éviter l'eau pure comme un poison, et ne doivent boire que le lait de coco ou l'eau qui se trouve en abondance dans le tronc du bananier. Ils ne doivent même pas toucher l'eau avec les pieds, les mains ou les lèvres avant d'avoir achevé la construction du tambour rituel. (Father GUIB, Missions catholiques, Lyon, 1898, cité par J. G. FRAZER dans *The Native Races of Australasia*, p. 280.)

<sup>5</sup> A. W. HERNLÉ, cité par DE PEDRALS, *La Vie sexuelle en Afrique noire*, p. 67.

leur retour à la vie normale<sup>1</sup>. Plus tard, quand elles auront leurs règles, elles devront éviter par-dessus tout l'eau froide<sup>2</sup>. Après des Dogon, un strict interdit défend à la femme menstruante de boire de l'eau de la maison<sup>3</sup>. À Malaïta, une femme ayant ses règles doit puiser l'eau à une source différente<sup>4</sup>. De crainte de souiller l'eau de leur sang, les femmes Tungu ont l'habitude de ne pas se laver<sup>5</sup>.

En Australie, certaines tribus prennent des précautions en vue de séparer les sources employées par les deux sexes. « Dans la tribu Unghi, un homme ne boira pas à un lieu où une femme s'est désaltérée. Certains trous étaient creusés auprès des points d'eau, de petits trous circulaires pour les hommes, et des trous ovales pour les femmes. Pour boire, les individus de chaque sexe s'en tenaient à leur propre emplacement<sup>6</sup>. »

Un passage de *Dianggawul*, recueil de chants de l'Arnhem Land publié par les Berndt, fait allusion à une séparation semblable des points d'eau. Les Djanggawul trouvent un étang, et le frère déclare qu'une partie de ce *billabong* est sacré. « Aujourd'hui deux pistes, une de chaque côté, conduisent à ses rives, et les femmes doivent aller puiser de l'eau le long d'une seule de ces pistes, et doivent toujours retourner par le même chemin. » D'autre part, il semble y avoir aussi une division de l'eau entre les deux *moïéties*, *dua* et *jiritja*, puisque les chants parlent d'une eau *jiritia*<sup>7</sup>.

Après des Wakelbura, il n'était pas permis à un jeune garçon, pendant son initiation, de boire à un point d'eau, sinon à travers un os de kangourou, et avant de boire, il devait s'assurer qu'aucune femme n'avait bu à cette source ou s'en était approchée<sup>8</sup>. Le même usage du chalumeau se retrouve bien loin de l'Australie, en Amérique du Nord, où nous le voyons employé dans des circonstances à peu près pareilles, par exemple par les jeunes filles Dénés à la puberté<sup>9</sup>.

Dans le cadre de notre explication, il devient compréhensible que quand le tabou est imposé avec plus de rigueur aux personnes polluées, comme les jeunes filles pubères, ou comme les meurtriers<sup>10</sup>, ou aux personnes menacées

<sup>1</sup> SCHAPER, *loc. cit.*, p. 121.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 277.

<sup>3</sup> D. PAULME, *loc. cit.*, p. 266.

<sup>4</sup> H. Ian HOGGIN, *Culture Change in the Solomon Islands*, Oceania, vol. IV, p. 254. En Nouvelle-Guinée, parmi les Kuman de Chimbu, un homme qui voyait une femme se laver près de l'eau avait le droit de la tuer, ou du moins d'en recevoir un porc en guise de compensation. (J. NILLES, *The Kuman of Chimbu, Central Highlands, N. Guinea*, Oceania, vol. 21, p. 8.)

<sup>5</sup> S. M. SHIROKOGOROFF, *Social Organisation of the Northern Tungus*, p. 260.

<sup>6</sup> HOWITT, *loc. cit.*, p. 402.

<sup>7</sup> Pp. 30 et 44.

<sup>8</sup> HOWITT, *loc. cit.*, p. 402.

<sup>9</sup> Sur l'emploi du chalumeau en Amérique du Nord, v. Kaj BIRKET-SMITH, *The Drinking Tube and Tobacco Pipe in N. America* ; v. aussi BOURKE, BAE, vol. IX, p. 494, cité par SUMNER and KELLER dans *Science of Society*, p. 1121.

<sup>10</sup> Sur le danger de boire la même eau que les meurtriers, V. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, vol. II, p. 10.

d'hémorragie, comme les novices qui viennent d'être circoncis, il soit enjoint de n'absorber de l'eau qu'au moyen d'un tube, afin de diminuer son action nocive en évitant de la toucher des lèvres.

La défense faite à la femme menstruant ou accouchée de s'approcher de l'eau, de la transporter, parfois même de la regarder, de traverser des fleuves et des rivières, est un fait bien connu <sup>1</sup> ; mais en réalité la pensée primitive tend à éloigner la femme de l'eau autant que possible tous les jours de sa vie jusqu'à la ménopause. Le Père Dobrizhoffer remarquait « qu'une coutume ridicule qu'ont les Apibones veut que ce soit la femme la plus âgée de la tribu qui aille puiser l'eau pour tous les usages domestiques <sup>2</sup> ». Un très bel exemple de l'incompatibilité entre la femme et l'eau est rapporté par Hamed Ammar dans son livre sur les coutumes de l'Égypte rurale. Il remarque que si une fillette, même encore loin de la puberté, en allant porter la nourriture à son père et à ses frères travaillant aux champs, se permettait de toucher à leurs instruments de travail, ou de jouer avec l'eau du canal, les hommes lui crieraient immédiatement : « Laisse cela ! Va-t'en ! Loin de la terre et loin de l'eau <sup>3</sup> »

Pendant les danses qui, chez les Apaches Jicarilla, précèdent une expédition guerrière, il est défendu de boire de l'eau et, en parallèle, d'avoir des rapports sexuels <sup>4</sup>. De même, l'Indien Carrier, avant de partir pour une expédition de trappeur, évite de boire du même récipient que sa femme <sup>5</sup>. En général, indique Crawley, « le fait de boire avec une femme est évité par de nombreux peuples aux différentes étapes de leur évolution <sup>6</sup> ».



Il est toutefois impossible de respecter sérieusement, dans la pratique, le tabou sur l'eau ; d'autre part, l'absorption quotidienne de cette boisson commune aux deux sexes risque fort de rendre vain tout le système de précautions alimentaires que l'on s'impose. C'est là une de ces situations où l'esprit primitif est contraint de faire appel à toute son ingéniosité pour trouver une solution

<sup>1</sup> On en trouvera des exemples dans le livre de Lord RAGLAN, *Jocasta's Crime*, p. 85. V. P. GORDON, *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, pp. 242-243.

<sup>2</sup> Cité Par BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. II, p. 638.

<sup>3</sup> *Growing up in an Egyptian Village*, p. 33.

<sup>4</sup> M. E. OPLER, *A Summary of Jicarilla Apache Culture*, AA, vol. 38, p. 212.

<sup>5</sup> CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums*, p. 203.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 22. Les Hindous considèrent l'eau comme « le véhicule le plus fatal et agissant d'impureté cérémoniale... L'eau pollue tout (pollutes wholesale), mais son pouvoir, en tant que conducteur d'une mauvaise influence, peut être neutralisé par une addition suffisante de lait, de lait caillé ou de beurre clarifié, de ce qui provient, en fait, de la vache sacrée. Les membres des diverses sectes ne peuvent consommer ensemble les articles alimentaires dans la composition desquels entre de l'eau, comme le thé, le café, etc. » (H. RISLEY, *The People of India*, p. 71.) Les castes « propres » sont celles dont les brahmanes acceptent de recevoir de l'eau. (*Id.*, p. 80.)



permettant de concilier les exigences du tabou et les nécessités de la vie. Cette solution ne peut être qu'une mesure générale de précaution, capable de pallier les dangers résultant de la communauté de boisson.

L'esprit primitif a effectivement trouvé et élaboré une telle mesure de précaution, en harmonie avec d'autres mesures semblables en vigueur dans les sociétés inférieures. De même que la circoncision consiste dans l'ablation de la partie qui vient le plus directement en contact avec l'organe féminin, afin d'atténuer les dangers inhérents à l'acte sexuel, de même on pensera parer aux dangers impliqués par l'absorption de l'eau en effectuant l'ablation de ce qui vient en premier lieu en contact avec la boisson<sup>1</sup> : nous voulons parler de l'extraction d'une ou de plusieurs dents, coutume extrêmement répandue parmi les peuples primitifs<sup>2</sup> et inexplicée jusqu'ici.

Ce qui rend particulièrement plausible cette hypothèse est le fait que l'on a observé certains rapports demeurés jusqu'ici obscurs entre l'extraction des dents et l'eau. Nous lisons, par exemple, à propos des Koko-Yaotr de Lockhardt River, une des tribus Kawadji d'Australie, qu'ils pratiquent « l'avulsion d'une dent qui est généralement mise dans l'eau ou sur un arbre. L'homme auquel appartenait la dent ne pourra jamais plus boire à l'endroit où la dent a été jetée. Si la dent n'a pas été arrachée, après la mort le mipi (spectre) sera contraint de boire de l'eau sale, de l'eau contenant des vers<sup>3</sup> ». La même croyance se retrouve auprès de certaines tribus du Queensland. « Si leurs deux dents de devant ont été extraites, ils auront à boire de la belle eau claire, sinon ils auront seulement de l'eau sale et boueuse<sup>4</sup>. »

D'après les Kaitish, « les gens de l'Alcheringa (les ancêtres mythiques) disaient toujours que les dents devaient être arrachées parce que l'eau avait meilleur goût si on en avait arraché une ; en effet, il n'est pas bon de boire sans avoir extrait une dent, car dans ce cas le sable adhère aux gencives, alors que s'il y a une cavité le goût du sable ne se perçoit pas... » On dit dans la même tribu que « deux hommes de l'Alcheringa s'opérèrent mutuellement en s'extrayant la dent, et qu'ensuite ils crachèrent le sang sur le sol, y enterrèrent leurs dents, et un grand trou d'eau surgit pour marquer l'emplacement ».

Auprès des Warramunga, l'opération est effectuée surtout sur les femmes, à la fin de la saison humide, quand les trous d'eau sont pleins, et elle a toujours lieu sur les bords d'un de ceux-ci. Avant l'opération les jeunes filles entrent dans l'eau jusqu'à la poitrine, boivent de l'eau, la gardent dans la bouche et ensuite la crachent dans toutes les directions, et s'en aspergent en

<sup>1</sup> Les sorciers d'Australie centrale ont la coutume de se perforer la langue en y pratiquant un trou aussi large que le petit doigt. Cette opération a lieu dans une grotte associée dans l'esprit des indigènes au soleil et à l'eau courante en ruisselets. (SPENCER and GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 525-526 et 528-529.)

<sup>2</sup> La coutume d'extraire les dents semble remonter à la préhistoire. G. Thomson, en citant de Pradenne, rappelle que parmi les restes de la culture capsienne, on a trouvé un certain nombre de crânes avec les incisives moyennes supérieures manquantes. Il n'y a pas de doute qu'elles ont été extraites à dessein. L'auteur y voit un mode d'initiation paléolithique. (G. THOMSON, *loc. cit.*, p. 56.) V. aussi Gertrude LEVY, *Gate of Horn*, p. 52.

<sup>3</sup> D. F. THOMPSON, *The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York*, JAI, vol. 63, p. 498.

<sup>4</sup> PALMER, *loc. cit.*, cité par FRAZER dans *Totemism and Exogamy*, vol. IV, 183.

ayant soin de se mouiller le sommet de la tête. (Les Warramunga disent qu'on se remplit ainsi la bouche d'eau pour engourdir les gencives.) En ce qui concerne les hommes, l'opération a toujours lieu après la chute des grandes pluies, quand ils ont eu assez d'eau et n'en veulent pas davantage. Les Tjingilli extraient la dent à la même époque et la jettent dans un trou d'eau, avec la croyance qu'elle éloignera la pluie et les nuages. Auprès des Gnanji l'opération est toujours effectuée pendant la saison pluvieuse : la dent est enterrée auprès d'un trou d'eau, dans le but d'arrêter la pluie et de favoriser la croissance des nénuphars <sup>1</sup>.

Howitt rapporte que, auprès des Tongaranka, le novice garde sur lui l'incisive extraite, pendant environ trois semaines, puis la cache dans un arbre dont les racines plongent dans un trou d'eau. Toute nourriture animale lui est défendue jusqu'à ce que la plaie soit cicatrisée.

Auprès des Arunta, la cérémonie de l'extraction de la dent est imposée aux membres des deux sexes qui appartiennent à la région appelée « la contrée de la pluie <sup>2</sup> » au nord-est de leur zone. Tout le monde peut se soumettre au rite, mais celui-ci est obligatoire pour les personnes qui ont pour totem la pluie ou l'eau. L'opération est toujours effectuée après la cérémonie *mambiuma* de l'eau, et parfois sur le même terrain. Il est impossible, affirment Spencer et Gillen, de découvrir pourquoi la cérémonie d'extraction de la dent a été spécialement associée avec le totem de la pluie. L'explication des indigènes est que l'exécution de cette pratique donne à la face une ressemblance avec certains nuages qu'ils considèrent comme porteurs de pluie <sup>3</sup>...

Dans les îles de l'océan Indien, on trouve la coutume de limer ou de noircir les dents des jeunes gens des deux sexes arrivés à la puberté. C'est un rite qui prépare au mariage, et qui s'ajoute à la circoncision sans en constituer une alternative. Parfois les dents sont limées jusqu'aux gencives, parfois on donne à la dentition l'apparence d'une scie en limant les dents en pointes. Le limage des dents est considéré comme un adoucissement d'une coutume préexistante d'extraction qui n'est plus pratiquée que dans quelques tribus. La coutume du limage se retrouve à Formose, en Cochinchine, et existait par le passé en Chine et en Indochine. À Formose, on arrachait une incisive à tous les enfants arrivés à l'âge de six ou huit ans, avec la croyance que cela les rendrait plus rapides à la chasse.

Qu'il s'agisse bien d'une coutume en rapport avec l'alimentation, cela est démontré par le fait qu'à Bali il est strictement défendu au patient d'entrer dans la cuisine <sup>4</sup>.

Jacques Chégaray, auteur de *Bonheur à Bali, l'île des tabous*, décrit une cérémonie de limage des dents à laquelle se soumettent deux jeunes mariés huit jours après leur union, bien qu'en général elle soit effectuée avant le mariage. L'auteur dit avoir appris qu'autrefois, à Bali, on noircissait les dents

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN The Northern Tribes of Central Australia, pp. 591 sqq.

<sup>2</sup> Id., pp. 643-677.

<sup>3</sup> SPENCER and GILLEN, The Arunta, vol. II, p. 477.

<sup>4</sup> J. G. FRAZER, *idem*.

pour que leur éclat « n'offensât » pas le riz absorbé au cours des repas <sup>1</sup>. Cette interprétation récente en termes de politesse que donnent les indigènes d'une ancienne coutume inspirée par des raisons d'exogamie alimentaire aujourd'hui oubliées, éclaire la raison du noircissement et du limage des dents dans les pays où le riz est la nourriture principale, nourriture de base qui est forcément commune aux deux sexes.

D'après Crawley, « l'extraction de la dent et le procédé similaire du limage sont régulièrement exécutés à la puberté lorsque certains tabous alimentaires sont écartés, et un garçon est initié à la « nourriture d'homme »... Il est vraisemblable de supposer que ce rite a pour objet de sauvegarder en quelque manière la sécurité de cette importante fonction ». Et il ajoute à titre d'exemple que si un jeune Diéri se permettait de regarder l'homme qui a procédé à l'opération, sa bouche se fermerait et il lui deviendrait impossible de manger <sup>2</sup>.

Quand on passe à l'Afrique, où les coutumes de manipulation de la denture sont fort diffuses, on n'y trouve pas la moisson d'exemples mettant ces pratiques en relation avec l'eau et l'alimentation que nous avons trouvés en Océanie. Nous devons nous limiter à citer un passage de *Dieu d'eau*, où le limage des dents des Dogon est mis en rapport avec « le respect... pour l'eau qu'on boit » et avec le « génie de l'eau <sup>3</sup> ». Les Masaï affirment que l'extraction des deux incisives centrales inférieures, qui leur est coutumière, permet de verser de l'eau, à travers cet orifice, aux malades et aux agonisants <sup>4</sup>. Nous pouvons aussi supposer que la raison de la mise à mort des enfants qui percent les dents supérieures avant les dents inférieures, et qui sont « une calamité pour le pays entier parce que, à cause de leurs rapports avec les mystérieux pouvoirs célestes, ils empêchent la pluie de tomber <sup>5</sup> », doit être cherchée dans la suite d'idées qui relie les dents à l'eau et à la pluie. Souvent, l'association est établie entre la coutume d'extraire les dents et la sécurité à la chasse et à la guerre. Les indigènes de l'Afrique orientale britannique, comme les Bantous Kavirondo, ont la croyance que, s'ils ne respectaient pas cette coutume, l'homme serait tué au combat. Or, nous le savons, cette crainte de la mort violente, à la chasse ou à la guerre, se ramène au tabou du sang qui est à l'origine de tous les usages imposés par la loi d'exogamie alimentaire.



Ceux qui s'intéressent à la vie des peuples primitifs, ou archaïques, savent que, dans leurs coutumes et dans leurs croyances, le sel tient une place singulièrement importante. Le psychanalyste anglais Ernest Jones, qui a dédié une étude à la « signification symbolique » du sel, remarque que cette importance dépasse celle qui devrait être conférée au sel par ses propriétés

<sup>1</sup> P. 93.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, vol. I, p. 169.

<sup>3</sup> M. GRIAULE, p. 97.

<sup>4</sup> A. C. HOLLIS, *The Masai*, p. 313.

<sup>5</sup> JUNOD, *loc. cit.*, vol. II, p. 319.

naturelles, aussi notables qu'elles soient, et pense qu'il s'agit là d'une tendance humaine générale, et non de coutumes, de notions ou de circonstances locales <sup>1</sup>. Cette universalité, dit-il, doit provenir d'une idée générale commune à tout le genre humain, et fondamentale du point de vue psychologique <sup>2</sup>.

Après avoir rappelé que le sel est un élément servant à confirmer les pactes, l'auteur cite des exemples montrant qu'il est aussi un symbole très commun de fécondité, et qu'à ce titre il est employé dans des cérémonies de mariage. Dans certains pays, les femmes mettent du sel dans les champs après les semailles. « La conviction d'une étroite relation existant entre l'amour physique et le sel a fait du sel un symbole de la procréation <sup>3</sup> », affirme l'auteur, qui voit cette relation dans une association symbolique entre le sel et le sperme. En effet, d'exemples puisés par Frobenius au folklore africain, il ressort que le sel est un équivalent du sperme et est étroitement associé au vagin <sup>4</sup>. Ajoutons que les Hopi, dans leurs expéditions à la recherche du sel, déposent du sel sur une pierre spéciale symbolisant la vulve de la « femme au sel <sup>5</sup> ».

Généralement, l'abstinence du sel va de pair avec l'abstinence sexuelle. Frazer, qui a étudié ce sujet, cite une intéressante série d'exemples, se référant tous à des personnes placées sous le signe du tabou du sang. L'exemple des Indiens Creek ou Muskogee blessés à la guerre est particulièrement significatif. Ces hommes, dangereux parce qu'ils ont versé le sang, et en danger parce qu'ils sont blessés, sont contraints à éviter rigoureusement tout contact avec les femmes, au point que même leurs visiteurs masculins doivent jurer ne pas avoir eu récemment des contacts sexuels avec leurs épouses. De plus, ils doivent s'abstenir du sel. « La fréquente association entre abstinence du sel et abstinence sexuelle est curieuse », conclut Frazer <sup>6</sup>. Ajoutons, pour illustrer encore le rapport entre ces deux abstinences, toutes deux dictées par le tabou du sang, qu'elles sont observées, entre autres, par les chasseurs Ba-Thonga partant pour une expédition de chasse. Ils disent alors que le sel « les précéderait » et les empêcherait de tuer du gibier <sup>7</sup>.

Les croyances concernant le sel ont, comme le souligne Ernest Jones, un caractère nettement ambivalent : alors que dans certains pays le sel est un élément indispensable à la fécondité et à la réussite, dans d'autres, il est essentiel de s'en abstenir. Le sel représente en même temps la fécondité et la

<sup>1</sup> *Essays on Applied Psycho-Analysis*, vol. II, p. 23.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>5</sup> Don TALAYESVA, *loc. cit.*, p. 245. V. aussi Mischa TITIEV, *The Problem of Cross-Cousin Marriage among the Hopi*, AA, vol. 40, p. 108.

<sup>6</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 226. Au sujet de l'association, entre les deux abstinences, v. aussi CAZENEUVE, *Les Rites et la condition humaine*, p. 103 ; et THURNWALD, *L'Économie primitive*, p. 182. Au sujet du sel défendu aux malades, v. J. MOONEY and A. M. OLBRECHTS, *The Swimmer Manuscript*, BAE, Bul. 99, pp. 65-66. Pour le tabou du sel imposé aux femmes ayant leurs menstrues, v., entre autres, A. G. O. HODGSON, *Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate*, JAI, vol. 63, p. 129.

<sup>7</sup> JUNOD, *loc. cit.*, Vol. II, p. 61. Auprès du même peuple, les novices doivent s'abstenir de consommer du sel quand on leur perce les oreilles. (*Idem*, pp. 71-96.)

stérilité, la création et la destruction, la valeur et le dénuement, la santé et la maladie, la pureté et l'impureté – l'amitié et l'inimitié <sup>1</sup>.

Examinons maintenant ces faits à la lumière de notre propre interprétation fondée sur l'exogamie alimentaire. Le sel est entré assez tard dans l'alimentation humaine, étant un produit qui n'est pas partout facile à trouver, et dont l'emploi par conséquent présuppose un certain développement, des échanges. Il y est en toute probabilité entré au moment où les principes de l'exogamie alimentaire étaient bien établis dans la société et où leur importance ne s'était pas encore atténuée. La valeur du sel dans l'alimentation est grande, et les primitifs l'ont probablement compris en remarquant que les sécrétions humaines, le sang, la sueur, l'urine, les larmes, sont salés. Ils sont d'ailleurs extrêmement friands de sel ; et il ne pouvait être question d'en interdire la consommation à un sexe ou à un groupe. Nulle part nous n'avons lu que le sel fût défendu à la gent féminine, excepté aux périodes de crise physiologique pendant lesquelles l'interdiction est fréquente. Le sel devient donc l'aliment commun aux deux sexes, par excellence, l'aliment qui constitue un lien entre ceux qui ne devraient pas être réunis par des liens alimentaires : consommer le sel, c'est rompre le tabou de l'exogamie alimentaire. Voilà pourquoi il est associé au sexe féminin <sup>2</sup>, pourquoi il est un symbole de fécondité, et pourquoi l'association avec le sperme, la communauté de couleur aidant, se fait tout aussi naturellement, et pourquoi, en même temps, le sel est redouté par rapport à l'acte sexuel. Enfin voilà expliqué le caractère si nettement ambivalent de cet élément : c'est qu'il participe de toute l'ambivalence inhérente à la conception primitive des rapports sexuels, rapports chargés de dangers, mais en même temps investis de la valeur que la nature leur confère. Le sel participe de l'ambivalence qui est propre à la conception primitive de la femme. Chaque fois que l'on consomme du sel, on établit un lien d'interdépendance avec les femmes, et par conséquent on commet cet acte, hautement dangereux et en même temps chargé de pouvoir à haute tension, qui est la rupture du tabou. « C'est pour cela que l'atmosphère ambivalente, pleine de signification cachée, qui entoure le sel, s'est conservée jusqu'à nous, et trouve encore son expression quotidienne sur nos tables.

Cette interprétation du symbolisme du sel jette de la lumière sur les faits généraux de la superstition. Freud considérerait qu'une des racines de la superstition est l'ignorance consciente et la connaissance inconsciente de la motivation des accidents psychiques <sup>3</sup>. Il faut se demander si le système d'idées parfaitement conséquent de nos lointains ancêtres, ce système dominé par le tabou du sang, ce monde aujourd'hui enseveli dans l'oubli, fait partie en quelque sorte de l'inconscient de l'homme moderne, ou bien si les superstitions que nous suivons encore aujourd'hui ne sont que la répétition des gestes traditionnels accomplis sous la seule emprise de l'habitude.

<sup>1</sup> La croyance que renverser du sel à table porte malheur est aussi vive dans l'Europe moderne qu'elle l'était dans l'ancienne Grèce et l'ancienne Rome. Jones ajoute que cette superstition s'étend à d'autres substances en dehors du sel : ainsi, en Chine, on considérerait de mauvais augure de répandre de l'huile. (V. aussi, au sujet du sel, A. L. KBÖBER, *The Nature of Culture*, p. 268.)

<sup>2</sup> V. HASTINGS, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, au paragraphe *Metals and Minerals*... « Le sel a des analogies avec le sang.

<sup>3</sup> *Imago*, 1912, cité par E. JONES, *loc. cit.*, p. 22.



Nous connaissons tous les coutumes des primitifs qui consistent à modifier, par des déformations et des incisions, par le port d'ornements, ou encore par des tatouages ou des peintures, l'aspect de la bouche et du bas du visage. L'ethnologie, a depuis longtemps abandonné l'hypothèse que ces modifications sont dues à la vanité ou à la coquetterie, pour y voir l'expression du souci de protéger la bouche. Mais protection contre quel danger ? L'analyse inspirée de la loi de l'exogamie alimentaire permet de répondre à cette question avec toute la clarté désirable.

C'est parmi les indigènes de l'Amérique du Sud qu'on trouve les exemples les plus nombreux et les plus extravagants « d'ornementation » de la bouche <sup>1</sup>, peut-être parce que ces peuples pratiquent très peu l'usage d'extraire les dents, qui serait une précaution remplaçant les peintures et l'insertion des amulettes. Toutefois, il ne faut pas croire que ces coutumes soient cantonnées au sud du continent américain. La forme la plus étrange de déformation de la bouche est sans doute celle que le capitaine Cook a observée auprès des indigènes des côtes de l'Alaska en Amérique du Nord. « La plus bizarre et déplaisante façon de s'embellir, adoptée par quelques représentants des deux sexes, est de se fendre la lèvre inférieure, ou de la couper de part en part dans le sens de la bouche, un peu au-dessous de la partie renflée. Cette incision, que l'on pratique même sur des enfants à la mamelle, dépasse parfois deux pouces de long, et soit par la répétition de cette disposition artificielle, soit par le retrait naturel de la plaie quand elle est fraîche, elle revêt la forme même des lèvres et devient assez grande pour que la langue puisse y passer. C'était le cas lorsqu'un de nos hommes vit pour la première fois un naturel pourvu de cette incision, et il nous cria qu'il voyait un homme qui avait deux bouches, et le fait est que c'est ce que l'on pourrait croire. Ils fixent dans cette bouche factice un ornement plat et étroit, découpé en morceaux semblables à de petites dents qui descendent jusqu'à la partie la plus épaisse ; une saillie les soutient à chaque extrémité, et entre les lèvres de cette coupure la partie dentée se voit seule. Chez d'autres, ce ne sont que des trous séparés dont la lèvre inférieure est perforée ; on y plante autant de petits boutons en coquilles qu'il y a de trous et leurs têtes apparaissent en dedans de la lèvre, comme une seconde rangée de dents juste au-dessous des dents naturelles <sup>2</sup>. »

Il est très conforme à la mentalité primitive que cette affreuse mutilation réponde précisément à l'idée de pourvoir celui qui la subit d'une seconde bouche qui, elle, ne serait pas exposée à enfreindre les lois de l'exogamie alimentaire comme le fait, sous l'empire de la nécessité, la bouche réelle. Cette impression des compagnons de Cook, d'avoir vu des naturels avec deux bouches, nous permet peut-être d'éclairer le phénomène qui se manifeste ailleurs,

<sup>1</sup> V. R. KARSTEN, *The Civilization of the South American Indian*.

<sup>2</sup> Cf. *Troisième voyage de Cook*, vol. III, pp. 149 sqq.



auprès des Caribéens et des Akawai de la Guyane, où les femmes percent des trous dans leur lèvre inférieure et y enfilent des morceaux de bois, en obtenant l'effet, écrit Sir Everard im Thurn, « d'une dangereuse rangée de pointes » <sup>1</sup>.

Que l'idée soit de se pourvoir d'une seconde bouche, qui, elle, ne serait pas polluée, ou d'entourer la bouche d'objets et de signes magiques, ou encore, par l'extraction des dents, de sacrifier une partie de l'organe pour garantir la sécurité du reste, il est certain que toutes ces formes de mutilation et de pseudo-ornementation de la bouche sont des mesures de protection. R. Karsten, qui a longuement étudié les modifications du visage pratiquées par les sauvages de l'Amérique du Sud, croit, comme Frazer et Spencer, que la bouche est considérée comme un lieu à protéger parce qu'à travers cet orifice les mauvais esprits peuvent s'introduire dans le corps. Pour Frazer, l'âme peut aussi s'en échapper au moment où l'on ouvre la bouche pour boire ou pour manger <sup>2</sup>. Il est toutefois probable que ces idées ne soient pas à l'origine des pratiques ayant la bouche pour objet : elles n'ont fait que venir se greffer sur elles, en les expliquant quand leur véritable raison d'être s'était perdue. La première origine des manipulations du bas du visage doit être cherchée non pas dans des notions d'âmes et d'esprits, qui ne sont pas tout à fait primaires, mais dans un véritable tabou de la bouche, organiquement lié à toute la conception de l'exogamie alimentaire, et en quelque sorte symbole de cette conception, comme le tabou sur les organes sexuels est le symbole de la conception primitive des rapports des sexes.

La crainte que des esprits malins entrent dans notre corps, ou que l'âme en sorte à travers la bouche, n'expliquerait pas les sentiments de réserve, de pudeur et de honte qui entourent cet organe, et qui sont fort proches des sentiments s'attachant aux organes sexuels, alors que le tabou alimentaire en fonction du tabou sexuel, dérivé du tabou du sang, justifie tout cet ensemble où se mêlent la crainte, l'angoisse, la honte et le respect magique – sentiments qui accompagnent en même temps les fonctions sexuelles et les fonctions alimentaires. L'explorateur von den Steinen observa, auprès des tribus du Brésil central, des expressions de pudeur, devant les fonctions alimentaires, tout à fait semblables aux expressions de pudeur qu'ont la majorité des humains en présence des fonctions sexuelles <sup>3</sup>.



Seul le tabou de la bouche, tel que nous le définissons peut expliquer le complexe de coutumes qui entourent l'acte de porter la nourriture et la boisson à la bouche, et qui semble s'être perpétué surtout en ce qui concerne les chefs, l'impraticabilité de ces actes contraignant le commun des mortels à les abandonner. Nous lisons dans *le Rameau d'or* par exemple, que le roi de Loango ne devait pas être vu en train de manger, par un être humain ou par un animal,

<sup>1</sup> KARSTEN, *loc. cit.*, p. 108.

<sup>2</sup> FRAZER, *Taboo...*, pp. 30 et 116.

<sup>3</sup> Cité par CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums*, p. 206.



sous peine de mort. Son chien favori fut mis à mort pour être entré dans la salle où le roi se trouvait en train de dîner. Une fois son propre fils, un garçonnet d'une douzaine d'années, l'avait vu, par inadvertance, pendant qu'il buvait. Le roi ordonna immédiatement de le vêtir de ses plus beaux atours et de lui donner un festin, après quoi il le fit couper en morceaux et exhiber à travers la ville, en proclamant qu'il avait vu le roi boire.

Lorsque le roi désirait se désaltérer, on lui apportait une coupe de vin. Le porteur avait une clochette qu'il faisait tinter dès qu'il avait remis la coupe au roi, de sorte que tous les assistants tombaient la figure sur le sol, et restaient dans cette posture jusqu'à ce que le roi eût terminé de boire. Pour manger, il s'enfermait dans une chambre dans une maison spéciale. Personne ne le voyait jamais ni manger ni boire, car on croyait que si cela devait arriver, il en mourrait immédiatement <sup>1</sup>.

Des règles semblables s'appliquaient au roi de Caongo que l'on abritait derrière des étoffes suspendues, s'il devait en des occasions extraordinaires boire en public. Il en était de même pour de nombreux autres potentats d'Afrique.

En Abyssinie, chaque fois qu'un homme de haut rang buvait, un valet l'abritait derrière un drap, de crainte du mauvais œil. Les Warua ne permettent à personne de les voir boire ou manger, étant particulièrement attentifs à ne pas être vus par les membres de l'autre sexe. Un voyageur raconte qu'il dut payer un homme pour pouvoir le voir boire ; mais qu'il ne put le persuader de se laisser voir boire par une femme. « Lorsqu'on leur offre un verre de *pombe* ils demandent souvent qu'un drap soit tenu devant eux pendant qu'ils boivent... Les Touareg du Sahara ne mangent et ne boivent jamais en présence d'autres personnes <sup>2</sup>. »

Ce véritable tabou de la bouche nous mène à comprendre une des énigmes mineures de la préhistoire et de l'ethnologie : l'absence fréquente de la bouche dans les représentations humaines primitives. La grande figure peinte de Péna-Tu, ainsi que l'idole dolménique d'Almaden, décrites par l'abbé Breuil <sup>3</sup>, n'ont pas de bouche. Il en est de même pour les statues-menhirs de l'Aveyron, en France, ainsi que pour d'innombrables masques, dessins et sculptures sauvages de diverses provenances. De nombreux explorateurs ont noté l'absence de la bouche dans des figures peintes ou sculptées d'Australie <sup>4</sup>. Lorsque Elkin

<sup>1</sup> FRAZFR, *id.*, p. 118.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 116-118. V. aussi sur le même sujet BRIFFAULT, *loc. cit.*, vol. III, p. 290. un autre voyageur écrit : « Partout en Abyssinie, les gens, quand ils mangent, sont cachés aux regards du public par des draps dont ils se couvrent. À un festin de mariage, les invités mangent par petits groupes de quatre à six personnes, chaque groupe étant couvert par un drap. Cette coutume est universelle, que les repas soient pris sur les routes ou dans leurs huttes. Certains, ne comprenant pas la coutume, l'interprètent, par une rationalisation, comme due à la peur de devoir donner de la nourriture aux mendiants si ceux-ci les voyaient manger. (BENT, *The Ethiopians*, p. 32, cité par SUMNER-KELLER, *The Science of Society*, p. 1119.)

<sup>3</sup> *Les Peintures rupestres schématiques de la péninsule ibérique*, vol. I, p. 41.

<sup>4</sup> PALMER, *loc. cit.* ; R. H. MATHEWS, *The Rock-Paintings and Carvings of the Australian Aborigines*, JAI, vol. 25, p. 160 ; SOLLAS, *Ancient Hunters*, p. 429 ; N. W. G. MACINTOSH, *Tandanjal Cave, Arnhem Land, Oceania*, vol. 21, p. 188 ; F. G. G.

visita les galeries dites de *wondjina*, dans le Kimberley du Nord, il remarqua qu'une des figures représentées sur les parois avait des yeux et un nez mais pas de bouche. À sa suggestion que la bouche aurait dû être indiquée, les indigènes lui répondirent fort brièvement que cela ne pouvait se faire <sup>1</sup>. Or, l'abbé Breuil a remarqué, au sujet des représentations animales préhistoriques, que l'altération volontaire dans certains traits essentiels semble indiquer l'influence des tabous <sup>2</sup>. Il est donc plus que probable que ce soit le tabou de la bouche qui a amené tant de peuples primitifs à supprimer dans leur iconographie ce trait essentiel du visage. Il est possible que, dans certains cas, l'absence de la bouche indique une ou plusieurs interdictions alimentaires.

En soulignant l'absence de la bouche dans certaines figurations vues au Sahara, Rodd rapproche ce fait du port du voile des Touareg. Le port du voile, dit-il, « suggère l'idée que montrer la bouche est malséant et dangereux. En bref, la bouche ne doit pas être exposée, pour des raisons que nous n'avons peut-être pas encore expliquées... Elle a été omise dans les représentations pour les mêmes raisons qui ont mené à l'adoption du voile <sup>3</sup> ».

Le raisonnement de Rodd est tout à fait pertinent : la même cause préside à l'absence de la bouche dans l'iconographie primitive et au port du voile, dont le but est de cacher la bouche. Cette cause, nous le répétons, est le tabou de la bouche, qui prend sa raison d'être dans l'exogamie alimentaire, entourant les fonctions nutritives d'un complexe de crainte et leur donnant une résonance sexuelle.

Si l'on pense à combien le port du voile s'est généralisé en Orient, et comment la signification de cette coutume a été détournée de son origine, on y verra un excellent exemple de l'évolution d'un usage dont on ne peut retrouver la source qu'après une longue et aventureuse navigation. Le tabou de la bouche, dérivation du tabou du sang, surgit avec la chasse à la suite de l'exogamie alimentaire, a entouré la bouche, tout comme les organes sexuels, d'une atmosphère psychologique particulière, et ceci a conduit à toutes sortes de précautions, dont l'extraction des dents, le port d'ornements, les mutilations, l'effacement de la bouche dans les figurations et, avec l'évolution vestimentaire, le port du voile, parfois réservé aux hommes <sup>4</sup>. L'origine de ces coutumes s'oublie. Avec le patriarcat, la femme devient un bien exclusivement réservé à son propriétaire, sur lequel personne ne doit jeter un regard. Le symbole de ce droit exclusif est tout trouvé, c'est le voile. La femme sera voilée pour des raisons qui n'ont plus rien de commun avec l'exogamie alimentaire, mais c'est dans la friperie du passé que le voile a été trouvé et c'est grâce à des traditions enracinées et toujours vivantes que son port a pu être imposé.

---

ROSE, *An Interpretation of some Aboriginal Rock-Carvings and Paintings in N. W. Australia*, Man (February 1950) ; R. LANTIER, *Les Origines de l'art français*, p. 31.

<sup>1</sup> A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, p. 179.

<sup>2</sup> Henry BREUIL, *La Préhistoire*, p. 16.

<sup>3</sup> Francis RODD, *Some Rock Drawings from the Air in the South Sahara*, JAI, vol. 68, p. 110.

<sup>4</sup> Pour le port du voile des femmes menstruant et, en général, des personnes taboues. (V. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, vol. I, p. 273.)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

# Troisième partie

# **LE TOTÉMISME**

[Retour à la table des matières](#)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Troisième partie : le totémisme*

---

## Remarques préliminaires

[Retour à la table des matières](#)

Le problème totémique est vieux de près de cent soixantedix ans. C'est en 1791 que J. Long, interprète auprès des Indiens Ojibwa, mentionna leur croyance dans les *totam*<sup>1</sup>. Au cours de ces dix-sept décades, on a beaucoup écrit et discuté sur le totémisme, sans parvenir à en donner une explication satisfaisante. En 1950, *l'Encyclopaedia Britannica* écrivait : « Insatisfaits de l'impasse à laquelle mène la recherche d'explications du totémisme et de nombreuses institutions primitives, de nombreux anthropologues ont renoncé à la recherche d'explications psychologiques ou historiques, et se sont confinés dans la recherche des fonctions des institutions. Il est possible que ce soit là la seule forme d'explication à notre portée, et bien qu'il y ait des raisons de supposer qu'un totémisme sans fonction (en tant que pure survivance) se trouve dans certains endroits, il faut admettre que, jusqu'à ce que le totémisme soit compris dans ce sens fonctionnel dans les cas où il apparaît être une partie

---

<sup>1</sup> J. LONG, *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*.

significative de la culture du groupe, il est prématuré de tenter de rendre compte de son origine. »

Il y a là de quoi décourager les chercheurs les plus tenaces ! Et il est vrai que des observateurs aussi attentifs que Smith et Dale, par exemple, avouent ne pouvoir espérer offrir une explication du totémisme, que Frazer déclare qu'aucune explication satisfaisante des origines du totémisme n'a été donnée <sup>1</sup>, et que Radcliffe-Brown, à propos du totémisme australien, affirme que, bien qu'il n'y ait pas dans la littérature anthropologique de sujet plus attentivement examiné, « il semble qu'on soit encore très loin d'avoir réellement compris cette institution, sa signification et sa fonction <sup>2</sup> ». L'écrivain anglais Chesterton a pu écrire – « Je n'ai jamais lu aucun livre de folklore, pour érudit qu'il fût, qui m'ait donné quelque lumière sur la question du totémisme, que je crois être de loin la plus importante. »

La difficulté du problème, et un usage peut-être trop libéral de l'étiquette totémique collée sur des faits n'ayant avec le totémisme qu'une vague relation, ont conduit certains auteurs à mettre en doute l'existence même du phénomène totémique, en se demandant avec Goldenweiser, par exemple : « Si tout est totémisme, qu'est donc le totémisme en particulier ? Ce nom de totémisme n'a-t-il pas été appliqué à des faits différents, indépendants entre eux <sup>3</sup> ? » Une telle position équivaut en fait à escamoter le problème, car si l'on affirme, comme le fait Boas entre autres, « ne pas croire que les phénomènes totémiques dérivent de la même source psychologique ou historique », et que « le totémisme est une unité artificielle et non naturelle <sup>4</sup> », c'est le but même de la recherche qui s'efface et disparaît.

Il n'est pourtant pas exact de dire qu'aucune lumière ne se dégage de la masse d'observations et d'hypothèses que nous offre la littérature ethnologique au chapitre du totémisme. Sur trois points fondamentaux de la question, les affirmations et les conclusions de certains observateurs et de certains chercheurs nous ont prêté une aide effective pour la compréhension du phénomène. Nous désirons les rappeler brièvement en tant qu'indications utiles, cueillies au cours de nos lectures, mais sans aucune intention de passer en revue les études sur ce sujet.

Le premier de ces points concerne le lien de cause à effet entre l'exogamie et le totémisme. On sait que, dans le même berceau dans lequel le totémisme fut présenté au public par McLennan, qui a été le premier à relever l'importance du fait totémique, se trouvait l'erreur fondamentale qui devait par la suite fausser la vision de tant de savants : le vice de vouloir faire préexister le totémisme, en tant que fait religieux ou du moins mystique, à l'exogamie.

<sup>1</sup> Cités par Charles BULLOCK, *The Mashona and the Matabele*, p. 83.

<sup>2</sup> A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Notes on Totemism in Eastern Australia*, JAI, vol. 59, p. 415. V. aussi S. FREUD : « Il n'est pas étonnant de constater que dans les ouvrages les plus récents sur ce sujet... on trouve une tendance de plus en plus grande à déclarer impossible la solution générale des problèmes totémistes. » *Totem et Tabou*, p. 152.)

<sup>3</sup> A. A. GOLDENWEISER, *Totemism, an Analytical Study*, *Journal of American Folklore*, vol. 23, no 88.

<sup>4</sup> F. BOAS, *The Origin of Totemism*, AA, vol. 18, pp. 319-326.

Il sembla en effet à McLennan que seul « le respect religieux pour le totem » pouvait donner au groupe primitif le sentiment d'une communauté de sang et souder ensemble les apparentés, et que ce sentiment devait être fermement enraciné dans le groupe avant l'apparition de l'exogamie <sup>1</sup>. Son disciple Robertson Smith se rangea à son opinion, voyant dans le totémisme la notion « concrète et tangible » que les primitifs devaient se faire de la parenté, et qui devait nécessairement préexister à l'exogamie <sup>2</sup>. Frazer s'engagea sur la même voie, et pour soutenir l'hypothèse de l'antécédence du totémisme, employa des expressions d'un dogmatisme surprenant <sup>3</sup>. Van Gennep lui fit écho: « Quant à dériver le totémisme de l'exogamie, c'est proprement une absurdité <sup>4</sup> ! »

Il est évident que des affirmations si catégoriques (bien que fondées sur de pures spéculations) et qui venaient de chaires aussi haut placées, ne pouvaient pas ne pas exercer une influence sur l'orientation de la recherche. Elles ont effectivement contribué à rendre encore plus obscur le problème déjà obscur en soi du totémisme.

Par contre, les affirmations d'hommes aussi divers et travaillant sur des terrains aussi distants que Boas en Amérique du Nord <sup>5</sup>, le Père Trilles chez les Fan d'Afrique <sup>6</sup>, ou Risley aux Indes <sup>7</sup>, pour ne citer que ceux-là, expriment un point de vue opposé en soutenant l'antériorité de l'exogamie.

Il faut également rappeler qu'un auteur anglais, Charles Bullock, dans ses études sur les Mashona et les Matabele, remarque que, pour ces peuplades sud-africaines, les termes indiquant les totems indiquent aussi les organes sexuels féminins et, en particulier, ceux de la sœur. Il cite à ce sujet les mots d'un missionnaire déclarant que le totem *nihil aliud est nisi vulva sororis...* Le mot pour totem indiquerait en réalité, bien qu'obscurément, ce qui est prohibé, le giron interdit de la sœur. Par conséquent, enchaîne Bullock, il est raisonnable d'en inférer que le totémisme n'est que le complément de la conception exogame. En critiquant les auteurs qui veulent que le clan soit exogame parce que totémique, il suggère « que la charrue a été mise avant les boeufs, et que l'exogamie – c'est-à-dire l'interdiction de l'inceste ainsi que le conçoivent les primitifs et aussi les peuples qui ne sont pas si primitifs – est complétée par le système totémique. En d'autres mots, que la conception du totémisme n'est pas antécédente à celle de l'exogamie, mais qu'elle la suit et lui est subordonnée.

<sup>1</sup> J. F. McLENNAN, *Studies in Ancient History*, pp. 58 sqq. V. aussi D. McLENNAN, *The Patriarchal Theory*.

<sup>2</sup> *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 219.

<sup>3</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 75.

<sup>4</sup> *L'État actuel du problème totémique*, p. 152.

<sup>5</sup> « Nous pouvons considérer l'exogamie comme la condition qui a donné naissance au totémisme. » (*Loc. cit.*, pp. 323-324.)

<sup>6</sup> « Il peut y avoir exogamie sans totémisme, mais quand il y a totémisme il y a exogamie. » (R. P. H. TRILLES, *Le Totémisme chez les Fan*, Anthropos, 1912, pp. 593-594.) Mais, malgré cette déclaration, l'auteur considère l'exogamie comme un « dérivé des lois totémiques », « une suite du totémisme » (p. 596), et ne croit pas qu'elle en soit le fondement.

<sup>7</sup> « Le totémisme se range à la place qu'il est clair qu'il occupe aux Indes, d'une forme de l'exogamie » (Sir Herbert RISLEY, *The People of India*, p. 108.)

C'est le complément de l'ordre social, et non pas ce qui le fonde et le gouverne <sup>1</sup> ».

Cet auteur, qui était fonctionnaire, a été mis sur la voie menant à ces conclusions par le comportement des indigènes eux-mêmes. Un jour, voulant s'assurer de la bonne foi d'un vieillard qui devait servir de témoin, il lui avait demandé de prêter serment sur son *mutupo* (totem). Le vieillard s'était alors mis à jurer de par sa sœur, et quand en lui demanda pourquoi il avait ainsi désobéi, il avait répondu : « Je n'ai pas désobéi. Jurer sur ma sœur est la même chose que jurer sur mon *mutupo* <sup>2</sup>. »

Lévy-Bruhl, de son côté, a relevé l'observation d'un missionnaire ayant passé de longues années en Nouvelle-Bretagne, et qui a indiqué que, chez les Gunantuna de la presqu'île de la Gazelle, l'interdiction de manger le totem a la fonction d'exprimer l'interdit sur les relations sexuelles avec une personne du même totem. Ce missionnaire écrit (en citant les explications d'un vieil indigène qui, dit-il, « en savait là-dessus plus que nul autre d'entre nous ») : « Le totem est tabou (il est interdit d'en manger) afin d'exprimer par cette abstention que toutes les personnes qui appartiennent à la même classe totémique sont tabou les unes pour les autres du point de vue sexuel. En d'autres termes, la restriction imposée au désir de manger, en ce qui concerne le totem, inculque immédiatement la limitation imposée au désir sexuel ; c'est-à-dire l'abstention de tout rapport sexuel avec les membres de la classe à laquelle on appartient. La limitation du premier instinct est en même temps une limitation du second, et elle a été instituée à cette fin <sup>3</sup>. » Il s'agit évidemment d'une interprétation secondaire, pédagogique, du phénomène totémique, mais montrant clairement que, pour la pensée primitive, le totémisme est une expression de l'exogamie. Il faut ajouter à ces déclarations l'insistance avec laquelle de nombreux primitifs affirment que briser les interdits alimentaires équivaut à commettre l'inceste <sup>4</sup>.

La seconde affirmation d'importance est celle qui voit avant tout, dans le fait totémique, un fait alimentaire. Van Gennep a rappelé, à propos de la théorie du totémisme conceptionnel de Frazer, que des idées de cet ordre ne peuvent être vraiment primitives, alors que « tout ce qui se rapporte à la faim, à la nourriture, à la civilisation alimentaire au sens le plus large, est nécessairement primordial <sup>5</sup> ». Le Père Schmidt écrit : « Il y a un fait sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention : l'interdiction totémique fondamentale, se rapporte non pas à l'acte de tuer mais à l'acte de manger le totem : c'est toujours autour de cet acte-ci que tournent, soit les défenses, soit les rites positifs ; et c'est sur ce point d'ordre alimentaire qu'il faut faire des recherches approfondies <sup>6</sup>. » Rappelant l'ensemble des règles pour la distribution des aliments obtenus par la chasse et par la pêche, le Hongrois M. F. Somlo se demande « si une telle réglementation alimentaire est ou non en, relation avec

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, pp. 89, 96, 97.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>3</sup> J. MEIER, *Anthropos*, vol. 25, p. 104, cité par L. LEVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 246.

<sup>4</sup> V. par exemple Margaret MEAD, *The Mountain Arapesh*, p. 352.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, p. 128.

<sup>6</sup> Cité *ibidem*, p. 124.



la réglementation alimentaire totémique » et affirme qu'il se pourrait que « des recherches plus étendues fassent découvrir sur ce point important un rapport direct actuellement encore inconnu <sup>1</sup> ». L'Américain Swanton appelle également l'attention sur la nécessité des recherches dans une telle direction : « Il me semble, dit-il, que le développement du totémisme est en quelque manière en relation avec la quantité et la nature des moyens d'alimentation ; mais ce dernier point exige des enquêtes ultérieures <sup>2</sup>. »

La troisième affirmation pertinente est celle qui met le totémisme en relation avec les classifications primitives. Déjà en 1901, avec l'intuition qui le distinguait, Durkheim avait écrit, après avoir étudié les classifications en Australie, « qu'il y a un lien étroit et non pas un rapport accidentel <sup>3</sup> » entre le système de classification et le système social du totémisme. En parlant du « totémisme classificatoire <sup>4</sup> » Van Gennep aussi avait senti obscurément l'existence de ce rapport, et avait même précisé en une note : « Je n'admets pas le point de vue de Durkheim qui pense que la classification cosmique des êtres (y compris les hommes) et des choses est une conséquence du totémisme ; je prétends au contraire que la forme, spéciale de classification cosmique qui se constate dans le totémisme en est, non pas même une nuance, mais l'une de ses parties constitutives primitives et essentielles ; car les peuples qui n'ont pas le totémisme possèdent aussi un système propre de classification <sup>5</sup> ... »

Rivers, en écrivant en 1909, dans sa définition bien connue du totémisme, parlait de la connexion d'une division sociale avec *des classes d'animaux ou d'autres objets* <sup>6</sup>.

Plus près de nous dans le temps, Elkin a souligné l'étroite proximité existant en Australie entre les classifications et le totémisme <sup>7</sup>. Radcliffe-Brown a également senti que certaines classifications pouvaient « illustrer le processus dont naît le totémisme <sup>8</sup>.

La relation entre classifications et interdits totémiques paraît fort clairement auprès des Dogon du Soudan français. Marcel Griaule et Germaine Dieterlen nous disent explicitement : « Le totémisme des Dogon insiste sur le fait que les hommes appartiennent à vingt-deux catégories, et démontre les liens qui les relie à l'univers dont tous les éléments sont également classifiés. En théorie et sur un certain plan, le Dogon croit que les huit ancêtres originaux sont issus de huit familles, chacune desquelles gouvernait un huitième de

<sup>1</sup> Cité *ibidem*, p. 125.

<sup>2</sup> J. R. SWANTON, *The Social and Emotional Element in Totemism*, *Anthropos*, vol. IX, pp. 298-299.

<sup>3</sup> E. DURKHEIM et L. MAUSS, *De quelques formes primitives de Classification*, *L'Année sociologique*, vol. VI, pp. 33-34.

<sup>4</sup> A. P. ELKIN, *Totemism in North West Australia*, *Oceania*, vol. III, pp. 435-481 ; aussi *Studies in Australian Totemism*, *Oceania*, vol. IV, pp. 65-90.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, p. 345, note 1.

<sup>6</sup> W. H. RIVERS, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, JAI, vol. 39, p. 156.

<sup>7</sup> A. P. ELKIN, *Totemism in North West Australia*, *Oceania*, vol. III, pp. 435-481 ; aussi *Studies in Australian Totemism*, *Oceania*, vol. IV, pp. 65-90.

<sup>8</sup> *The Sociological Theory of Totemism*, dans *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 117-132.

l'univers. Chaque famille était unie, en substance, avec le tout, et ainsi tous les animaux et toutes les plantes dans la série, correspondante lui étaient taboues, alors que chaque individu de la famille était uni à un spécimen de chaque animal et de chaque plante... Mais, parce que cette situation était difficile à supporter, et l'homme était empêtré dans un filet trop serré de prohibitions, la règle ne fut appliquée qu'à quelques animaux et à quelques plantes <sup>1</sup>. » Des Bambara, M<sup>me</sup> Dieterlen nous dit : « Pour certains initiés, les interdits ont été édictés par Faro lorsque, ayant classé les êtres de la création, il a déterminé la nourriture propre à chaque espèce. Pour l'homme du commun, l'origine de la prohibition fait toujours l'objet d'un conte ou d'une légende justifiant les liens unissant un ancêtre de la famille et l'animal ou le végétal désigné <sup>2</sup>. » .

Toutefois, les citations que nous avons passées en revue, qu'elles soient des constatations empiriques ou encore d'heureuses intuitions, n'atteignent pas à l'explication du fait totémique et de son origine. La raison de cette impuissance réside dans une fausse orientation. En ce qui concerne le troisième point, par exemple, tous les auteurs sans exceptions considèrent les classifications primitives comme une vue de l'esprit des sauvages, comme un concept métaphysique qu'ils leur attribuent <sup>3</sup>. Or, il est difficile de coordonner une conception abstraite, spéculative, avec le fait alimentaire et organisationnel du totémisme, même si le « flair » des chercheurs leur fait pressentir que cette coordination doit être établie. Une fois, par contre, où l'on a reconnu que les classifications primitives correspondent à des partages alimentaires, tout l'enchaînement d'idées qui conduit au totémisme devient intelligible, et les traits de lumière jaillis ici et là, au cours des études faites à ce sujet, éclairent, non plus une brousse impénétrable, mais la voie nettement tracée qui mène des classifications primitives au fait totémique.

<sup>1</sup> *The Dogon, dans African Worlds*, p. 104.

<sup>2</sup> *Essai sur la religion Bambara*, pp. 114 *sqq* ; v. aussi p. 29.

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, Durkheim et Mauss écrivent : « De plus, ces systèmes, tout comme ceux de la science, ont un but tout spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres. Étant donné certains concepts considérés comme fondamentaux, l'esprit éprouve le besoin d'y rattacher les notions qu'il se fait des autres choses. De telles classifications sont donc, avant tout, destinées à relier les idées entre elles, à unifier la connaissance ; à ce titre, on peut dire sans inexactitude qu'elles sont œuvre de science et constituent une première philosophie de la nature. Ce n'est pas en vue de régler sa conduite ni même pour justifier sa pratique que l'Australien répartit le monde entre les totems de sa tribu ; mais c'est que la notion du totem étant pour lui cardinale, il est nécessaire à situer par rapport à elle toutes ses autres connaissances. On peut donc penser que les conditions dont dépendent ces classifications très anciennes ne sont pas sans avoir joué un rôle important dans la genèse de la fonction classificatrice en général. » (*Loc. cit.*, pp. 66-67.)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Troisième partie : le totémisme*

---

## La genèse du totémisme

[Retour à la table des matières](#)

Sous le titre du « grand partage » nous avons vu que, dans les sociétés chasseresses, les classifications correspondent à de véritables partages des espèces animales et végétales disponibles, qui sont réparties entre les deux *moïéties* afin d'obéir à la prescription de l'exogamie alimentaire, exigeant que ceux qui s'entremarient se différencient par leur alimentation.

Mais le partage alimentaire ne se borne pas à une division entre *moïéties* : il se poursuit en une subdivision ultérieure entre les groupes mineurs qui se forment au sein de chaque *moïéty*. Comme le dit au sujet de l'Australie Elkin, « la division de la nature entre les *moïéties* est seulement la première division de l'homme et de la nature, car dans toutes les tribus dans lesquelles le totémisme est un moyen d'exprimer l'unité de l'homme et de la nature comme « une grande tribu », les espèces et les objets naturels, et même les objets artificiels, sont subdivisés ultérieurement entre les sections ou entre les clans totémiques dont un certain nombre appartient à chaque *moïéty* <sup>1</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, pp. 81-84. Il ajoute au sujet du totémisme de la tribu des Ungarinyin : « Lorsque je posais des questions au sujet de certaines espèces non mentionnées dans les généalogies que j'avais notées jusque-là, je

Radcliffe-Brown dit de son côté « que la forme la plus simple de classification se trouve là où il y a une division duale de la société entre *moïéties*, et une, division similaire de la nature, ou d'un grand nombre d'espèces naturelles, en deux parties, certaines espèces étant considérées comme appartenant à une *moïéty* et les autres comme appartenant à l'autre. Une classification plus complexe se trouve dans les tribus comme les Yualai, où chaque *moïéty* est subdivisée en clans ; et les espèces naturelles qui appartiennent à la *moïéty* sont également subdivisées, quelques-unes d'entre elles appartenant à chaque clan. » – « Chez les Yukumbil de l'Australie de l'Est, d'après le même auteur, il y a une classification des espèces naturelles appartenant aux quatre sections de la communauté. » Il cite la classification de quelques espèces, dont ses informateurs ont pu se souvenir au cours d'un entretien qu'il déclare avoir été trop rapide, et il ajoute : « Je suis incapable de découvrir des preuves de classification semblable auprès des Kumbaingeri ou dans les tribus plus méridionales, mais je ne suis pas préparé à affirmer qu'elle n'a pas existé précédemment <sup>1</sup>. »

Après des Nangiomeri, chaque section est associée à un certain nombre d'espèces naturelles et d'objets dont une liste fragmentaire a été donnée à W. E. H. Stanner par ses informateurs <sup>2</sup>.

De même, nous apprenons que « toutes les choses dans l'entourage des Yir-Yoront sont associées, en tant que totems, à un ou plusieurs clans, et sont ainsi mises en relation avec la société humaine. Cette distribution de la nature entre les différents clans suit le principe que tout ce qui était particulièrement associé aux ancêtres du clan, ou tout ce qui pourrait en quelque façon être relié à ces associations ancestrales, appartient maintenant au clan. Parce que l'homme blanc est appelé « spectre », toutes les choses qui le concernent sont assignées au clan « cadavre », auquel tous les spectres appartiennent... Quelques-unes de ces associations totémiques semblent être dues au hasard, mais pour d'autres on peut retrouver une base de classification naturelle ou économique <sup>3</sup>. Les clans de la côte comprennent des phénomènes côtiers, les clans de l'intérieur des phénomènes de l'intérieur. Une connaissance du rituel et de la mythologie permet à un homme adulte de citer sans hésitation l'association de clan de n'importe quel objet <sup>4</sup>. »

---

trouvais que beaucoup d'entre elles étaient considérées comme des totems additionnels de diverses hordes, soit dans cette tribu soit dans les tribus avoisinantes. Si mon informateur ne savait pas assigner un objet à un *tambun* (groupe mineur) particulier, il savait d'habitude donner sa *moïéty*. De cette manière, tout ce qui mérite d'être mentionné est classifié au moins entre les *moïéties*, et je suis plutôt porté à penser que si l'on pouvait disposer de plus d'informations, la classification serait entre *tambun*. Un tel aspect du totémisme de la tribu s'accorde avec le fait qu'il n'y a pas deux hordes ayant le même totem. » (Oceania, vol. III, p. 460.)

<sup>1</sup> *Notes on Totemism in Eastern Australia*, JAI, vol. 59, pp. 412-414.

<sup>2</sup> *The Daly River Tribes*, Oceania, vol. III, pp. 377-405.

<sup>3</sup> Pour les principes qui parfois semblent guider la classification, v. RADCLIFFE,-BROWN, *Notes on the Social Organisation of the Australian Tribes*, pp. 425 et 435.

<sup>4</sup> Lauriston SHARP, *Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront*, Oceania, vol. V, pp. 25-26.

Nous pourrions continuer longuement cette énumération d'exemples, car les manifestations de ce que nous appelons le « repartage entre groupes mineurs » sont nombreuses en Australie et même en dehors de l'Australie, en diverses régions du Pacifique, par exemple <sup>1</sup>. Mais il nous semble qu'il est assez solidement établi que le partage des espèces entre *moïéties* se subdivise, très généralement, entre groupes sociaux existant au sein de chaque *moïéty*.

Il ne fait de doute pour personne que ce partage entre groupes mineurs est bien un partage alimentaire : les ethnologues mêmes (insensibles à l'inconséquence qui leur fait envisager le « grand partage » comme un phénomène idéologique et les subdivisions de celui-ci comme des phénomènes pratiques) le considèrent ainsi, et ils prennent souvent soin de signaler si les espèces ainsi distribuées sont ou non interdites aux membres des groupes. À propos de la tribu des Wakelbura, l'informateur de Curr, Muirhead, rapporte que « le gibier est partagé en deux espèces appelées respectivement Mallera et Wuthera, ainsi que l'est aussi la nourriture en général, et il n'est permis à *certaines classes* que de manger de certaines sortes d'aliments <sup>2</sup> ».

Décrivant les tribus du Queensland central, W. Roth s'exprime on ne peut plus clairement au sujet de la fonction des sections, qu'il appelle groupes *pædo-matronyms*. Il s'affirme fortement convaincu que ces sections ont été conçues par un processus de sélection naturelle, pour régler la distribution de la quantité totale de vivres disponibles. Ainsi, le mari, d'après la section à laquelle il appartient, vit d'articles alimentaires différents de ceux alloués à sa femme (ou à ses femmes) ; et leurs enfants, placés dans d'autres sections, se nourrissent d'articles différents de ceux consommés par les parents <sup>3</sup>.

Nous avons vu, en parlant de la tribu du mont Gambier qu'elle est divisée en huit *boort* et qu'entre ces sections on constate une distribution alimentaire. L'indigène auquel il avait été demandé dans quelle section se trouvait le taureau, avait répondu en se référant à ce que le taureau mangeait : « Il mange de l'herbe : il est *boort werio* <sup>4</sup> ! » Or, nous savons que le partage des animaux entre les sections n'est pas fait selon qu'ils sont carnivores, herbivores, frugivores, etc. Et nous savons aussi que les primitifs ont tendance à confondre dans une même participation les individus et les « choses » classés dans le même groupe social. Il est donc plus que probable que cet informateur, en recherchant à quelle division appartenait le taureau, avait spontanément procédé comme il avait l'habitude de le faire quand il cherchait à retracer l'appartenance des personnes à une division tribale : pour savoir à quel groupe appartiennent les individus, les indigènes se demandent ce qu'ils mangent. La désignation des personnes aux diverses sections est donc inspirée, aussi bien par un critérium alimentaire que par un critérium généalogique, et c'est cette fonction-là qui retient, en premier lieu, l'attention des tribaux.

<sup>1</sup> V., par exemple, G. LANDTMANN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 189-194 ; RIVERS, *loc. cit.*, pp. 164-166 ; B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and their Magic*, vol. I, p. 35 ; E. F. WILLIAMS, *Drama of Oroko*, p. 135.

<sup>2</sup> E. M. CURR, *The Australian Race*, vol. III, p. 27. (Souligné par nous.)

<sup>3</sup> W. ROTH, *Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines*, pp. 69-70.

<sup>4</sup> L. FISON and A. W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 166 sqq.



Les manifestations du « repartage » alimentaire entre groupes mineurs se constatent auprès d'organisations sociales telles que celle des Yukumbil, que Radcliffe-Brown nous décrit comme divisée en quatre sections, à chacune desquelles est attribuée une liste alimentaire dont l'auteur nous donne une énumération incomplète :

I. *Deroain* se voit attribuer le kangourou mâle, l'épervier, le dindon, l'émou, le dingo, la *goanna*, etc.

II *Barang*, le kangourou femelle et le corbeau, etc.

III. *Bandjur*, le *wallaroo* noir mâle, le *wallaby* des rochers femelle, le *padimelon* femelle, la corneille, un petit oiseau, l'ours natif, le porc-épic, etc.

IV. *Banda*, le *wallaroo* gris femelle, le *wallaby* des rochers mâle, le *padimelon* mâle, la pie, le dindon des plaines, la chauve-souris, etc.

Les Yukumbil, nous dit l'auteur, n'ont pas d'interdits sur les espèces appartenant à leur propre section <sup>1</sup>.

À ce stade de notre raisonnement, nous devons supposer que, si les informateurs de Radcliffe-Brown lui avaient donné des renseignements complets, les quatre listes alimentaires attribuées aux quatre divisions formeraient, si elles étaient mises bout à bout, la liste complète des aliments à la disposition de la tribu Yukumbil. Il faut également supposer que, si le repartage n'est pas un vain mot, les aliments attribués à une division ne sont pas mangés par les membres des trois autres divisions. Par conséquent que si, par exemple, la tribu Yukumbil dispose en tout de 100 articles alimentaires, chaque division s'en verra attribuer 25, et devra respecter (que lon nous concède provisoirement cette supposition) 75 tabous, puisque les aliments qui ne lui seront pas attribués, donc qui seront soustraits à sa consommation, correspondront, en théorie, aux trois quarts des aliments disponibles.

---

<sup>1</sup> *Notes on Totemism...*, pp. 412-414. Cf. à ce sujet DURKHEIM et MAUSS, loc. cit., p. 11. V. aussi Mrs. Langloh PARKER, *The Euahlayi Tribe*, pp. 11-12 ; A. L. CAMERON, *On Two Queensland Tribes*, dans *Science of Man*, p. 28.

Prenons un autre cas : la tribu des Pitta-Pitta du Queensland central, qui a été étudiée par W. Roth. Cette tribu est divisée en quatre sections appelées Kooporro, Woongo, Koorkilla et Bunburi. Roth fait la liste non pas des aliments attribués à chaque section, mais des tabous qui leur sont imposés.

Il nous dit que dans un district, par exemple, « la classe appelée Kooporro n'est pas autorisée à manger de l'*iguana*, du canard siffleur, du canard noir, du merle bleu, du dingo jaune, et d'un petit oiseau jaune « avec un os » ; une autre classe, appelée Woongko, doit éviter le dindon des buissons, l'épervier, le *bandicoot*, le serpent brun, le dingo noir et le canard blanc ; une troisième classe doit se passer du kangourou, du serpent-tapis, de la sarcelle, du canard à ventre blanc et à tête brune, de diverses variétés d'oiseaux plongeurs, du poisson-trompette, et d'une sorte de brème noire ; alors que les membres de la quatrième classe, appelée Bunburi, n'osent pas manger l'émou, le serpent jaune, une variété de perroquets et une variété de faucons. Ils croient fermement que celui qui mangerait un aliment prohibé tomberait malade et probablement en mourrait, et que la nourriture ne satisferait jamais plus sa faim. Si le délinquant était surpris par ses contributeurs en train d'accomplir un tel acte, il serait en toute probabilité mis à mort <sup>1</sup> ».

Dans une autre communication, Roth signale que « chaque classe a une série d'interdictions alimentaires » de telle sorte que « toute la nourriture à la disposition de la tribu est divisée entre ses membres <sup>2</sup> ». Pourtant, la description qu'il nous donne de l'organisation alimentaire des Pitta-Pitta ne correspond pas à cette conclusion, car les tabous assignés à chaque section devraient correspondre aux trois quarts des aliments disponibles, et par conséquent, en comparant les listes des tabous de chaque section, on devrait trouver que chaque tabou est commun à trois sections. Or, les listes des tabous donnés par Roth sont restreintes et entièrement distinctes les unes des autres. Il faut donc penser soit à une carence dans l'énumération des tabous, soit *qu'un autre processus est entré en jeu pour réduire leur nombre*.



Que nos auteurs nous disent que les aliments classés dans une section sont permis à ses membres, comme pour les Yukumbil, ou qu'ils sont interdits, comme pour les Pitta-Pitta, la confusion n'est qu'apparente. Puisque chaque section se voit attribuer, par le repartage, un nombre d'aliments permis et un nombre complémentaire d'aliments prohibés, chaque section compte des aliments permis et des aliments tabous. Selon que l'auteur choisit de parler des premiers ou des seconds, l'organisation nous semble avoir une physionomie différente ; mais, répétons-le, ce n'est là qu'une question de présentation. Et.

<sup>1</sup> W. ROTH, *loc. cit.*, pp. 57-58.

<sup>2</sup> *Proceedings of the Royal Society of Queensland*, p. 189.



nous verrons plus loin ce qui a pu suggérer à nos auteurs (ou plutôt à leurs informateurs) l'une ou l'autre façon de présenter les choses.

Que l'on nous parle d'aliments permis ou d'aliments défendus, il est certain que le repartage ne fait qu'accentuer la limitation des aliments permis à chaque groupe humain. Si cinquante aliments sont disponibles pour les membres de chaque *moiéty*, et que chaque *moiéty* se divise en deux sections se partageant les aliments, il est évident que la liste alimentaire de chaque section subira une réduction encore plus sévère, les aliments accessibles étant réduits à vingt-cinq, ce nombre se réduisant encore à chaque division successive. Pourquoi donc ce repartage a-t-il lieu ? Il a lieu en tant que manifestation de l'instabilité du « grand partage », et nous verrons plus tard (pour le moment nous devons nous en tenir à un raisonnement schématique) que d'autres facteurs interviendront pour contrebalancer les restrictions supplémentaires qu'il entraîne.

Or, alors que le partage et le repartage ne font que resserrer autour de l'homme primitif la contrainte qui limite de plus en plus son accès aux articles alimentaires, la tendance réelle, toute naturelle et conforme aux exigences économiques, est de s'évader hors de ce carcan, créé par la superstition en flagrant contraste avec les besoins de la vie ; la tendance est de s'attribuer le plus grand nombre possible d'aliments, mais sans violer par là les dispositions de l'exogamie alimentaire. Comment l'homme primitif parviendra-t-il à ce tour de force du compromis ?

Dans la pratique, un nouveau processus, engendré par la coercition de l'exogamie alimentaire, intervient pour modifier et pour contrarier le processus du partage et repartage. Un aliment, se détachant des autres aliments classés dans sa même catégorie, et venant au premier plan, s'imprègne d'une vertu singulière : il absorbe en lui le tabou qui investit les aliments prohibés, les rendant inoffensifs et leur permettant de rentrer dans le circuit des aliments permis. C'est là ce que nous appelons *le processus de la symbolisation totémique*.

Comment cette symbolisation se fait-elle ? Lorsque, pour des raisons d'habitat, de spécialisation dans la chasse ou dans les fonctions magiques, il se crée une identification entre un groupe et un des animaux qui lui sont alloués, nous voyons un début de cette symbolisation. Il suffira que, pour une raison quelconque, un groupe considère qu'un aliment est plus important pour ses membres que les autres aliments, pour qu'un tabou placé sur cet aliment lui permette de concentrer sur lui tout le tabou qui couvrirait les autres aliments, et de pouvoir consommer librement ceux-ci. Mais il faut ici beaucoup de clarté : il est courant que, dans une société chasseresse, il se fasse des identifications entre humains et animaux – de *telles* « participations » sont à tort *déflnies comme totémiques*. *La symbolisation totémique n'a lieu que lorsqu'un aliment, pour quelque raison que ce soit, se met à absorber en lui le tabou couvrant les autres aliments prohibés.*

La tribu des Mycoolon, par exemple, voisine des Pitta-Pitta dont nous avons parlé, semble avoir abouti à cette forme totémique bien définie. « Cette tribu, nous dit-on, a quatre sections, et chaque section a un symbole ou un totem ou un animal qui la représente. Chaque jeune homme se voit rigoureuse-

ment interdire de manger de l'animal ou de l'oiseau qui appartient à sa section, car il est son frère. Les sections sont représentées comme suit : « *Maringo* : canard noir ; *Yowingo* : dindon des plaines, épervier ; *Bathingo* : serpent-tapis, *iguana* ; *Jimalingo* : canard siffleur <sup>1</sup>. » On ne nous parle pas ici de séries de tabous ni de séries d'aliments permis : chaque section n'a qu'un tabou, deux au plus, à respecter. La symbolisation est donc presque achevée.

Ainsi, des trois organisations sociales que nous venons d'examiner, la première, celle des Yukumbil, nous présente une liste d'articles alimentaires permis aux membres de chaque section. La seconde, celle des Pitta-Pitta, nous offre pour chaque section une série d'articles non pas permis mais interdits. Et la troisième, la tribu des Mycoolon, n'a plus pour chacune de ses quatre sections qu'un ou deux tabous qui sont devenus des totems.

Il est logique de penser que les observateurs seront naturellement portés à classer ce qui est en nombre moindre : donc que si un groupe n'a que quelques aliments permis et un grand nombre de tabous, c'est des premiers qu'on nous parlera ; et inversement, si les aliments permis sont nombreux et les tabous en nombre restreint, nous entendrons de préférence parler des interdits qui s'attachent à chaque section. Ce raisonnement très simple nous permet d'inférer que dans la tribu des Yukumbil le repartage demeure intact ou presque, alors que dans celle des Pitta-Pitta le processus totémique doit avoir « liquidé » le plus grand nombre des interdits au bénéfice des aliments permis, puisque ce sont les aliments tabous qui auront fixé l'attention des indigènes. Enfin, pour les Mycoolon, il n'y a pas de doute que le processus de symbolisation est presque achevé. Nous nous trouvons donc probablement en présence de trois organisations sociales révélant trois stades successifs du processus totémique <sup>2</sup>.



Il y a certains exemples australiens où l'on peut saisir sur le vif le processus de symbolisation qui s'est produit sous les yeux des observateurs du siècle dernier. La tribu du mont Gambier, par exemple, a deux *moïéties*, Kumite et Kroki, divisées chacune en cinq groupes, dits *boort*. « Toutes les choses de la nature appartiennent à l'une ou à l'autre de ces dix sections, sous chacune desquelles, toutefois, l'observateur Mr. Stewart n'énumère qu'un certain nombre de *tuman* ou choses défendues aux membres de chaque section. Or, ces choses défendues ne sont pas placées toutes au même niveau : chaque section a un *tuman* principal, lequel « possède » les autres *tuman* secondaires. Par exemple, le premier *boort* de la *moïéty* Kroki a l'arbre à thé, lequel « possè-

<sup>1</sup> PALMER, *Notes on Some Australian Tribes*, JAI, vol. 13, p. 302.

<sup>2</sup> Cf. un passage de Radcliffe-Brown sur ce qu'il appelle improprement « trois variétés de totémisme de section », dans *The Sociological Theory of Totemism* (Structure and Function in Primitive Society), pp. 117-137.

de » le canard noir, le *wallaby*, l'opossum, l'écrevisse, etc.<sup>1</sup>. » Au stade où se trouvait la tribu du mont Gambier, quand Mr. Steward l'a ainsi trop sommairement décrite, la symbolisation totémique était en train de s'achever. Pour la section dont nous parlons, par exemple, l'arbre à thé était devenu le *tuman* principal ; mais le canard noir, le *wallaby*, l'opossum, etc., demeuraient en suspens : ils continuaient à être des aliments tabous, mais ils n'étaient pas encore des totems, des *tuman*, bien qu'étant peut-être en passe de le devenir. Deux éventualités se présentent : ou l'arbre à thé aura fini par absorber tout leur tabou, et canard noir, *wallaby*, etc., seront retombés dans le circuit des aliments consommés. Dans ce cas, la même évolution se faisant dans chacun de ses *boort*, la tribu du mont Gambier aura acquis, au terme de ce laborieux processus, sa forme totémique achevée, classique : elle se sera partagée en dix groupes, chacun avec son totem, toutes les autres « choses de la nature », excepté ces dix, retournant dans le circuit des choses permises.

Ou bien, et c'est là l'autre éventualité, un ou quelques-uns de ces tabous restés momentanément en veilleuse auront un sort moins inglorieux : ils deviendront les noyaux autour desquels se fera unenouvelle fragmentation, la fragmentation non plus de la *moiéty*, mais du *boort*. On peut très bien imaginer que le canard noir et le *wallaby*, par exemple, qui semblent s'être réfugiés à l'ombre du tabou dominant, de l'arbre à thé, deviennent, chacun de son côté, les chefs de file de nouveaux groupes moindres, chacun prenant avec soi et emportant dans son camp quelques-uns parmi les autres tabous de leur section, restés en veilleuse. Canard noir fera alors figure de totem parmi les tabous qui l'ont accompagné, et les ethnologues l'appelleront un « totem secondaire » ; il en sera de même pour le *wallaby*. Les tabous qui les entourent, s'ils n'auront pas disparu, pourront à leur tour donner lieu à une fragmentation successive et devenir des « totems tertiaires ». On va ainsi vers un phénomène totémique bien connu, la segmentation de plus en plus poussée des groupes.

Cette segmentation successive est bien mise en évidence par l'organisation des Wotjoballuk, organisation dont l'état flou et mouvant montre que le processus totémique était en plein développement<sup>2</sup>. Les deux *moiéties* des Wotjoballuk, Krokitch et Gamuth, se sont fragmentées en un nombre imprécis de clans, au moins douze, qui ont ce que Howitt appelle des « sub-totems », lesquels « possèdent » à leur tour des totems tertiaires. Ainsi le clan du Pélican comporte, entre autres subdivisions, celle du feu, qui elle-même comprend, comme une sous-division au troisième degré, les signaux (probablement faits à l'aide du feu). La tribu des Wotjoballuk montre donc l'image de ce que serait devenue la tribu du mont Gambier, si le processus de segmentation de cette tribu avait été poussé plus loin.

Les expressions employées par Howitt pour décrire la promotion des « totems associés » à totems de nouveaux sous-groupes (ou « sous-totems ») indiquent bien le processus que nous avons décrit : « Le nouvel aspect, dit Howitt, est que de nombreux groupes de sous-totems sont attachés aux deux classes (c'est-à-dire aux deux *moiéties*, Krokitch et Gamutch). C'est comme si

<sup>1</sup> CURR, *loc. cit.*, Vol. III, p. 461.

<sup>2</sup> A. W. HOWITT, *Further Notes on the Australian Class Systems*, JAI, vol. 18, p. 64.

un des totems du système des deux classes avait grandi en importance, laissant les autres totems derrière lui, dans l'ombre ; et un informateur dit que « Ngai » (totem) et « Gartchuka » (autre totem) étaient ses noms, mais qu'il était spécialement « Gartchuka » et que « Ngai » venait *un peu en arrière*<sup>1</sup>. »

Howitt dit encore « Les objets qui sont réclamés par chaque totem sont aussi appelés mir (« totem »), mais personne ne se nomme d'après eux. Ils n'appartiennent à une personne que parce qu'ils appartiennent au totem auquel la personne appartient. Ainsi, un de mes informateurs était Krokitch-Ngai (c'est-à-dire de la *moiéty* Krokitch et du groupe Ngai) et pour cela revendiquait le Kangourou comme lui appartenant (les kangourous étant parmi les sous-totems de Ngai). Un autre homme de la même classe et du même totem revendiqua Bunjil comme lui appartenant, mais il n'est pas Bunjil et ne prend pas Bunjil pour nom ; il est Ngai, mais non Bunjil<sup>2</sup>. » On voit clairement ici que, au sein du groupe Ngai (où le totem Ngai a comme totem associé Kangourou et Bunjil) une fragmentation est en train de se faire, certains membres de Ngai s'orientant vers le Kangourou, d'autres vers Bunjil. Si la fragmentation aura lieu, Kangourou et Bunjil deviendront des totems, chacun d'un nouveau sous-groupe (ou des sous-totems, ou encore des « totems secondaires ») ; si elle ne se fera pas, ils finiront par perdre leur charge de tabou, qui sera absorbée par Ngai, et par tomber définitivement dans l'ombre, c'est-à-dire au rang des aliments permis.

D'ailleurs, Howitt l'explique lui-même avec toute la clarté désirable. « L'exemple suivant, écrit-il, montre que ces sous-totems sont maintenant en train d'acquérir une sorte d'indépendance : un homme qui est Krokitch-Wartut (Vent chaud) affirme qu'il possédait tous les cinq sous-totems de Vent chaud (trois serpents et deux oiseaux) ; toutefois, il n'en réclama qu'un seul comme lui appartenant spécialement, et c'était moiwuk (Serpent-tapis). Ainsi, son totem, Vent chaud, semble avoir été en voie de subdivision en totems mineurs, et la division de cet homme aurait pu devenir Vent chaud-Serpent-tapis, si la civilisation n'était venue interrompre brutalement ce processus en provoquant l'extinction presque complète de la tribu<sup>3</sup>. » Durkheim et Mauss, dans l'ouvrage que nous avons cité, décrivent également fort bien ce processus de segmentation des groupes totémiques<sup>4</sup>.

Or, ce passage que nous voyons si bien ici, d'un totem associé, ou totem en puissance, à la dignité de totem d'un groupe mineur, ou sous-totem, cette sorte d'élévation d'un objet qui se détache du groupe dont il faisait partie, passe au premier plan et y acquiert une position représentative et une vertu singulière, est le mécanisme même du processus totémique. Chez les Wotjoballuk nous le voyons en action au niveau du groupe, et même du sous-groupe ; mais exactement le même processus a dû se passer au niveau de la *moiéty*, quand, de la catégorie d'aliments permis, ou encore de la catégorie des aliments tabous,

<sup>1</sup> Cf. un homme d'Alice Springs qui était du totem du lézard, mais était « proche » du totem de la semence herbeuse, au point d'indiquer cette association en s'abstenant de manger cette plante tant qu'elle était fraîche et verte. (SPENCER and GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 151.)

<sup>2</sup> A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, p. 123.

<sup>3</sup> HOWITT cité par FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 81.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, p. 26.

quelques aliments, considérés comme plus importants ou plus représentatifs, se sont détachés, sont venus au premier plan, et sont devenus, chacun, le totem de groupes mineurs formés au sein de chaque *moïéty*, les clans<sup>1</sup>. Ils ne sont pas passés au premier plan en tant que purs symboles, comme des insignes ou des blasons, mais, nous le répétons, en tant qu'aliments ayant la vertu d'absorber en eux le tabou couvrant les autres aliments défendus. *C'est là l'essence même du totem.*



Mais comment cette symbolisation se fait-elle ? Nous savons que, en général, les symbolisations primitives sont toutes matérielles : elles consistent le plus souvent à faire passer dans une partie d'une chose le danger immanent dans le tout de cette même chose ; la partie est alors sacrifiée pour sauvegarder le reste<sup>2</sup>. C'est le principe de la circoncision, ou encore de l'extraction de la dent, qui est une forme de circoncision de la bouche. Les Oraons du clan Paddy, par exemple, ont pour totem une certaine bouillie de céréales. Ne voulant pas s'en priver, ils rejettent l'écume qui se forme à sa surface et mangent le reste de la soupe, considérée alors comme inoffensive<sup>3</sup>. Les Nubiens, avant de consommer la langue de n'importe quel animal, en coupent le bout qu'ils considèrent comme le siège de la médisance. Toute la nocivité de la langue est ainsi transférée dans la partie qui a été écartée<sup>4</sup>.

C'est un peu la même chose qui se passe dans le processus totémique, où un aliment assume en lui le caractère dangereux des autres aliments, qui cessent alors d'être considérés comme nocifs. Mais ce n'est pourtant pas tout à fait la même chose, parce que l'aliment qui se distingue ainsi n'est pas la partie d'un tout, mais un objet placé à l'origine au même niveau d'une série d'autres objets. Dans la circoncision (exemple classique de cette démarche de l'esprit primitif) une raison tout évidente fait rejeter la peau du prépuce : c'est la partie de l'organe qui vient le plus immédiatement en contact avec le foyer du danger. Mais quelle raison fonctionnelle fait-elle que chaque groupe humain, parmi des séries d'espèces (qui sont toutes de même valeur, puisqu'elles sont

<sup>1</sup> V. DURKHEIM et MAUSS, *loc. cit.*, p. 20, note 4. Au sujet du totémisme des Wotjoballuk, ils écrivent : « Les textes qui précèdent ne concernent, que les rapports du sous-totem au totem, non ceux du totem à la phratrie. Mais, évidemment, ces derniers ont dû être conçus de la même manière. »

<sup>2</sup> Dumont d'Urville écrit : « Il m'a semblé que pour détruire l'effet restrictif du tabou, le principe de la cérémonie consistait dans l'action d'attirer et de concentrer sur un objet déterminé, comme une pierre, une patate, un morceau de bois, toute la vertu mystique, étendue d'abord sur les êtres taboués, puis à cacher cet objet dans un lieu à l'abri de tout contact de la part des hommes. » (*Voyages autour du monde à la recherche de La Pérouse*, vol. II, p. 532.)

<sup>3</sup> FRAZER, *The Native Races of Asia and Europe*, p. 250.

<sup>4</sup> E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*.

toutes, en théorie du moins, destinées à devenir des totems) choisit une espèce particulière pour y concentrer le tabou ? En d'autres mots, à quoi s'accroche la symbolisation, dans le cas du processus totémique ? Quelle est la réaction qui déclenche cette « cristallisation » du tabou qui transformera en totem un aliment parmi les autres ?

Dans les pages précédentes, nous avons suggéré que l'amorce de la symbolisation totémique pourrait être une identification qui se fait, pour des raisons d'habitat, de spécialisation dans la chasse ou de spécialisation magique, entre certains groupes humains et certains animaux. Ainsi, nous savons que chez les Wakelbura, par exemple, les membres de la classe Oboo, qui ont parmi les aliments qui leur sont attribués l'émou et le *wallaby*, sont spécialisés dans la chasse à ces animaux <sup>1</sup>. Et que, dans cette même tribu, les hommes de chaque classe sont associés aux espèces qu'ils « possèdent », au point que, si la mort d'un individu paraît suspecte, on relève les traces que les animaux de la brousse ont laissées autour du lieu où le cadavre est déposé, et l'on identifie le meurtrier présumé avec un membre de la classe correspondant à celle de l'animal qui est passé par là. Si l'on trouve des traces laissées par l'émou ou le *wallaby*, par exemple, on accusera un membre de la classe Oboo, que l'on identifie donc avec ces animaux <sup>2</sup>.

Une identification semblable se fait, par exemple, chez les Penobscot, une peuplade des Algonquins d'Amérique ; les humains sont associés aux animaux correspondant à leur habitat : ceux qui vivent sur les côtes sont apparentés à des animaux marins, ceux qui vivent à l'intérieur sont symbolisés par des bêtes terrestres <sup>3</sup>.

Nous avons suggéré en un premier moment que la symbolisation totémique pouvait être amorcée par des associations de ce genre. Mais cette hypothèse est-elle réellement et généralement valable ? Des identifications comme celles des Wakelbura et des Penobscot sont rares ; notons que les uns et les autres mangent les animaux qui sont censés les représenter. Il n'y a pratiquement pas de primitifs à l'étape de la chasse vivant de préférence d'un seul aliment qui aurait pu devenir leur aliment symbolique <sup>4</sup>. Et si même il en existait, il serait inconcevable qu'ils s'interdisent la consommation d'un aliment de base. Il est évident qu'une telle hypothèse est insatisfaisante : si elle peut être valable en certains cas, d'autres facteurs doivent généralement entrer en jeu pour amorcer la symbolisation. Nous les entreverrons peut-être en nous penchant de plus près sur la genèse du clan totémique.

\*

\* \*

<sup>1</sup> A. W. HOWITT, p. 113.

<sup>2</sup> CURR, *loc., cit.*, vol. III, p. 28.

<sup>3</sup> F. G. SPECK, *The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization*, AA, vol. 17, pp. 300-301.

<sup>4</sup> V. plus loin p. 298.



Jusqu'ici, pour simplifier notre exposé, nous avons désigné, par le terme général de « groupes mineurs », les groupes sociaux contenus au sein des *moïéties*, sans souligner la distinction entre clans totémiques et sections (ou sous-classes) de mariage.

Comme on le sait, ces dernières se différencient des clans parce qu'elles sont composées de catégories de personnes assignées à chaque groupe d'après un principe faisant alterner les générations. Dans une formation typique composée de quatre sections de mariage, où chaque *moïéty* est divisée en deux sections, l'une de ces sections contiendra les consanguins d'une génération, et la seconde ceux de la génération suivante, les membres de la troisième génération étant placés dans la première section, et ainsi de suite. Dans le clan, par contre, on trouve les consanguins de générations successives placés ensemble sans considérations de cet ordre.

Dans les exemples que nous avons cités, les tribus des Yukumbil, des Pitta-Pitta et des Mycoolon présentent des sections ; celle du mont Gambier, probablement des clans, et sans doute des clans celle des Wotjoballuk.

Il est évident que les sections représentent des cadres en quelque sorte préorganisés, puisqu'on sait à l'avance quels membres de la tribu, nés ou à naître, elles sont destinées à accueillir. Quelle que soit l'origine de ce remarquable système, ces cadres offrent une stabilité que les clans ne possèdent pas : les sections peuvent se subdiviser sous l'effet de l'accroissement de la tribu ou d'autres facteurs, mais elles ne sont pas susceptibles de la segmentation anarchique qui mène une formation totémique à l'amenuisement, à l'effrangement et finalement à l'atomisation, comme nous l'avons vu chez les Wotjoballuk, auprès desquels le développement décrit par Howitt, s'il avait pu continuer, aurait abouti à une désintégration complète de l'organisation sociale : chaque individu aurait fini par avoir un totem individuel, mais leur système social se serait effrité.

C'est probablement pour cette raison que les observateurs contemporains signalent que diverses formations tribales adoptent un système social à sections, comme une nouveauté<sup>1</sup>. Il serait peut-être plus exact de penser qu'elles le reprennent, après l'avoir délaissé, car il y a d'excellentes raisons de supposer que ces sections viennent, en réalité, d'un passé très reculé, et probablement de l'époque endogame. Mais ce problème n'a pas à être soulevé ici.

Quelles que soient ses origines lointaines, le système des sections de mariage est compris et maintenu en vigueur par les primitifs d'une manière tout à fait rationnelle et en vertu d'une discipline consciente. Il est donc permis de penser que, sous l'effet de la loi d'exogamie alimentaire, les catégories d'aliments disponibles aient été consciemment réparties entre les sections. Une réglementation alimentaire, déjà en vigueur parmi les membres des diverses

<sup>1</sup> V. par exemple comment les Nangiomeri ont emprunté et se sont efforcés d'adapter à leurs besoins un système de sections proche de celui des Arunta. Ces sections impliquent un partage alimentaire et un aspect totémique que les Nangiomeri n'arrivent pas à bien comprendre. (W. E. H. STANNER, *The Daly River Tribes*, Oceania, vol. III, pp. 397 *sqq.*) V. aussi, du même auteur et sur le même sujet, *Murinbata Kinship and Totemism*, Oceania, vol. VII, pp. 197 et 202. Aussi, ELKIN, *Studies in Australian Totemism*, vol. IV, pp. 86 *sqq.*



sections depuis l'âge précédant l'exogamie, pourrait avoir facilité cette tâche. Une fois les aliments répartis entre les sections, tout comme des volumes sur des étagères, la symbolisation totémique aura fait son œuvre pour réduire le nombre des tabous à quelques-uns, ou à un seul, ainsi que chez les Mycoolon. Mais la formation sociale des sections étant préexistante et indépendante de la distribution alimentaire (ou du moins de la distribution alimentaire dictée par l'exogamie), le processus totémique, qui se fait au sein des sections, n'entraîne pas leur segmentation et leur amenuisement. Les membres de chaque section restent solidement groupés et casés dans leurs compartiments sociaux respectifs, qui sont rigides, et qui ne se modèlent pas sur les fragmentations, plus ou moins capricieuses, incontrôlables, des listes alimentaires.

Il n'en est pas ainsi pour les clans. Les clans ne nous présentent pas l'adaptation de la loi d'exogamie alimentaire à un système, préexistant ou non, inspiré, en partie du moins, à d'autres considérations. Les clans sont la formation spontanée et typique qui jaillit directement du partage alimentaire entre *moïéties*, sans intrusion d'autres principes organisationnels. C'est donc la genèse du clan totémique que nous devons nous efforcer de comprendre, si nous voulons essayer de voir le plus clairement possible la naissance du totémisme.



Dans la complexité de la vie réelle, le chemin qui va du concept de l'exogamie alimentaire à la légende totémique, en passant par le « grand partage », le repartage des listes alimentaires et la fragmentation de la *moïéty* en groupes mineurs, avec leurs catégories d'aliments permis et d'aliments tabous, et enfin la symbolisation de séries d'aliments en quelques-uns ou un seul (pour ne pas parler ici des concrétions idéologiques qui se sont ensuite formées sur ces fondements) peut suivre autant de tracés différents qu'il est possible d'en imaginer. Sous l'emprise des conditions ambiantes, des formations sociales existantes, des disponibilités alimentaires, de la situation démographique, des croyances magiques, de mille circonstances empiriques qui échappent forcément à l'analyse, les mêmes idées, les mêmes symbolisations, les mêmes développements se combinent dans la grande diversité des organisations totémiques. Il est vain de vouloir préciser les voies particulières et infiniment variées de ces cheminements, qui parfois peuvent s'être côtoyés, juxtaposés, enchevêtrés ou confondus. Il doit suffire d'en avoir indiqué les grands relais.

L'exposé qui va suivre ne se présente donc pas du tout comme une reconstitution historique de la genèse d'un clan totémique, mais comme un exemple, une illustration d'une des voies qu'une telle genèse a pu emprunter. Notre but est surtout d'approfondir le sujet en indiquant une voie possible, parmi d'autres similaires, qui ont pu être suivies alternativement ou en même temps, pour arriver à la formation du clan totémique.

Imaginons deux *moïéties* que nous indiquerons par les noms d'*Aigle* et de *Corbeau*. Cette formation tribale a à sa disposition dix aliments, soit *a, b, c, d, e, f, g, h, i, j*. En vertu du « grand partage », les membres d'*Aigle* consomment les aliments *a, b, c, d, e* et les membres de *Corbeau* les aliments *f, g, h, i, j*. Ce partage est trop peu pratique et exige une discipline trop stricte pour pouvoir se maintenir ; il y aura donc tendance à le modifier constamment, d'après les ressources de l'habitat, leur distribution, les besoins, les goûts et les désirs. Ceci entraînera la fragmentation des *moïéties* en groupes moindres (v. p. 256), dont les listes alimentaires subiront des variations. Toutefois, il est évident que si la *moïéty Aigle* se divise en deux groupes, l'un mangeant *a, b, c*, et l'autre *d, e*, cela ne fera qu'accentuer la limitation des aliments accessibles et accroître les difficultés. Ceci nous l'avons déjà signalé ; mais ce que nous n'avons pas signalé dans nos pages précédentes, c'est qu'une tendance toute naturelle se fera jour dans la *moïéty* : la tendance à empiéter sur la liste alimentaire de la *moïéty* d'en face, de s'annexer un ou quelques-uns de ses vivres, même au prix du sacrifice d'un ou de plusieurs aliments de sa propre liste.

Si les membres d'*Aigle*, qui mangent *a, b, c, d, e*, s'annexent l'aliment *f* qu'ils prennent à *Corbeau*, cela n'ira pas sans conséquences : l'exogamie alimentaire sera violée, et la nourriture des deux *moïéties* coïncidant en un point, qui est *f*, l'union sexuelle entre les membres des deux groupes deviendra impossible. Il faudra donc que les membres de *Corbeau* cessent de manger *f* ; ils le feront, mais par un juste retour des choses, ils revendiqueront *a*, que les gens d'*Aigle* cesseront alors de consommer. De sorte que nous aurons :

*Aigle* qui consomme *b, c, d, e* et *f*  
*Corbeau* qui consomme *g, h, i, j* et *a*.

Supposons maintenant que cette modification alimentaire n'ait pas été le fait de tous les membres de la *moïéty Aigle*, mais d'une partie seulement de ceux-ci, d'un groupe que l'on peut facilement imaginer comme étant séparé territorialement, ou placé dans des conditions pratiques qui le poussent à vouloir échanger *a* contre *f* ; et appelons ce groupe *Aigle I*. Sa dissidence ne se répercute pas en un changement de la liste alimentaire de toute la *moïéty* qui lui fait face, mais dans une partie de celle-ci, que nous appellerons *Corbeau I*. Nous aurons ainsi deux petits groupes :

*Aigle I*, qui consomme *b, c, d, e* et *f*,  
*Corbeau I*, qui consomme *g, h, i, j* et *a*,

alors que le reste de leurs frères de *moïéty*, qu'ils soient *Aigle* ou *Corbeau*, s'en tiennent à la distribution primitive.

Mais rien n'est aussi contagieux que le mauvais exemple. Si les autres membres d'*Aigle* se noyautent à leur tour en autant de groupes qu'il reste d'aliments à choisir dans la liste de la *moïéty* qui leur fait face, et la même

fragmentation se produit au sein de *Corbeau*, nous obtenons le tableau suivant :

<i>Aigle I</i>	mange <i>b, c, d, e</i> et <i>f</i>	(et taboue <i>a</i> )
<i>Aigle II</i>	mange <i>a, c, d, e</i> et <i>g</i>	(et taboue <i>b</i> )
<i>Aigle III</i>	mange <i>a, b, d, e</i> et <i>h</i>	(et taboue <i>c</i> )
<i>Aigle IV</i>	mange <i>a, b, c, e</i> et <i>i</i>	(et taboue <i>d</i> )
<i>Aigle V</i>	mange <i>a, b, c, d</i> et <i>j</i>	(et taboue <i>e</i> )
<i>Corbeau I</i>	mange <i>g, h, i, j</i> et <i>a</i>	(et taboue <i>f</i> )
<i>Corbeau II</i>	mange <i>f, h, i, j</i> , et <i>b</i>	(et taboue <i>g</i> )
<i>Corbeau III</i>	mange <i>f, g, i, j</i> et <i>c</i>	(et taboue <i>h</i> )
<i>Corbeau IV</i>	mange <i>f, g, h, j</i> et <i>d</i>	(et taboue <i>i</i> )
<i>Corbeau V</i>	mange <i>f, g, h, i</i> et <i>e</i>	(et taboue <i>j</i> )

Pour la *moïéty Aigle*, *a, b, c, d, e* seront, un pour chaque groupe, des aliments à éviter ; et de même *f, g, h, i, j* pour la *moïéty Corbeau*.

Si l'on considère la *moïéty Aigle* dans son ensemble, on verra que le nombre des aliments se trouvant maintenant dans son domaine n'est plus cinq mais dix (bien que chacun de ses membres, au point où nous en sommes de notre raisonnement, n'en consomme que cinq) ; ces aliments sont *a, b, c, d, e, f, g, h, i, j*. Il en est exactement de même pour la *moïéty Corbeau*. Au sein de chaque *moïéty*, il se fera une distinction entre les cinq groupes qui s'y sont formés : les membres d'*Aigle I* seront ceux qui ne mangent pas de *a* ; les membres d'*Aigle II* seront ceux qui ne mangent pas de *b* ; les membres d'*Aigle III* ceux qui ne mangent pas de *c* ; les membres d'*Aigle IV* ceux qui refusent de manger *d* ; et les membres d'*Aigle V* ceux qui ne touchent pas à *e*. Il en sera de même pour la *moïéty Corbeau*.

Or, cet aliment qui devient prohibé, tout en étant un aliment « consanguin » parce qu'originellement inscrit sur la liste de la *moïéty* de ceux qui se sont mis à l'éviter, s'imprègne d'une vertu singulière. Cet aliment tabou aura tendance à absorber en lui tout le tabou qui investit les autres aliments interdits : il deviendra en quelque sorte un accumulateur de tabous, en lequel se réfugiera tout le tabou qui couvre les aliments défendus parce qu'appartenant à l'autre *moïéty*. Par exemple, *a*, qui devient *A*, absorbera tout le tabou de *g, h, i, j*, et *g, h, i, j* redeviendront alors des aliments permis et rentreront dans le circuit, des aliments consommés. Les membres d'*Aigle I* n'auront plus à éviter que *A*, ceux de *Corbeau I* n'éviteront plus que *F*, et ainsi de suite. Au prix du sacrifice d'un seul aliment « consanguin », ils pourront se nourrir de tous les aliments qui constituent le patrimoine alimentaire de la tribu.

Voyons, en continuant notre exemple, comment cette « liquidation » du tabou de neuf aliments sur dix a pu se faire.

Nous savons que les membres d'*Aigle* et ceux de *Corbeau* ne sont pas destinés à vivre séparés les uns des autres, mais qu'ils sont unis par des rapports

d'alliance et de mariage, et destinés à vivre ensemble et à faire « bon ménage » au sens propre du mot. Cette vie commune est la condition dans laquelle la liquidation du tabou devient non seulement possible mais inévitable.

Imaginons, par exemple, que des hommes du groupe *Aigle I*, qui s'interdit *a*, viennent à s'établir par leur mariage auprès du groupe de leurs femmes, qui sont naturellement *Corbeau I*, où l'aliment que l'on taboue est *f* (et où l'on évite aussi *b, c, d, e* parce qu'ils sont les aliments d'*Aigle I*). Ces hommes devraient en théorie s'abstenir de toute la nourriture de *Corbeau I*, c'est-à-dire de *g, h, i, j*, n'ayant droit qu'à *f* qu'ils ont acquis par le sacrifice de *a*. Mais, dans la pratique, il est probable qu'ils s'en tiendront uniquement au tabou de *a*, et qu'ils mangeront non seulement leur propre nourriture, *b, c, d, e* et *f*, mais aussi la nourriture de *Corbeau I*, *g, h, i, j*. Or, ces hommes se mettant à manger des aliments qui en principe devraient leur être interdits, garderont vis-à-vis d'eux un sens de culpabilité plus ou moins conscient. Ils seront donc portés, d'après les démarches bien connues de la mentalité primitive (et même de la mentalité pas tellement primitive !) à diminuer leur importance, à se dire « qu'ils ne comptent pas » et à transférer leur importance sur *a*, qui devient ainsi *A*. Ils se diront que ce qui compte en réalité c'est de respecter le tabou de *A*, et cet expédient psychologique familial sera facilité par le fait que *A* est un aliment « consanguin », ayant été inscrit à l'origine sur la liste de leur propre *moïéty*. *A* devient donc d'aliment « consanguin » l'aliment « nourricier », l'aliment qui forme la substance de leur chair et leur sang, et qui par conséquent, s'ils en mangeaient alors que leurs femmes en mangent, impliquerait la consanguinité avec elles. Une fois qu'ils auront respecté le tabou qui investit l'aliment important par excellence, « l'archi-aliment » pour ainsi dire, ils pourront se considérer libérés des autres tabous alimentaires, qui perdront leur rigueur. Voilà expliqué à leurs yeux pourquoi c'est *A* qui entre tous les aliments doit être taboué ; et voilà justifié à leurs yeux pourquoi ce tabou subsiste, alors que les autres tombent. De là à imaginer un apparemment, quel qu'il soit, entre les membres d'*Aigle I* et l'aliment *A*, le pas est bref et naturel. De par cette « symbolisation collective » (qui doit à son caractère collectif sa stabilité et sa validité, car si elle était un fait individuel elle serait aussi éphémère et labile que le sont les fringales et les infractions alimentaires des malades astreints à un régime), *A* devient en même temps l'aliment nourricier et l'aliment interdit. C'est bien là, on le sait, la définition contradictoire et paradoxale du totem. On s'est toujours demandé comment les primitifs pouvaient affirmer que le totem était leur aliment nourricier, et, en même temps, s'interdire d'en manger, parfois sous peine de mort. Nous savons maintenant que si le tabou est observé dans la réalité, l'aliment n'a la propriété d'être nourricier que dans l'imagination (pour ne pas dire dans l'inconscient) du totémite.

Pourquoi ce processus, où l'on voit un aliment assumer, résumer en soi le tabou de tous les autres, a-t-il lieu ? Parce que la faim, le besoin d'une alimentation variée, les difficultés qu'on éprouve pour arriver à se nourrir, les inconvénients pratiques de ces partages exercent une pression trop forte sur les tabous sortis des idées fausses et des errements de l'esprit, précautions imaginaires contre des dangers également imaginaires ; parce que le tabou est usé par l'oubli de ses raisons premières, et par la confusion qu'engendrent les contradictions qui lui sont inhérentes ; et parce que la mentalité primitive,

formée à l'école de la magie sympathique, est portée vers des solutions que nous appelons symboliques. Il suffit d'ailleurs de penser aux expédients psychologiques auxquels ont recours les personnes contraintes de suivre un régime, ou celles qui, sans être pénétrées d'une entière orthodoxie, se soumettent aux prescriptions alimentaires des religions, pour reconnaître que ces tricheries sont bien le fait de l'esprit humain, même évolué. C'est bien là un exemple de cette « casuistique innée » qui pousse l'homme « à trouver le biais qui permet, en restant dans la tradition, de rompre avec la tradition, quand un intérêt direct donne l'impulsion suffisante ».



Retournons, maintenant, à notre schéma. Si l'on admet, comme on l'admet généralement, que le clan prend son nom de son totem, c'est-à-dire de l'aliment mis à l'index, nous pourrions le transcrire comme suit :

**AIGLE**

Clan *A*  
Clan *B*  
Clan *C*  
Clan *D*  
Clan *E*

**CORBEAU**

Clan *F*  
Clan *G*  
Clan *H*  
Clan *I*  
Clan *J*

et nous y verrons la structure d'une véritable organisation totémique, comparable, par exemple, à celle des Urabunna qui ont :

**Matthurie**

Dingo  
Cigale  
Émou  
Dindon sauvage  
Cygne

**Kirarawa**

Poule d'eau  
Canard <sup>1</sup>  
Rat  
Nuage  
Pélican

Dans la tribu des Urabunna, nous disent les observateurs, ce ne sont pas tous les membres de la *moiéty* Matthurie qui épousent tous les membres du sexe opposé de la *moiéty* Kirarawa ; mais seuls les membres d'un clan d'une *moiéty* sont autorisés à épouser les membres d'un clan donné de l'autre *moiéty*. Ainsi, seuls les membres du clan Dingo sont autorisés à épouser les membres

<sup>1</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 176. Nous avons pris la liberté de remplacer ici le totem original des Urabunna « Corbeau » par le mot « Canard » pour éviter la confusion avec le terme désignant, dans notre schéma, une de nos deux *moiéties* imaginaires.

du clan Poule d'eau, et vice versa ; les gens du clan Cigale se marient avec ceux du clan Canard, et seulement avec ceux-là, et ainsi de suite. Pourquoi cela ? Un coup d'œil aux tableaux ci-dessus nous l'expliquera.

Nous voyons en effet par notre tableau que si l'exogamie alimentaire doit être respectée, les membres d'*Aigle I* ne peuvent épouser que ceux de *Corbeau I* (ou que *A* ne peut épouser que *F*) ; et que ceux d'*Aigle II* ne peuvent se marier qu'avec ceux de *Corbeau II* (ou *B* avec *G* seulement) et ainsi de suite ; car ces groupes qui se font face sont les seuls à ne pas avoir un article alimentaire en commun.

Il est vrai qu'entre temps la symbolisation totémique est intervenue, et que dans la pratique les aliments des deux groupes qui se font face coïncident sur tous les points, excepté deux. Mais le symbole totémique est lourd de tous les tabous alimentaires qu'il a absorbés : il porte en lui, en quelque sorte, la qualité, l'essence, la valeur (« l'odeur », diraient les primitifs, le fumet) des tabous qui étaient imposés au clan qu'il représente. Chaque totem représente bien une certaine catégorie d'aliments tabous et seulement celle-là, et les totems ne sont pas des équivalents interchangeables.

Évidemment, le pas suivant sur le chemin de l'évolution sera l'oubli de cette signification particulière de chaque totem, et la liberté d'intermariage entre les divers clans qui ne respecteront plus (et pour un temps seulement !) que la barrière de la *moiéty*. Ainsi, on voit que les systèmes totémiques où le mariage n'a lieu qu'entre clans déterminés, loin de devoir cette particularité à une complication successive de l'organisation exogame, sont plus près des origines que ceux où le mariage entre les clans est libre.



D'après l'analyse que nous venons de faire, l'aliment qui devient le totem est celui que chaque groupe a donné en échange de l'aliment pris à la *moiéty* d'en face.

On entrevoit donc deux possibilités d'amorce de la symbolisation totémique : ou bien un aliment est mangé par les membres d'un groupe, s'identifie avec les membres de ce groupe pour une raison quelconque, et ensuite un tabou est placé sur lui, lui permettant d'absorber le tabou des autres articles alimentaires et de devenir le totem ; dans ce cas le processus totémique se déroule de manière unilatérale et indépendante au sein de chaque *moiéty* et le mariage entre les membres des deux *moiéties*, puisqu'il n'y a pas d'échange alimentaire, reste libre et non déterminé par les clans. Ou bien, comme dans le cas que nous avons supposé dans notre schéma, l'aliment auquel on renonce et qui deviendra le totem, est sacrifié en échange d'un aliment de la *moiéty* opposée, et dans ce cas la fragmentation d'une *moiéty* entraîne une fragmentation

dans l'autre, et le mariage entre les clans qui résultent de cette fragmentation sera, du moins pour un temps, déterminé.

Que l'on transfère maintenant le développement que nous avons schématisé dans la complexité et la variété de la vie réelle. Que l'on imagine, à la place des dix articles imaginaires que nous avons attribués à *Aigle* et à *Corbeau*, la multitude de vivres que la nature offre à une société chasseur, omnivore. Que l'on substitue à l'apparente synchronisation que suggère une représentation schématique, les développements parfois lents, parfois impétueux et par bonds, toujours inégaux entre eux, qui sont le propre d'une évolution dans le réel. Que l'on ajoute à toutes sortes de circonstances ambiantes diverses les mille expédients que la « casuistique innée » suggère à des gens tiraillés entre les exigences pratiques et la crainte de dangers imaginaires (crainte plus tenace et plus envahissante que celle de dangers réels, parce qu'on ne peut s'en libérer par une confrontation avec la réalité), et l'on verra que notre analyse illustre en fait, en tant qu'exemple, un des développements possibles de l'évolution totémique. Cet exemple permet de se rendre compte des regroupements, des repartages, des échanges, des empiètements, des combinaisons sans nombre que des organisations hautement instables, parce que basées sur des coercitions antiéconomiques, subissent avant de trouver un, équilibre, par ailleurs toujours précaire, dans les systèmes totémiques achevés.



Faut-il donc voir dans l'échange d'un ou de plusieurs aliments entre les listes alimentaires des deux *moïéties* l'amorce de la symbolisation totémique ? Dans ce cas, nous nous trouverions devant la constatation paradoxale que l'aliment destiné à être élevé à la dignité de totem serait en réalité non pas l'aliment favori, mais l'aliment auquel on tient le moins, et auquel, pour une raison ou pour une autre, le groupe est prêt à renoncer en premier lieu. Que l'aliment que l'on taboue soit l'aliment le moins apprécié, ceci est tout à fait conforme aux tendances de la vie pratique ; et que ce soit un aliment en quelque sorte dédaigné qui est élevé à la dignité d'aliment nourricier, est un fait qui n'étonnera point ceux qui sont familiarisés avec l'ambivalence aiguë caractérisant la mentalité primitive.

D'autre part, si l'hypothèse de l'échange entantqu'amorce de la symbolisation totémique paraît à première vue s'agencer sur des rouages trop compliqués pour être acceptables, une analyse plus étendue, prenant en considération d'autres aspects du complexe totémique, nous fournira de sérieux témoignages en faveur de sa validité.

En effet, le comportement des totémistes de l'Australie centrale, tel qu'il nous est décrit de manière fort détaillée par Spencer et Gillen, répond au comportement d'hommes qui ont cédé aux membres de la *moïéty* qui leur fait face un aliment qui leur « appartenait » et auquel ils ont renoncé en faveur des



membres de l'autre *moiéty*, sans toutefois avoir perdu le sentiment de cette « appartenance » originelle.

Auprès des tribus Kaitish et Unmatjéra, « un homme appartenant au clan de l'Émou qui arrive dans la localité d'un groupe dont le totem, est la semence d'une certaine herbe, ramassera un peu de cette semence et l'apportera au chef du groupe en disant : « J'ai ramassé ces semences dans votre terrain. » L'homme des semences lui répondra : « Très bien ; mangez-les. » Si l'homme du clan Émou les avait mangées avant de demander la permission, il aurait été très malade et serait probablement mort. Plus encore, alors que personne ne peut manger de l'animal ou de la plante sans permission du chef du groupe qui en porte le nom et auquel cette plante ou cet animal déterminé sont considérés appartenir, les coutumes des Kaitish et des Unmatjéra rendent parfaitement évident qu'ils croient que les membres de chaque groupe totémique ont la responsabilité de pourvoir les autres individus de cette plante ou de cet animal qui constitue leur propre totem. Lorsqu'un animal est tué par un individu qui n'appartient pas à ce totem, il est d'abord porté au camp et cuit, et ensuite présenté à n'importe quel homme de ce totem qui se trouverait au camp : celui-ci en mangera un petit morceau et alors, et alors seulement, les autres hommes pourront en manger. L'exemple suivant est encore plus probant... Si un homme appartenant, par exemple, au totem de l'Émou, chassant seul dans la brousse, voit un émou, il ne le touchera pas ; mais si au contraire il se trouve en compagnie d'hommes d'autres totems, il lui est alors tout à fait permis de tuer l'émou, mais il doit le donner aux autres <sup>1</sup> ». Les deux aspects de l'échange sont clairement indiqués : interdiction de toucher au totem, en ce qui concerne le totémite, et autorisation de le tuer quand il s'agit de le faire pour les autres.

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 159-160. Il échappe à l'attention des auteurs que, dans l'exemple qui suit dans leur exposition, et qu'ils considèrent comme particulièrement révélateur des idées totémiques des tribus sous étude, les règles sont inversées. Ils écrivent : « Si un homme du totem de l'eau se trouve tout à fait seul, il n'y aura alors pas d'objection à ce qu'il boive l'eau avec laquelle il s'approvisionne, mais, tant qu'il est en compagnie d'autres hommes appartenant à d'autres totems, il ne doit pas la puiser lui-même, mais il doit la recevoir de quelques individus appartenant à la *moiéty* dont lui, l'homme de l'eau, n'est pas membre. En général, un homme du totem de l'eau reçoit l'eau, quand il est au camp, de son *umbirna*, c'est-à-dire d'un homme qui appartient à la même classe de sa femme ; mais si un tel individu n'est pas présent, alors n'importe quel membre de la *moiéty* à laquelle il n'appartient pas peut lui donner de l'eau. » Ici, il se passe le contraire de ce que nous avons vu arriver dans le cas de l'homme de l'émou : si le totémite est seul, il boira l'eau et consommera son totem, et s'il est en compagnie, il la recevra des autres, alors que dans le cas de l'émou, s'il était seul, il ne pouvait pas toucher à son totem, et s'il était en compagnie, il devait, lui, le céder aux autres. Mais pourquoi cette inversion ? Parce que le totem de l'eau n'est pas un totem comme les autres, étant donné qu'on ne peut se passer d'eau et que l'eau est bue et non évitée, comme dans le cas de l'émou. Les hommes appartenant au totem de l'eau sont soumis à des règles spéciales, dont l'exemple cité nous donne une idée. Mais c'est toujours le principe de l'échange qui prévaut : échange préférentiel avec les membres d'un certain groupe qui est le plus indiqué du point de vue de l'exogamie, puisque ce sont les hommes du groupe de son épouse que l'on considère comme les plus aptes à lui administrer l'eau (dans le problème aigu créé par le partage de l'eau, on se réfère à la question fondamentale, celle de l'exogamie) ; et à défaut des *umbirna*, échange avec n'importe quel membre de la *moiéty* opposée. V. dans le même ouvrage, p. 325, le rapport détaillé des règles concernant la consommation de l'eau par les membres de ce clan totémique *sui generis* auprès des Kaitish.

« De ce qui a été dit, écrivent Spencer et Gillen, il apparaît que les membres du totem sont considérés comme ayant la responsabilité d'assurer l'approvisionnement de l'animal ou de la plante totémique, et que, de plus, ces individus de la tribu qui n'appartiennent pas à ce totem s'attendent que ceux qui en font partie entretiennent l'approvisionnement de l'espèce pour leur bénéfice. En même temps ils reconnaissent pleinement le fait qu'ils ne doivent pas manger d'un animal ou d'une plante sans avoir eu au préalable l'autorisation des hommes aux groupes totémiques desquels cet animal ou cette plante appartiennent. Dans la tribu des Arunta, cet aspect du totémisme se voit seulement à la fin des cérémonies d'*Intichiuma*, mais auprès des tribus Kaitish et Unmatjéra, il est pleinement développé et fait partie en fait de la vie quotidienne des indigènes <sup>1</sup>. » C'est qu'auprès des Arunta, où le totémisme est en décadence, c'est son aspect cultuel qui prévaut, et le « respect » pour le totem défend de le tuer. La responsabilité des Arunta de chaque totem se limite à l'exécution des cérémonies d'*Intichiuma*, où l'aspect de l'échange continue d'apparaître, comme nous le verrons sous peu. Mais, ainsi que le font remarquer nos auteurs, on voit moins clairement auprès d'eux ce qui, par contre, ressort en pleine lumière chez les Kaitish et les Unmatjéra, c'est-à-dire « que l'on suppose exister entre un homme et, son totem un rapport bien défini non seulement en ce qui concerne sa consommation du totem, mais en ce qui concerne la consommation que les autres en font <sup>2</sup> ». Ce « rapport bien défini » est précisément celui qui a été établi par l'échange d'un aliment contre un autre de la liste alimentaire opposée. Ceux qui ne mangent pas un aliment, qui de ce fait est devenu leur totem, sont tenus, de ne pas le manger par égard au reste de la tribu, et surtout par égard aux membres de la *moiéty* d'en face qui, de par la renonciation des premiers à cet aliment, semblent avoir acquis des droits sur lui. Auprès de la tribu Kaitish, par exemple, un homme appartenant à un groupe qui mangerait son propre totem en trop grande quantité serait tué (à l'aide d'un os magique) par les hommes de l'autre *moiéty* de sa tribu, qui pensent qu'en mangeant trop libéralement de son totem il perdrait le pouvoir d'effectuer la cérémonie d'*Intichiuma* et donc d'en multiplier l'espèce <sup>3</sup>.

Chez les Urabunna, après la cérémonie pour la multiplication d'un certain serpent comestible, les hommes qui n'appartiennent pas à ce groupe totémique apportent quelques-uns de ces reptiles au vieux chef totémique en lui disant : « Regarde ! Voici des serpents ! » Un jeune frère de tribu n'appartenant pas au groupe totémique lui offre un peu de graisse du reptile. L'homme s'en enduit les bras et répond – « Mangez-en, vous tous ! » – « On ne peut se tromper, continuent les observateurs, sur la signification de cette cérémonie. Le vieil homme nous dit que si les hommes n'appartenant pas à son groupe totémique avaient mangé le serpent sans d'abord le lui présenter et obtenir sa permission, il aurait dû les avertir qu'ils auraient fini par ne plus voir de serpents <sup>4</sup>. »

Auprès des Arunta, au terme de la longue cérémonie pour la multiplication de la chenille dite *witchelly grub*, le chef du clan de ce totem donne solennel-

<sup>1</sup> *Id.*, p. 160.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 159.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 294 et 317.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 287.

lement les insectes ramassés par les totémistes aux Mulyanuka, ou membres de la *moiéty* opposée, après y avoir rituellement goûté <sup>1</sup>. Après des Kaitish, à la fin de la cérémonie pour la « semence de l'herbe », le chef de ce totem dit aux Mulyanuka : « Mangez de cette semence en quantité ; elle est très bonne et elle pousse dans mon pays <sup>2</sup>. »

Après de la tribu Worgaia, le chef du groupe totémique de l'igname est prié par les hommes de l'autre *moiéty* d'accomplir le rite magique destiné à faire pousser ces tubercules. Il le fait et, quand il voit les plantes pousser, il avertit les hommes de l'autre *moiéty* d'aller les cueillir. Ceux-ci, après avoir déposé dans leur camp la plus grosse partie de la récolte, en apportent un peu au chef du totem, lui demandant de les faire pousser grosses et douces. Dans ce but, le vieillard mord dans une petite igname et en crache les débris dans toutes les directions, ce qui est supposé produire l'effet désiré. Après cela, ni lui ni ses enfants ne touchent plus au totem, et il dit aux hommes de l'autre *moiéty* : « J'ai fait une quantité d'ignames pour que vous les mangiez ; allez, prenez-les et mangez-les et faites, de votre côté, une quantité de rayons de miel afin que je les mange <sup>3</sup>. » Bien que, d'après le texte, le rapport se situe entre, l'homme aux ignames et les membres de l'autre *moiéty*, il ne serait pas impossible que, puisqu'un aliment spécial, le rayon de miel, est mentionné en correspondance avec l'igname, la demande s'adresse en particulier aux hommes de l'autre *moiéty*, qui sont membres du totem « rayon de miel ». Elle indiquerait ainsi un échange entre deux groupes au sein de la *moiéty*.

La coutume, chez les Warramunga et tout un autre groupe de tribus, est que les hommes d'un totem n'effectuent les cérémonies destinées à en augmenter l'espèce qu'à la demande formelle des hommes de la *moiéty* opposée, qui leur fournissent tout le nécessaire pour se décorer et se peindre le corps à la manière rituelle. La même chose se passe auprès des Kaitish et de leurs voisins <sup>4</sup>.

L'idée que l'appareil rituel utilisé pour la multiplication de l'espèce totémique « appartient » aux membres de l'autre *moiéty* devait exister également chez les Arunta, puisqu'on en retrouve un résidu à la fin de la cérémonie des *witchetty grub*, lorsque les hommes de ce totem, qui ont effectué l'*Intichiuma*, se dépouillent de tous leurs ornements et les consignent aux membres de l'autre *moiéty* en disant : « Notre *Intichiuma* est finie. Les Mulyanuka doivent avoir ces choses, autrement notre *Intichiuma* n'aurait plus de succès et quelque malheur nous arriverait <sup>5</sup>. »

« Il est sous-entendu – disent Spencer et Gillen en parlant des Warramunga et d'autres tribus qui leur sont alliées – que les animaux et les plantes ont été produits par les hommes du, groupe totémique au bénéfice des autres membres de la tribu, qui peuvent en manger librement <sup>6</sup>. » Dans ces tribus, les

<sup>1</sup> *Id.*, pp. 289-291.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 293.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 296-297.

<sup>4</sup> *Id.*, pp. 298, 292.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 290.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 318.

totémistes ne consomment pas leur totem, même pas rituellement comme auprès des Arunta. Mais des vestiges, soit de cette coutume, comme le pensent nos auteurs, soit, plus vraisemblablement, du temps où le totem actuel était un aliment mangé, se retrouvent dans les procédés rituels qui concluent les cérémonies. Par exemple, chez les Warramunga, à la fin de la cérémonie devant multiplier les serpents-tapis, les hommes de la *moiéty* opposée apportent le serpent à l'homme qui a exécuté la cérémonie, en lui disant : « Veux-tu en manger? » À quoi il répond : « Non, je l'ai fait pour vous ; si je le mangeais, « il pourrait s'en aller. Vous tous, allez et mangez-le. » La même chose se passe pour le totem du miel <sup>1</sup>.

Au cours de la cérémonie pour la « semence de l'herbe » que font les Kaitish, les hommes de ce totem reçoivent une offrande d'ignames des hommes de l'autre *moiéty*. Offrande qui en un second temps est restituée à ces derniers, mais en excluant les membres d'une des quatre sections appartenant à leur *moiéty*, les Appungerta (les gendres), ce qui donne lieu à une bataille fictive entre ce groupe et les autres hommes de la même *moiéty* qui ont reçu les ignames <sup>2</sup>. Bataille cérémoniale qui ne peut que vouloir rappeler des contestations « historiques » survenues dans la distribution d'un aliment aussi important que les ignames.

À la fin de la cérémonie dite *Maraian*, observée par Elkin à Mainoru, les hommes de la *moiéty jiritia* donnèrent contre paiement, la roussette à la *moiéty dua* et leur en peignirent l'image sur le dos. Plus tard, ce furent les hommes *dua* à se peindre l'image sur le dos eux-mêmes, en démontrant ainsi que l'animal leur appartenait désormais <sup>3</sup>.

Toujours en Arnhem Land, au cours du rituel d'initiation du Djanggawul, « la lanière sacrée ornée de plumes est présentée aux membres de la *moiéty* opposée » et on nous parle plus loin d'un mythe d'échange. Un être ancestral de la *moiéty jiritja* appelé Laintjung échangea des présents avec les Djanggawul (êtres mythiques de la *moiéty dua*) et en échange de lanières ornées de plumes rouges leur donna des dessins claniques noirs. « Voici pourquoi, disent les indigènes, jusqu'à ce jour, chaque *moiéty* a quelque chose qui appartient à l'autre : les *jiritja* ont pris aux *dua* et vice versa <sup>4</sup>. »



<sup>1</sup> *Id.* p. 309.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 292. Dans cette cérémonie des Kaitish, les diverses sections ont des rôles précis à jouer.

<sup>3</sup> N. W. G. MACINTOSH, *Archaeology of Tandanjil Cave, S. W. Arnhem Land, Oceania*, vol. 21, pp. 192 *sqq.* Cf. « Un homme-roussette (au cours d'une cérémonie d'*Intichiuma*) mangera un peu de cet animal et en donnera le reste aux hommes qui n'appartiennent pas à ce totem. » (B. SPENCER, *The Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 198.) V. aussi les BERNDT, *Secular Figures of Northeastern Arnhem Land*, AA, vol. 51, p. 213.

<sup>4</sup> R. M. BERNDT, *Djanggawul*, pp. 22 et 28.

Une autre coutume fournit une indication précise dans le sens de l'échange <sup>1</sup>. Lorsque les membres d'un totem deviennent très vieux, ils peuvent se nourrir de l'espèce totémique jusque-là défendue, mais dans de nombreuses tribus ils ne peuvent le faire que si l'aliment leur est « donné » par les membres de la *moiéty* opposée ; il en est ainsi, par exemple, auprès des Warramunga <sup>2</sup>. La même coutume est en vigueur, dans certaines tribus patrilinéaires, pour le totem de la mère, qui ne peut être consommé par le totémite que s'il lui est « donné » par les membres de la *moiéty* opposée <sup>3</sup>.

Ces coutumes, qui comportent, dans la vie quotidienne, de véritables servitudes, ne peuvent être gratuites : elles doivent avoir une signification organique trouvant ses racines dans des faits réels. Elles démontrent que les membres de chaque *moiéty* portent un intérêt vital au comportement des totémistes de la *moiéty* opposée envers l'espèce qui leur est totémiquement interdite. Les primitifs s'expliquent cet intérêt en déclarant que le respect de l'interdit totémique est nécessaire pour effectuer les cérémonies d'*Intichiuma* et donc pour assurer leur ravitaillement. Mais c'est là une explication secondaire, une rationalisation d'un rapport d'interdiction dont la raison première (qui était d'assurer, par la rigoureuse réciprocité des interdits, le respect de la

<sup>1</sup> Nous avons limité à l'Australie notre étude sur l'échange. Toutefois, des faits semblables se retrouvent auprès d'autres sociétés tribales. Que l'on note la concordance frappante entre les exemples australiens que nous avons cités, et l'information suivante concernant des tribus indiennes de Californie : « Les rites des prémices avaient une importance particulière auprès des tribus bipartites ; les Wowol, les Tachi et les Chunut classifiaient toutes les semences et les champignons comme Tokelyuwis, les baies, les oiseaux et la nourriture animale comme Nutuwis. La *moiéty* « possédant » l'aliment, par exemple, des baies des Nutuwis, en faisait la première récolte. Les chefs assemblaient les gens, et les Nutuwis présentaient aux gens Tokelyuwis les fruits. Après que les Tokelyuwis en avaient goûté, les Nutuwis étaient libres de le faire aussi, autrement cet aliment leur serait resté tabou. Les Choinimni, les Kechagi (et probablement d'autres parmi les tribus septentrionales ayant des *moiéties*) célébraient ces petites fêtes réciproques à l'apparition saisonnière des divers aliments principaux, y compris le saumon. » (A. H. GAYTON, *Yokuts and Western Mono Social Organization*, AA, vol. 47, pp. 421-422.) D'autres cas présentent des traces d'un échange. Au cours d'une cérémonie d'initiation faite par les Serenté de Rio Tocantin, les chasseurs disposent deux tas de gibier fumé, un pour chaque *moiéty*. À un signal donné, les femmes s'élancent en courant, et prennent chacune un bout de viande au tas qui n'est pas celui de la *moiéty* à laquelle elles appartiennent. Les chasseurs les poursuivent à coups de bâtons. (C. NIMUENDAJÚ and R. LOWIE, *The Associations of the Serenté*, AA, vol. 41, p. 415.) Auprès des Osage du Missouri, les deux *moiéties*, de la Paix et de la Guerre, avaient, à l'origine, la première une alimentation exclusivement végétale, et la seconde une alimentation exclusivement animale. Or, quand les enfants sont malades, on les nourrit, si nous avons bien compris l'information, avec des vivres appartenant à la *moiéty* opposée. (J. O. DORSEY, *Siouan Sociology*, 15th. Annual Report, BAE.) V. aussi le repas cérémonial que font les Olcha (une peuplade proche des Gilliak de Sibérie) au cours du festival de l'ours, qui est sans doute d'origine totémique. Le maître de la maison et les siens ne peuvent consommer la viande de l'ours, qui est distribuée aux invités. Au moment où l'ours est mangé, un chien est rituellement amené dans la maison, comme un rappel du chien qui aurait été mangé autrefois en échange de l'ours. (A. M. ZOLOTAREV, *The Bear Festival of the Olcha*, AA, vol. 39, pp. 119-120.)

<sup>2</sup> B. SPENCER and F. G. GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 308.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 166-167.

loi d'exogamie alimentaire) leur a échappé. Or, cette croyance secondaire dans la nécessité que chaque groupe respecte son interdit totémique pour pouvoir assurer la multiplication de l'espèce, renforce la foi dans la nécessité vitale de ces cérémonies : elle porte de l'eau, en quelque sorte, au moulin magique de l'*Intichiuma*.

Certaines allusions mythiques montrent également la réalité de l'échange d'un aliment entre *moïéties*. Une tradition des Warramunga parle de femmes mythiques, les Munga-Munga, qui portaient des ignames que l'on rappelle symboliquement au cours de la cérémonie d'*Intichiuma* faite pour le serpent noir. Or, ces ignames « étaient d'abord Uluuru, comme les femmes qui les portaient, mais après un certain temps, pendant qu'elles marchaient, elles se changèrent en Kingilli, et ainsi le totem appartient maintenant à cette moitié de la tribu ». (Uluuru et Kingilli étant les noms des deux *moïéties* <sup>1</sup>

Après des Kaitish, dit une tradition de cette tribu, un homme des temps mythiques, appelé Murunda, appartenant au totem de la semence herbeuse, donnait continuellement de cette semence à un autre homme de son même totem et du même nom. Et il lui disait aussi de temps en temps que quand lui, Murunda, serait mort, la semence devrait être donnée aux Mulyanuka, c'est-à-dire aux hommes de l'autre *moïéty*. En effet, quand le vieillard mourut, l'homme plus jeune dit aux autres hommes de ramasser la semence de l'herbe en quantité, de la lui montrer en premier lieu, et qu'ils auraient ensuite pu en manger. Il craignait que si lui-même en avait trop mangé il se serait enflé <sup>2</sup>. Il est donc clair que l'obligation de présenter aux membres du groupe totémique l'aliment qui est leur totem provient de la possession originelle, de la part de ces derniers, de l'aliment en question et de la cession qu'ils en ont faite aux autres.

Une cérémonie des Warramunga rappelle le mythe de deux femmes de l'Alchéringa qui étaient les aïeules du groupe totémique de la fourmi. Chacune ignorant ce que faisait l'autre, toutes deux se nourrissaient de fourmis qu'elles ramassaient dans la brousse. Elles se rencontrèrent et une contestation surgit. L'une dit à l'autre : « Nous sommes toutes les deux Naralu », mais l'autre répondit : « Toi, tu es Naralu, moi, je suis Nungalla. » (Naralu et Nungalla étant deux sections de la même *moïéty*, Kingilli.) N'ayant pu se mettre d'accord à l'amiable, une bataille s'ensuivit avec le résultat que les deux femmes moururent et disparurent sous terre <sup>3</sup>. Rappel, évident d'une contestation sur l'appartenance des fourmis, en tant qu'aliment, à l'une ou à l'autre des deux sections, Naralu ou Nungalla.

Une curieuse cérémonie des Warramunga a nettement un caractère historique, puisqu'elle est destinée à rappeler le don du feu que les hommes de la *moïéty* Uluuru firent à la *moïéty* Kingilli qui ne le connaissait pas. Dans cette cérémonie particulièrement intéressante, les hommes des quatre sections de la *moïéty* Kingilli miment le froid et le désir de se réchauffer en entourant un

<sup>1</sup> *Id.*, p. 304. Voir aussi SPENCER and GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, pour des allusions à l'échange totémique ancestral, pp. 208-209.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 322.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 204.



homme de la *moiéty* Uluuru. De leur côté, les Uluuru construisent une structure « associée en quelque sorte au don du feu et de la chaleur aux Kingilli ». À l'aube, les Kingilli s'approchent du terrain cérémonial, jouant le plus grand étonnement à la vue de ce qui évidemment représente le feu. À la fin de la cérémonie, la structure représentant le feu est montrée à deux jeunes initiés auxquels les vieux expliquent qu'elle signifie le don du feu et de la chaleur aux Kingilli <sup>1</sup>. La portée sociale d'une telle cérémonie, rappelant le don du bienfait fondamental, le feu, d'un groupe humain à un groupe allié, ne peut être surestimée. La cérémonie rapportée par Spencer et Gillen démontre le caractère « historique », commémoratif, de ces représentations rituelles destinées à rappeler un fait du passé tribal. Et ces faits sont sans doute, comme dans ce cas, un don (qui a probablement sa contrepartie) ayant présidé à l'alliance des groupes, ou encore, quelques épisodes du « grand partage » par lequel l'alliance s'est raffermie.

En présence de tant de témoignages, montrant qu'un mécanisme d'échange entre les *moiéties* se déclenche au cours des cérémonies d'*Intichiuma*, le doute surgit que celles-ci n'aient pas du tout été, à leur origine, des cérémonies de multiplication des espèces, mais bel et bien des cérémonies commémoratives de l'échange totémique, et qu'elles n'aient acquis le sens de rites de multiplication que secondairement, leur signification primitive ayant été oubliée et la cérémonie ayant été reconstruite de manière à satisfaire le sens nouveau qui lui était infusé. Quel que soit le bien-fondé de cette hypothèse, il est certain que l'on retrouve dans les cérémonies que nous avons passées en revue un rappel de l'échange d'un aliment entre les deux *moiéties*, échange dans lequel nous avons vu l'amorce du processus de symbolisation totémique.

Dans sa forme actuelle, tout cet édifice d'idées, ayant pour résultat d'inculquer à chaque membre de la tribu la notion que l'abstinence de ses contribules de la consommation d'un aliment totémique est pour lui un fait d'intérêt vital, joue un rôle de première importance dans la consolidation de la tribu, car il contraint non seulement chaque groupe totémique, mais chacun de ses membres, à une discipline draconienne, la sanction étant la mort, et les cimente ensemble dans l'organisation la plus capillaire et compacte qui ait jamais existé. La croyance à l'interdépendance créée par le lien alimentaire qui impose le respect des tabous totémiques donne lieu à une autre forme d'interdépendance, également illusoire, mais fondée sur une action pratique de caractère économique, les cérémonies d'*Intichiuma*. « L'idée fondamentale commune à toutes les tribus, disent Spencer et Gillen, est que les hommes de chaque groupe totémique sont responsables pour le maintien de l'approvisionnement de l'animal ou de la plante qui donne son nom au groupe, et que la multiplication des animaux ou des plantes totémiques est faite simplement dans le but d'augmenter l'approvisionnement général en vivres. Si je suis un « homme-kangourou », je dois pourvoir les hommes de l'émou en viande de kangourou, et je m'attends en retour à ce que ceux-ci fournissent un approvisionnement de viande et d'œufs d'émou, et de même avec les autres totems. Telle est de nos jours la croyance du sauvage de l'Australie centrale <sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> *Id.*, pp. 212-215.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 327.



Ces diverses conceptions de l'interdépendance, toutes illusoire, mais allant déjà de la notion de l'interdépendance physique à la notion de la coopération, ont la fonction de protéger, comme les pelures entourant l'oignon, la sécurité du groupe primitif, car elles assurent les rapports policés et harmonieux de ses membres. C'est pour cette raison que les idées dont nous avons montré le bizarre cheminement ont pu se maintenir malgré leur éloignement de la réalité.



En revenant au processus général qui donne lieu au totémisme, on peut maintenant en déterminer les points suivants :

1° L'exogamie, l'exogamie alimentaire, le «grand partage», le repartage entre groupes mineurs et la symbolisation totémique sont des faits causalement liés entre eux, les chaînons d'une même évolution.

2° Le « grand partage » étant essentiellement instable, il se produit une fragmentation dans les listes alimentaires assignées à chaque *moïéty*, et cette fragmentation qui a lieu au sein des *moïéties* donne lieu aux clans totémiques.

3° Deux processus, différents et contradictoires, sont à l'œuvre en même temps dans la genèse du totémisme. Un processus de partage et de repartage des aliments, qui exclut les membres de chaque groupe de la participation à certains aliments : processus qui n'a en soi rien de totémique. Et, issu de ce processus, se greffant sur lui, le contrariant et finalement le liquidant, le processus de symbolisation qui fait rentrer dans le circuit des aliments consommés par chaque groupe les aliments qui en avaient été bannis par le partage. En termes vulgaires, ce qui sort par la porte du partage, rentre par la fenêtre du totémisme.

4° La symbolisation totémique est le phénomène par lequel un article alimentaire se met à absorber en lui le tabou d'autres aliments interdits, qui, à la suite d'un tel transfert, redeviennent des aliments permis. Le totem est un accumulateur de tabou : c'est là l'essence du totémisme.

5° Très généralement, l'aliment qui devient le totem provient de la liste alimentaire assignée à la *moïéty* dont le groupe est issu. Le totem était au départ un des aliments « consanguins » des membres du groupe qui se réclament de lui.

6° La symbolisation qui transforme un aliment en totem est probablement déclenchée par l'échange d'un aliment (ou plutôt du droit de manger un aliment) entre les deux *moïéties*.

Ces six points répandent une clarté suffisante pour nous permettre d'expliquer plusieurs aspects, demeurés obscurs jusqu'ici, du fait totémique.



Le caractère « consanguin » de l'aliment totémique est pour le primitif un fait non pas imaginaire mais réel.

Puisqu'il s'agit d'un aliment pris sur la liste alimentaire de sa *moïéty*, au même niveau des autres aliments dont ses frères de *moïéty* ont fait leurs totems, son caractère de consanguinité va de soi. Les articles alimentaires et les objets sont classés par le « grand partage » sur le même pied que les hommes et les femmes qui sont membres de la même division. C'est bien là une « participation » primitive typique : étant classés avec des consanguins, ces aliments sont tenus pour consanguins, non pas tellement parce qu'on se nourrit de leur chair, mais parce qu'ils sont contigus entre eux et confondus avec les humains qui sont consanguins entre eux, parce que, comme le relèvent Durkheim et Mauss, « ils se confondent comme les membres d'une même famille se confondent dans une pensée commune <sup>1</sup>. » – « Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parentes des individus du même groupe social et, par suite, comme parentes entre elles. Elles sont de la même « chair », de la même famille <sup>2</sup>. » Telle est la force de la « participation », que l'incongruité du fait que ces animaux, ces végétaux se trouvent classés dans la même division sociale que les humains pour être mangés par ceux-ci, alors qu'on ne mange pas ses frères de groupes, reste tout à fait dans l'ombre. On arrive même, comme l'ont remarqué nos auteurs, à faire soutenir à ces choses entre elles et à ces choses avec les hommes des rapports de parenté. Et ces rapports ne concernent pas seulement la parenté consanguine, mais la parenté par alliance. Elkin nous dit que, dans le sud-ouest de l'Australie occidentale, les membres des *moïéties* matrilineaires considèrent tout ce qui est dans leur *moïéty* comme « leur propre famille », et toutes les personnes et les choses comprises dans la *moïéty* d'en face comme des « parents par alliance <sup>3</sup> ». Mrs. Bates affirme la même chose en assurant que les mêmes termes qui servent à définir les rapports de parenté entre les groupes humains sont étendus aux choses casées dans ces groupes : ces choses sont « Noyyung » ou « Ngunnung », tout comme les personnes <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, p. 69.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 68.

<sup>3</sup> A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, pp. 184-185.

<sup>4</sup> Cité par FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. 1, p. 567. V. aussi P. KABERRY, *Subsections in the East and South Kimberley Tribes of North West Australia*, Oceania, vol. VII, p. 440.

La « participation » pousse la confusion si loin que, comme nous le dit Radcliffe-Brown, chez les Yukumbil, les animaux distribués entre les quatre sections qui divisent le groupe sont aussi divisés en mâles et femelles, et quand l'animal mâle est dans une section, la femelle est placée dans la section qui se marie avec celle-ci<sup>1</sup>, comme si ces animaux étaient placés là pour être mariés et non pas pour être mangés !

Or, ce sentiment de parenté qui relie entre elles les choses classées dans la même *moiéty* est identique, comme l'a observé Elkin, au lien qui unit un homme à son totem<sup>2</sup>. C'est que le totem n'est qu'une parmi les autres choses, consanguines et parentes, en vertu du « grand partage », des hommes de leur même division. Seulement, le totem, en se détachant de cette série de choses consanguines, en s'individualisant, a fait un pas en avant et a porté cette consanguinité et cette parenté à une puissance plus élevée : d'aliment consanguin parmi d'autres, il est devenu l'aliment nourricier par excellence. Il s'est en quelque sorte exclu de la participation qui confond hommes et choses de la même division, et c'est son caractère de « chose mangée » qui, obnubilé au sujet des autres articles alimentaires, reparaît en lui avec éclat. Ce décalage psychologique, ce mouvement de bascule est peut-être le tremplin duquel ont pris leur essor toutes les sublimations du concept totémique.

Le totem présente ainsi un double aspect, de parenté fraternelle, en tant que chose consanguine au même niveau des autres objets et des gens appartenant à la *moiéty*, et de parenté paternelle, ou ancestrale, en tant que chose nourricière, élevée au-dessus du niveau des autres articles alimentaires auxquels il s'accompagnait primitivement. Et cette double qualité qu'il a en lui explique les diverses formes de la légende totémique.

Mais si la parenté « consanguine » avec le totem n'entraîne aucune difficulté dans l'esprit du naïf primitif, par contre, le pas successif, qui élève, comme nous l'avons dit, un aliment consanguin parmi les autres au niveau supérieur d'aliment nourricier par excellence, cette transposition qui comporte un élément de choix parmi des valeurs égales, ainsi qu'un effort d'individualisation fait parmi des objets qui n'ont été jusque-là conçus qu'en tant que collectivité, cette démarche psychologique qui détache un aliment de la participation dans laquelle il se confondait avec tous les objets égaux de sa même catégorie et le rend solitaire et supérieur, ne peut aller sans efforts, sans trouble et sans difficulté. La même difficulté, peut-être, que nous éprouvons à expliquer l'amorce d'une telle symbolisation, avec son caractère de choix et d'individualisation parmi des choses égales et confuses dans la collectivité, est la difficulté psychologique contre laquelle bute cette démarche de l'inconscient collectif au stade où, pour la première fois, peut-être, un être est distingué et élevé parmi d'autres qui lui étaient frères et égaux. Or, nous trouvons précisément des manifestations de cette difficulté psychologique dans quelques-uns des aspects jusqu'ici incompris du complexe totémique.

Les ethnologues se sont souvent demandé, à la suite des remarques faites par Spencer et Gillen<sup>3</sup>, pourquoi les Australiens se sont forgé des mythes

<sup>1</sup> *Notes on Totemism...*, pp. 412-414.

<sup>2</sup> *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV.

<sup>3</sup> *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 209-210.

d'ancêtres se nourrissant exclusivement d'un seul aliment, qui était leur totem. Certes, ces mythes sont en accord avec les traditions remontant à l'époque endogame. Avant l'établissement de l'exogamie, il n'y avait pas d'exogamie alimentaire, ni de tabous alimentaires à respecter. Et c'est cela que l'on exprime en disant que les ancêtres consommaient leurs totems ; de même que, dans les mythes de plusieurs peuples, de tels ancêtres légendaires sont représentés comme incestueux. Mais ce qui frappe et étonne dans ces mythes, c'est l'insistance avec laquelle on affirme que ces êtres des temps passés ne se nourrissaient que d'un seul aliment. Chez les Arunta du « Temps des Rêves », des hommes du Chat sauvage ne se seraient nourris que de prunes. Une femme, s'étant changée en femme-*bandicoot*, ne tirait plus sa subsistance que de cet animal<sup>1</sup>. Des femmes mythiques ne subsistaient que grâce aux semences de *mulga*<sup>2</sup>.

Spencer et Gillen observent que les indigènes, en relatant ces coutumes alimentaires de leurs ancêtres mythiques, en parlent comme si ceux-ci avaient été contraints de s'alimenter uniquement de leur totem « par une nécessité fonctionnelle<sup>3</sup> ». Certaines tribus de l'Australie occidentale vont jusqu'à déclarer qu'elles portent les noms de leurs totems parce que par le passé leurs ancêtres se nourrissaient surtout de la chair de ces animaux<sup>4</sup>.

Nous savons pourtant que ces assertions des primitifs ne répondent pas à la réalité. En réfutant la thèse d'A. C. Haddon, qui voyait l'origine du totémisme dans la supposition que chaque groupe se nourrissait principalement d'un aliment, Sir Baldwin Spencer a déclaré : « Nous pouvons être sûrs que l'origine des noms totémiques n'est pas associée en premier lieu à l'aliment de base de groupes locaux d'individus, parce que l'indigène – et cela est d'autant plus vrai qu'il est plus primitif – se nourrit de tout ce qu'il trouve de comestible dans sa région<sup>5</sup>. » Tous ceux qui ont l'expérience de la vie primitive savent que le primitif est omnivore, surtout à la phase de la cueillette et de la chasse.

Pourquoi donc les primitifs forgent-ils et répandent-ils des mythes qui ne correspondent pas à la réalité de leur existence présente et passée ? Les mythes sont élaborés parce qu'ils ont un rôle explicatif et justificatif à remplir. Et le rôle de ces mythes est de démontrer que le totem, qui est dans la réalité un aliment pareil aux autres, aurait été par le passé un aliment de base, ou un aliment favori, donc un aliment nourricier. On insiste là-dessus avec d'autant plus de vigueur qu'on est le moins sûr, dans la profondeur de l'inconscient, de

<sup>1</sup> *Id.*, p. 208.

<sup>2</sup> SPENCER and GILLEN, *The Arunta*, vol. 1, p. 345. Ces mythes se retrouvent aussi en dehors de l'Australie. Parmi les Oraon de l'Inde, le clan qui a pour totem un poisson appelé *khalkho*, qui est tabou actuellement, a une tradition disant que ses membres étaient anciennement des pêcheurs ne vivant que de ce poisson. (Cité par B. BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. II, p. 472. V. aussi au même lieu d'autres exemples.)

<sup>3</sup> *The Native Tribes of Central Australia*, p. 209.

<sup>4</sup> Sir George GREY, *A Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia*, pp. 4 et 9. (Cité par SPENCER and GILLEN *in idem.*)

<sup>5</sup> *Totemism in Australia* (A Transaction of the Australian Association for the Advancement of Science), p. 417. La controverse est citée par FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 82.

l'authenticité de ce caractère. Il s'agit d'une véritable affabulation, nécessaire pour consolider l'édifice totémique toujours vacillant, parce que bâti sur un acte de « mauvaise foi » de l'inconscient. Cet effort pour donner au totem, en général, des lettres de noblesse, un cachet d'authenticité, est aussi, en particulier, un effort des totémistes pour se rassurer, en tant que membres du clan dont ils racontent la légende. Car si le totem a été l'aliment nourricier de leurs ancêtres, il sera indirectement, mais automatiquement, l'animal nourricier aussi pour eux, quels que soient leurs rapports actuels avec lui, et par conséquent le tabou qui le recouvre (et dont la véritable cause est oubliée) n'est dénué ni de raison ni d'efficacité. Enfin, les totémistes sont certainement sensibles à la contradiction entre la prétention que le totem est l'aliment nourricier, et le tabou qui fait qu'on ne s'en nourrit pas, et ils s'efforcent d'atténuer un tel conflit en insistant sur le rôle nourricier joué par le totem dans le passé auprès de leurs ancêtres.

Ces mythes sont donc bien, contrairement à ce que croyaient Spencer et Gillen, des mythes étiologiques, car ils s'efforcent de justifier un état de choses actuel, le caractère nourricier de l'espèce totémique, par une construction imaginaire projetée dans le passé.



Ce que nous avons écrit jusqu'ici sur les divers aspects du totémisme nous permettra maintenant d'éclairer un fait obscur qui se trouve au cœur même du problème totémique : le rite qui a été appelé, avec plus d'efficacité littéraire que de propriété, du « festin totémique » et qui, au temps où de telles questions passionnaient les savants, a suscité tant d'intérêt et de controverses.

Nous savons, en effet, qu'au cours de certaines cérémonies d'*Intichiuma*, les membres d'un clan totémique, ou le chef de celui-ci, consomment rituellement une petite partie de leur totem, aliment qui leur est strictement défendu le reste du temps, parfois sous peine de mort.

Spencer et Gillen, après avoir assisté, chez les Arunta, au rite visant à la multiplication de la chenille dite *witchetty*, ont décrit comment les hommes et les femmes du clan devaient goûter, très parcimonieusement, à cette nourriture. En manger trop, ou ne pas en manger du tout, aurait eu le même effet funeste de réduire le nombre de ces larves précieuses. Il fallait, disaient-ils, que chacun d'eux, et surtout l'*inkata* (vieil homme), eût un peu de leur totem en lui <sup>1</sup>. »

Dans le cadre de ces rites d'*Intichiuma*, qui, comme nous l'avons vu, rappellent l'échange du droit à un aliment entre les deux *moïéties*, la signification

<sup>1</sup> SPENCER and GILLEN, *The Arunta*, vol. I, p. 82.

de la consommation rituelle du totem apparaît immédiatement. Le totémite mange son totem pour affirmer et rendre manifeste que cet aliment appartenait à l'origine à son propre groupe. Le chef Arunta des chenilles mange les chenilles avant de les donner, avec toute la solennité voulue, aux hommes de l'autre *moiéty*, tout comme le chef Urabunna du clan du serpent s'enduit le bras de la graisse de ce reptile avant de dire aux autres : « Mangez-en, vous tous ! » Que cette consommation rituelle du totem tienne primitivement et principalement de l'échange avant de, s'incorporer aux rites de multiplication des espèces, il suffirait pour le prouver de rappeler qu'auprès des Kaitish et des Unmatjéra, un animal tué à la chasse ne peut être consommé avant qu'un des hommes dont il est le totem en ait mangé rituellement un petit morceau. En consommant ainsi le totem, on marque, à la manière ostentatoire et toute concrète que nous connaissons bien, que primitivement cet aliment était bien possédé par le groupe dont il est actuellement le totem ; et, le plus souvent, ce rite d'échange étant greffé sur le complexe d'*Intichiuma*, on veut indiquer par là que les hommes de ce totem sont, par conséquent, les plus aptes à exécuter les rites de multiplication de cette espèce.

Le chef totémique se risque à manger le totem chez les Arunta, s'en oint la peau chez les Urabunna, se limite à le mordre et à le recracher chez les Worgaia, ou refuse de le manger après qu'il lui a été solennellement présenté chez les Warramunga ; mais la situation psychologique est toujours la même. Il s'agit de réaffirmer, par l'un ou l'autre de ces actes rituels, la possession primitive du droit à consommer un aliment, droit qui a été par la suite cédé au groupe d'en face.

Toutefois, cette fonction indicative précise de la consommation rituelle du totem n'épuise pas le contenu de ce rite. Car, en mangeant rituellement de son totem, le totémite ne peut légitimement évoquer et affirmer qu'un fait : que cet aliment appartenait à l'origine à son groupe, en tant qu'aliment placé en une série d'autres aliments de valeur égale à la sienne. Mais, dans la réalité de la vie primitive, le rite de consommation rituelle du totem vient à signifier plus que cela : il vient à signifier l'apparement du totémite avec un aliment qui est particulier et essentiel à son groupe, qui est son aliment nourricier.

On voit bien comment ce glissement psychologique a lieu : pour les hommes qui sont en train d'affirmer rituellement l'appartenance d'un aliment à leur groupe, cet aliment leur paraît leur appartenir en propre, et (leur semble-t-il à ce moment puisqu'ils n'évoquent que ce seul aliment) à l'exclusion des autres aliments. Ainsi l'appartenance se change en apparement, le rapport entre groupe et aliment devient particulier et exclusif, et l'aliment se trouve investi de la valeur supérieure d'aliment spécial à ce groupe, essentiel et nourricier. En même temps que l'appartenance originelle de l'aliment à un groupe est rappelée, son caractère d'aliment nourricier vient à être exalté. Un rite purement « commémoratif » et indicatif devient dans l'esprit de celui qui l'exécute un rite tendant à renouveler son apparement avec l'aliment nourricier. Tant il est vrai que, dans la psychologie primitive, l'état d'âme créé par l'accomplissement d'un certain acte suffit, dans un ensemble de conditions favorables, à orienter la signification de cet acte dans une direction nouvelle, différente et qui peut parfois être même opposée.

Or, ce rite d'apparemment avec l'aliment nourricier ne se produit pas fortuitement. Il répond à un désir aussi profond que secret, il vient apaiser une inquiétude obscure, mais constante. Le totémite sait, dans les tréfonds de son inconscient, que l'aliment qu'il dit lui être essentiel et nourricier n'est tel que dans son imagination, par un subterfuge psychologique au service de ses appétits. Sa relation avec le totem en est teintée d'un vague malaise, d'un sentiment, sinon de culpabilité, d'irrégularité initiale ; c'est, en termes vulgaires, une relation boiteuse qui a besoin d'être étayée. De plus, l'apparemment imaginaire avec le totem, ainsi que sa propriété d'être nourricier, risquent d'être encore affaiblis par l'abstinence qu'impose le tabou totémique.

Le totémite est donc anxieux de réaffirmer (aux yeux de son conscient) et de consolider, sinon d'établir (aux yeux de son inconscient), le lien qui l'apparente avec le totem, considéré comme l'aliment essentiel, nourricier de son groupe.

On voit donc que le rite du « festin totémique » a un contenu précis et riche, parfaitement identifiable, contenu aussi bien « commémoratif » que psychologique, et, du point de vue psychologique, à la fois conscient et inconscient. Loin d'être un acte arbitraire, inexplicable, il constitue un développement dialectique nécessaire pour surmonter une série de contradictions. Nécessaire, d'abord pour mettre au clair que l'aliment aujourd'hui interdit à un groupe et mangé par les autres appartenait en propre à l'origine à ce groupe, et dissiper ainsi la confusion créée par le fait que l'on n'est pas autorisé à consommer précisément l'aliment que l'on « possède ». Et nécessaire, en second lieu, pour surmonter la double contradiction inhérente à l'idée totémique elle-même : la contradiction entre le caractère nourricier que l'on assigne au totem et le sentiment obscur qu'il s'agit là d'une fiction, et la contradiction surgissant du fait que l'on s'abstient dans la pratique précisément de cet aliment que l'on considère comme nourricier en théorie.

De plus, le rite consistant à consommer un aliment formellement interdit vient s'inscrire dans la procédure rituelle de « transgression de tabou », qui lui confère une note singulière de tension et de gravité.



Notre interprétation du soi-disant « festin totémique » ne laisse, on le voit, aucune place aux hypothèses d'une « communion mystique » obtenue par la participation des totémistes à la chair et au sang d'un être totémique sacré, que tant d'auteurs ont voulu prêter aux primitifs et placer même à l'origine de l'exogamie. De tels développements sont sans doute apparus dans l'évolution successive, mais les faits proposés par l'ethnologie, ou du moins par la réalité australienne que nous nous sommes bornés à étudier ici, nous montrent que primitivement le totémite se réfère à un aliment, auquel il reconnaît certes la vertu d'être nourricier, mais qui reste toujours un aliment et est fort loin



encore de devenir un être sacré. De même, l'apparement alimentaire entre les totémistes et cet aliment, comme pour les membres d'un clan totémique entre eux, est un fait assez naturel, assez concret, assez évident, pour ne pas avoir à prendre l'aspect de communion par le partage de la chair et du sang de l'être totémique, aspect qui surgira plus tard à la suite peut-être d'une convergence entre rites totémiques et rites sacrificiels. Enfin, la symbolisation totémique, étant, pour ainsi dire, encore « fraîche », n'a pas allégé le totem de son poids spécifique particulier, provenant de toute la catégorie de tabous qu'il résume en lui, et dont, nous l'avons dit, il garde encore, en quelque sorte, le fumet. Par conséquent, être membres du même clan totémique équivaut à se nourrir des mêmes aliments et à s'abstenir également des mêmes articles, en se différenciant ainsi des autres groupes. Certes, cette communauté alimentaire est maintenant symbolique, étant représentée, en fait, par un seul tabou commun, qui est le totem ; mais elle n'en a pas moins la force d'une communauté réelle. C'est donc la communauté d'alimentation qui définit l'unité d'organisation sociale à laquelle le processus totémique a donné le jour : le clan totémique. Être membres du même clan signifie surtout et avant tout manger ensemble. La lecture des documents ethnographiques nous offre de nombreuses illustrations de ce fait.

À Papua, par exemple, un enfant a parfois le choix d'entrer dans le clan de sa mère ou dans celui de son père, et on indique son appartenance à l'un des deux clans en disant qu'il a choisi « de manger avec ceux-ci ou avec ceux-là <sup>1</sup> ». Dans les îles Salomon, « lorsqu'un groupe d'hommes de Santa Ana vont en canoë sur leur côte, les gens d'Hannunu ont remarqué que les membres des différents clans, même en se trouvant parmi des étrangers, n'acceptent pas de faire cuire leur nourriture dans un récipient commun ; mais chaque clan doit employer à cet usage un récipient spécial <sup>2</sup> ».

Chez les Nuba d'Afrique, « ils définissent l'identité du clan négativement, en interdisant aux membres de clans différents de manger de la viande ou de boire du lait ensemble (les autres vivres étant considérés comme non dangereux) sous la menace d'avoir la lèpre. Ils affirment l'identité du clan positivement par une institution spéciale, le « repas du clan », qui est le nom donné à cette coutume ».

Auprès des Tullishi du Kordofan, « l'identité du groupe est aussi démontrée par les évitances alimentaires entre les clans », les jeunes gens non mariés de clans différents ne doivent jamais manger ni boire ensemble, que ce soit dans les fermes ou dans leurs maisons. Les hommes adultes appartenant à des clans différents peuvent manger de la viande et du sésame ensemble, et peuvent aussi boire de la bière en compagnie les uns des autres ; les restrictions s'allègent pour permettre la convivialité intertribale. Mais le blé, le miel et le lait restent défendus dans les repas interclaniques. On ne pense pas que des sanctions suivraient la rupture de ces règles, à part la honte et le mépris public <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cité par FRAZER, *Totemica*, p. 332.

<sup>2</sup> E. C. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 72.

<sup>3</sup> S. F. NADEL, *The Nuba*, pp. 98 et 330.

Une curieuse survivance totémique, fort significative, se retrouve chez les Ba-Thonga. Auprès de ce peuple pastoral, les traces du totémisme ne se voient plus que dans l'armée, le métier des armes étant une dérivation de l'activité de la chasse. Les bataillons prennent chacun le nom d'un animal, la hyène, le lynx, un oiseau de mer, « ceux de cornes », l'antilope. Les soldats portent l'accoutrement de l'animal qui est symbolique de leur bataillon et poussent, comme cri de guerre, le cri caractéristique de la bête dont ils imitent la démarche. Or, le plus nombreux de ces bataillons, au lieu de porter un nom totémique, s'appelle : « Ceux qui mangent avec les autres <sup>1</sup>. » On reconnaîtrait ainsi que, n'appartenant pas à un clan, ces hommes ne sont pas tenus à ne manger qu'entre eux.

La notion de communauté alimentaire bien définie, unie à la notion de la consanguinité, est à la base de l'hospitalité alimentaire que se doivent entre eux les membres du même clan, et, par extension, les membres du même totem, même s'ils sont inconnus et viennent de régions éloignées.

En Nouvelle-Guinée, par exemple, « les voyageurs et les visiteurs qui viennent de loin sont assurés d'être les bienvenus et de recevoir un traitement fraternel par les membres du même clan totémique que le leur, dans les villages qu'ils rencontrent sur leur chemin. La première question adressée à un étranger est : « Quel est le nom de votre poisson ? » Un homme, qui est dans le besoin ou qui a faim, se servira de lui-même, et sans demander de permission, des vivres, qui se trouvent dans le village ou dans la maison des gens de son propre clan totémique, et aucune objection ne sera faite par les propriétaires. Tous les membres d'un clan totémique peuvent compter sur l'entraide réciproque à la guerre ou dans d'autres circonstances graves, et, ainsi le totémisme joue un rôle important dans la vie sociale <sup>2</sup> ».

À Kasama, auprès des Bemba d'Afrique, Audrey Richards a entendu les indigènes, revenant des mines, passer dans le village en criant : « Je me meurs, moi, membre de tel et tel clan... » et par cette déclaration s'assurer, autrefois, d'un repas <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, vol. I, p. 457. Le bataillon qui se nomme d'après l'antilope a comme cri de guerre le cri que doivent traditionnellement pousser les chasseurs qui ont abattu un de ces animaux : « Hélas ! Avec qui mangerai-je ? » exclamation qui semble indiquer un flottement, à l'origine, dans l'attribution de l'antilope en tant qu'aliment à l'un ou à l'autre des groupes. Plus révélateurs encore sont les noms des clans totémiques de certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord. Auprès des Omaha, par exemple, certains clans portent des noms tels que « Ceux qui ne touchent pas la tête des buffles... », « Ceux qui ne mangent pas les langues des buffles... », « Ceux qui ne touchent pas aux moules », « Ceux qui ne mangent ni oies, ni cygnes, ni grues... » ou « les gardiens des coquilles des moules ». Les Ponka ont, comme noms de clans, « Ceux qui ne mangent pas le cerf ou l'élan », et ainsi de suite. (J. O. DORSEY, *loc. cit.*, pp. 228-229. V. également Alice C. FLETCHER and Francis LA, FLESCHE, *The Omaha Tribe*, BAE, 27th. Annual Report.) Bien loin de l'Amérique, sur le Haut-Niger, les noms patronymiques des Tomas et des Guerzès ont la même dérivation, car ils sont la traduction de la phrase suivante : « Qui ne mange pas du... » suivie du nom d'un animal ou d'un végétal. Ces noms ont leurs correspondants en malinké. (J. BRÉVIÉ, *Islamisme contre Naturisme*, pp. 68-69.)

<sup>2</sup> FRAZER, *loc. cit.*, vol. II, p. 51 ; id., p. 8 ; *Totemica (Totemism in New Guinea)*.

<sup>3</sup> *Land, Labour and Diet...* p. 139.

Le même droit automatique à l'hospitalité alimentaire, qui a le but de rendre manifeste la parenté de clan, s'observe en un autre continent, l'Amérique : « Lorsque les Indiens voyagent dans leur pays, ils se renseignent d'une maison de leur propre tribu ; et s'ils en trouvent, ils y vont directement, y sont bien reçus, même s'ils n'ont jamais vu cette personne auparavant, et ils mangent, boivent et s'y régalaient aussi librement que s'ils étaient à leur propre table <sup>1</sup>. »

Chez les Tlingit, « d'après leur loi non écrite, il était du devoir de chaque membre d'une phratrie de donner l'hospitalité et la nourriture à n'importe quel membre de cette phratrie qui leur rendait visite, même s'il venait de très loin <sup>2</sup> ».

Auprès des peuples tribaux, en effet, dans toutes les parties du monde, les gens savent, à l'étonnement des ethnologues, reconnaître avec facilité et coordonner entre elles et avec les leurs les divisions sociales, *moïéties*, clans ou sections, portant des noms différents des leurs et auxquelles appartiennent des individus inconnus et venant de régions éloignées. Cet élément spécifique, cette valeur propre à chaque division qui leur permet de s'y retrouver, de retracer leurs apparentés et de leur assigner la place qui leur revient dans leur propre tribu, par exemple en vue du mariage, est sans doute le contenu alimentaire de ces structures tribales, qui, pour les intéressés, reste réel sous ses étiquettes symboliques.

Si, maintenant, après avoir ainsi étudié le clan totémique, nous le comparons au groupe consanguin préexogame, nous verrons que, bien qu'il le rappelle par certains aspects, comme la consanguinité et la communauté alimentaire, il en est en réalité bien différent. La communauté alimentaire qui le définit n'est plus la communauté d'alimentation indéterminée, signifiant que les membres du groupe consanguin primitif ne mangeaient qu'ensemble, sans définir ce qu'ils mangeaient. C'est une communauté alimentaire précise, correspondant au fait que ses membres, en théorie, se nourrissent des mêmes espèces et de celles-là seulement. Ce contenu bien défini impose au clan une discipline rigide de toutes les heures et de tous les jours de la vie, lui donne une cohérence particulière et lui permet de se distinguer des autres groupes. D'autre part, le groupe n'est plus solitaire et isolé, mais fait partie intégrante d'un tout, la tribu ; il n'est plus replié sur lui-même, comme dans la pratique endogame, mais il est uni, par des rapports de mariage, aux membres d'un ou de plusieurs autres clans. Il n'est plus isolé et « autarchique », se suffisant de ses seuls efforts, mais il est inséré dans une collectivité où règnent des rapports de coopération et d'interdépendance de par les activités de chaque groupe.

Nous constatons donc qu'à un certain moment de l'histoire, l'exogamie, sous l'impulsion de la chasse, a brisé le groupe consanguin endogame primitif, et a, en quelque sorte, malaxé et brassé ces groupes. Elle est venue détruire et nier le groupe consanguin. Ensuite, le processus totémique que nous avons

<sup>1</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 162.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 275. Dans ce cas, comme dans le précédent, les termes « tribus et « phratries » indiquent sans doute le clan.

décrit est venu à son tour défier et limiter l'aspect tyrannique et antiéconomique de l'exogamie alimentaire, en le réduisant et le limitant. De cette seconde négation a jailli, sur un plan supérieur, sur le plan tribal, une nouvelle expression du groupe primitif, qui réapparaît maintenant sous une forme nouvelle et bien définie, adaptée à la société chasseresse : sous la forme du clan totémique. Les clans totémiques ne sont plus des groupes indifférenciés, anonymes : chacun d'eux a une physionomie propre qui se distingue aussi par un nom, et est conscient de l'avoir. La conscience des « groupes d'en face » a précisé, pour chaque groupe la conscience de soi-même. L'effort d'individualisation des espèces végétales et animales, opérant à travers la symbolisation totémique, a entraîné l'individualisation d'unités sociales, les clans. Ainsi, la vie tribale a trouvé son assiette dans une organisation sociale compacte et serrée, mais qui s'articule dans les structures déliées que sont les clans totémiques.



Jusqu'ici nous avons étudié l'origine du totémisme, son caractère alimentaire et son rôle organisationnel ; toutefois, pour comprendre les croyances, les fantaisies, les diverses expressions cérémoniales qui, dans le monde primitif, ont foisonné sur la souche totémique, il faut replacer le totémisme dans la société chasseresse de laquelle il est issu. La technique des chasseurs fait de larges emprunts à la vie des animaux. Les Bushmen, par exemple, « quand ils affrontent l'éléphant, l'hippopotame ou le rhinocéros, apparaissent déguisés sous les dépouilles d'un *hartbeest* et, avançant vers leur proie dans les hautes herbes, imitent habilement l'allure de l'animal qu'ils veulent représenter. Ils réapparaissent sous l'aspect du *blesbock* ou affublés de la tête et des ailes d'un vautour, ou sous la robe rayée d'un zèbre, ou encore on les voit bondir à la manière des autruches <sup>1</sup> ». Les Indiens Creek chassent le cerf en revêtant la dépouille d'un de ces animaux de manière que, leur tête étant recouverte par celle du cerf, ils peuvent voir à travers ses yeux comme à travers un masque <sup>2</sup>.

De telles pratiques, déjà suffisantes pour frapper l'imagination, se fondent dans ces démarches magiques qui sont partie intégrante de la technique de la chasse primitive. L'hypothèse que les cavernes ornées de la préhistoire sont des temples dans lesquels se déroulaient des rites de chasse est révoquée en doute aujourd'hui, à la suite de l'analyse statistique, faite par A. Leroi-Gourhan, des figurations contenues dans les grottes françaises. Il n'en est pas moins vrai que, comme le dit Audrey Richards, la chasse est entourée de magie plus que toute autre poursuite économique <sup>3</sup>, et que les formes de cette

<sup>1</sup> G. W. STOW, *The Native Races of South Africa*, cité par FRAZER, *loc. cit.*, vol. IV, p. 216. V. au même lieu d'autres exemples.

<sup>2</sup> J. R. SWANTON, *Early History of Greek Indians and their Neighbours*, BAE, vol. 73, p. 357.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, p. 350.

magie rappellent de trop près certaines expressions préhistoriques pour que l'on puisse exclure complètement des grottes la présence, peut-être plus tardive, des chasseurs et de leurs rites.

Dans son livre sur les anciens chasseurs, Sollas cite l'exemple des Indiens Zuni qui sculptent dans une pierre, de préférence présentant quelque ressemblance naturelle avec le lion des montagnes, une image de cet animal et lui percent ensuite le cœur d'une flèche, comme est blessée par des flèches l'image de bison que l'on voit à Font-des-Gaumes. Il cite aussi les Indiens Ojibwa, auprès desquels le « chaman » dessine, sur le sol ou sur l'écorce, l'animal qui doit être chassé ; il lui peint le cœur en vermillon et trace du cœur à la bouche une « ligne de vie ». Il chante ensuite le chant magique, dont un vers dit : « Je te frappe au cœur – je te blesse au cœur – oh, animal ! ton cœur – je te frappe au cœur ! » Cela rappelle l'éléphant des parois de Pindal, qui a le cœur peint en rouge comme s'il était visible en transparence <sup>1</sup>.

Les rites de chasse se confondent souvent avec les rites de multiplication des espèces, quand celles-ci sont des espèces de gibier. Lorsque, auprès des Ungarinyin du clan *bangudu* (petit kangourou), un chasseur, suivant une règle venue du plus lointain passé, après avoir tué un de ces animaux, en fait tourner le corps en l'air de sorte que le sang gicle tout autour, ce qui « produit » beaucoup de *bangudu* <sup>2</sup>, on se demande si un tel rite doit être classé avec les rites de chasse ou avec ceux de multiplication des espèces. De même, le rite des Warramunga pour la multiplication des perroquets blancs, consistant dans l'imitation prolongée pendant toute la nuit du cri de cet animal <sup>3</sup>, se distingue malaisément d'un simple artifice mimétique de chasse.

Après de certaines tribus de l'Australie nord-occidentale, quand, par suite de la sécheresse, les kangourous commencent à manquer, on effectue une cérémonie destinée à les faire revenir en grand nombre et au cours de laquelle on imite leur démarche et leurs habitudes. Dans ces occasions, les armes et les instruments employés pour la capture et la mise à mort de ces animaux sont exposés sur le *tarlow*, tas de pierres auprès duquel le rite a lieu. De même, les plantes employées pour stupéfier les poissons sont étalées, quand il s'agit d'une cérémonie de pêche. Rites de vie et rites de mort se mélangent curieusement.

Nous avons rappelé quelques exemples de rites de chasse parce que nous voyons dans les procédés magiques des chasseurs primitifs, ainsi que dans l'atmosphère d'une société vivant de la chasse, adonnée à l'observation de la vie des animaux et favorisant toutes sortes de « participations » entre ceux-ci et les humains, des éléments constitutifs du complexe totémique, qu'il serait d'ailleurs difficile de dissocier de l'activité productive des hommes qui lui ont donné le jour.

<sup>1</sup> *Ancient Hunters*, pp. 424-426. V. également le rite de chasse à la gazelle des Pygmées de la forêt de Konjour, décrit par Frobenius et cité par BREUIL et LANTIER, *Les Hommes de la pierre ancienne*, p. 321.

<sup>2</sup> ELKIN, *Totemism in North-Western Australia*, p. 465.

<sup>3</sup> SPENCER and GILLEN, *The Northern Tribes...* pp. 309-310.

Supposons qu'un groupe d'hommes se soit spécialisé dans les cérémonies visant la chasse d'un animal ou la multiplication de son espèce. Survient la mise en place de l'organisation totémique, impliquant la notion qu'un animal constitue l'aliment nourricier du groupe et en même temps que sa consommation est interdite, ce qui suggère un élément de respect. Ces deux suites d'idées se rencontrent, se renforcent mutuellement et se fondent en un seul cérémonial totémique. Les cérémonies concernant l'animal deviendront la spécialité ou, mieux, le monopole du clan qui en respecte le tabou. Parfois naîtra l'idée qu'on pourra lui donner la chasse avec plus de succès, parce qu'il aura confiance en ceux qui s'abstiennent de le manger. Après de nombreuses peuplades totémiques, ce sont précisément ceux qui proclament une parenté avec un animal qui sont les artisans de sa perte et favorisent son carnage au bénéfice de la collectivité<sup>1</sup>. Cette indifférence envers la mort du totem suffirait à elle seule à démontrer que le respect pour l'animal totémique est issu de la défense de le manger, et donc que le totémisme est un fait d'origine alimentaire et non d'origine mystique.

D'autre part, le port de déguisements d'animaux, qui a lieu au cours de la chasse ou des cérémonies, favorise la conception d'une espèce fantastique mi-humaine, mi-animale, sous les apparences de laquelle les peuples totémiques imaginent volontiers leurs ancêtres et leurs personnages mythiques. Il est évident que des hommes déguisés en animaux, tel le sorcier préhistorique de la grotte des Trois-Frères, par leur aspect étrange, inhabituel, devaient frapper fortement l'imagination du sauvage, et engendrer dans son esprit ces « participations » où nous voyons un chef ou un ancêtre incarné sous les espèces de l'animal totémique, ou d'une créature mi-humaine, mi-animale<sup>2</sup>. Les Kwakiutl, par exemple, pour expliquer l'origine de leurs emblèmes

<sup>1</sup> Hill-Tout a écrit que les Indiens Salish d'Amérique, qui se considèrent comme les descendants de créatures mythiques, mi-humaines, mi-animales, se vantent de posséder des pouvoirs sur ces espèces. Les gens de la Chèvre-des-Montagnes, ou ceux de l'Esturgeon, par exemple, croient pouvoir capturer ces animaux plus promptement que les autres chasseurs à cause de la relation qu'ils supposent avoir avec eux ; et ils possèdent des formules ésotériques et un cérémonial qu'ils emploient dans ce but, et que l'on croit inciter les animaux et les poissons à capituler promptement devant leurs parents humains. (FRAZER, *loc. cit.*, Vol. III, p. 431.) Spencer et Gillen citent, entre autres exemples, celui d'un homme du clan de l'Euros, qui fit un bâton spécial et prononça les incantations nécessaires afin qu'un homme d'un autre clan puisse s'en servir pour la chasse à cet animal. (*The Arunta*, vol. 1, p. 81.)

<sup>2</sup> Nous lisons dans les *Voyages du capitaine Cook*, à propos des Indiens du détroit de Noutka, en Amérique du Nord, qui ont précisément une grande variété de ces masques : « Certains ressemblent à des visages humains... d'autres à des têtes d'oiseaux, en particulier d'aigles et de *quebrantohuessos*, et il y en a beaucoup qui figurent des têtes d'animaux terrestres ou marins, tels que loups, cerfs, tortues et divers autres. » Après avoir décrit l'aspect grotesque de ces accoutrements, l'auteur déclare : « Je ne puis dire au juste si ces mascarades extravagantes se font en vue de certaines cérémonies religieuses, ou si c'est pour effrayer leurs ennemis par leur aspect monstrueux qu'ils revêtent des accoutrements grotesques, ou bien encore pour se dissimuler quand ils vont à la chasse. Mais, quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que si des voyageurs ou des explorateurs avaient vu des hommes ainsi déguisés aux époques où régnaient encore l'ignorance et la crédulité, et où l'existence de beaucoup de choses merveilleuses et surnaturelles était admise, sans avoir pu s'approcher assez pour être détrompés, ils eussent facilement cru, et dans leurs relations écrites essayé de faire partager leurs vues, qu'il existe une race d'êtres qui participent à la fois de la nature humaine et de la nature animale ; et plus particulièrement quand, en outre des têtes d'animaux sur des épaules humaines, ils auraient vu les corps de ces hommes recouverts de peaux de bêtes. » (Cf. *loc. cit.*, vol. III, pp. 68-70.)



totémiques, disent que l'ancêtre du clan descendit du ciel, ou émergea du monde souterrain, ou de la mer, en portant le masque, la peau de l'animal, ou de l'être surnaturel, et qu'ensuite, se dépouillant de cet accoutrement et apparaissant comme un homme, il devint le procréateur du clan qui adopta l'animal comme emblème <sup>1</sup>.

Ainsi, donc, nous voyons que tout le complexe totémique, depuis ses aspects organisationnel et alimentaire jusqu'à ses rites et à ses affabulations mythiques, trouve une explication simple et complète dans ses deux sources, l'exogamie alimentaire et la magie de la chasse, toutes deux dérivées de l'activité économique des chasseurs. Les divers courants idéalistes qui traversent la « science » ethnologique ont toujours tiré profit du « mystère » totémique pour introduire dans l'histoire de la pensée humaine l'élément irrationnel et surnaturel comme une donnée première, de la théorie de la « révélation primitive » prêtée aux sauvages par des missionnaires, jusqu'à la conception du *mana* qui a été accréditée par des penseurs rationalistes.

En réalité, le complexe totémique, tel qu'il s'explique à la lumière des principes que nous avons énoncés, ne laisse aucune marge à une interprétation mystique et surnaturelle. L'interprétation mystique du totémisme est basée sur une inversion des faits. On pense que l'animal totémique est épargné, n'est pas mangé, parce qu'il est le totem ; la réalité est qu'il devient le totem et est épargné parce qu'il n'est pas mangé. Le « respect » qu'on lui porte naît du fait que l'on ne le mange pas, et non vice versa. C'est parce qu'on ne le mange pas (et parce qu'on ne sait plus, ou l'on n'a jamais su, pourquoi il ne fallait pas le manger) qu'il devient l'animal nourricier, l'animal ami, protecteur ou gardien. Sur la souche du tabou foisonnent les croyances les plus diverses, l'inexpliquabilité de l'héritage totémique faisant appel aux interprétations irrationnelles aussi bien pour les primitifs que pour les interprètes civilisés du phénomène.



L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés confirme que le monde de pensée du primitif gravite tout entier autour de son métier, la chasse, autour de ses instincts primordiaux – se sauvegarder, se nourrir et se reproduire – et autour des obstacles que son ignorance des lois naturelles place entre ses instincts et ses besoins et leur satisfaction directe. Comment capturer le gibier,

<sup>1</sup> Parmi d'autres légendes ayant le but d'expliquer leurs emblèmes totémiques par leur descendance d'ancêtres ayant l'apparence d'animaux, les Kwakiutl racontent, que deux aigles et leur aiglon descendirent du ciel au cap Scott, où ils abandonnèrent leur plumage et devinrent des êtres humains. (FRAZFR, *loc. cit.*, Vol. III, p. 324.) Spencer et Gillen nous disent, pour l'Australie : « Dans l'Alchéringa (passé lointain) vivaient des ancêtres qui, pour l'esprit primitif, sont si intimement associés aux animaux et aux plantes dont ils portent le nom, qu'on parle parfois d'un homme-kangourou, ou d'un kangourou-homme. L'identité de l'individu humain est souvent coulée dans celle de l'animal ou de la plante dont il aurait eu ses origines. » (*Native Tribes of Central Australia*, p. 119.)



comment assurer sa multiplication, comment distribuer la nourriture, avec qui s'unir sexuellement, comment éviter les dangers réels qui le menacent et les dangers également réels pour lui découlant de l'acte sexuel et de l'acte alimentaire : tels sont, nous semble-t-il, les problèmes autour desquels tourne constamment la pensée du chasseur primitif<sup>1</sup>. Ce monde de pensée est strictement homogène, il ne contient aucun élément étranger, aucun élément qui ne soit un reflet de la réalité dans laquelle il est plongé, de l'activité productrice dans laquelle il est engagé. Ces reflets peuvent être déformés par son incompréhension des lois naturelles, mais ils sont toujours des reflets de la terre et de la chair, et non des reflets du ciel. Tout l'univers multiforme, fantastique, mythique et mystique dans lequel nous apparaît à première vue évoluer le sauvage a sa base dans la réalité de ses occupations, de ses besoins physiques et de son ignorance, qui est un fait naturel, acquérant une portée toute matérielle.

Le totémisme n'en sera pas moins une des composantes des religions qui apparaîtront avec l'évolution sociale successive. Les cultes thériomorphiques, le polythéisme, et même les religions révélées n'auraient pas été ce qu'ils ont été, si – une fois le processus que nous avons décrit enfoui dans l'oubli, et les causes du totémisme perdues dans un océan de nescience – le totémisme n'était apparu aux générations successives comme une institution ancestrale d'autant plus digne de respect que son origine semblait plus impénétrable.

D'autre, part, si l'on pense à la définition que nous avons donnée du totem, en tant qu'aliment qui assume sur lui tout le tabou des autres aliments, et par le sacrifice duquel les autres aliments sont purifiés, on verra apparaître un nouveau caractère du symbole totémique : son caractère expiatoire qui relie directement le totem aux « boucs émissaires » et, en général, aux animaux sacrifiés dans des buts d'expiation et de purification. On verra immédiatement apparaître le fil sanglant qui rattache le totem, symbolisation collective de caractère expiatoire, au sacrifice et, par la suite, aux divinités rédemptrices qui « assument sur elles tous les péchés des hommes ». Une fois cette relation établie, il sera évident que ce n'est pas par une coïncidence de rites, mais par une filiation historique, que la conception chrétienne du Dieu expiatoire et rédempteur s'accompagne de la communion sacramentelle. Si certains missionnaires ont pu penser et dire, en toute bonne foi, que Dieu s'était révélé aux primitifs sous les espèces totémiques, c'est parce que la présence de la créature totémique s'était obscurément révélée à eux sous les espèces du dieu qu'ils avaient la charge de leur administrer.




---

<sup>1</sup> V. à ce sujet G. ROHEIM, *Women and their Life in Central Australia*, JAI, vol. 63, p. 207 ; L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive* (Intr.).

On aura peut-être remarqué qu'une catégorie de totems a manqué jusqu'ici à l'appel. Nous voulons parler des « totems sexuels » (sex-totems), ces créatures, généralement ailées, que les ethnologues n'ont pas hésité à affubler de la robe de chambre totémique tout en déclarant ignorer le rapport existant entre elles et les totems proprement dits.

On sait que plusieurs tribus australiennes ont une attitude rituelle envers deux oiseaux, considérant que l'un d'eux est le représentant du sexe féminin, l'autre le représentant du sexe masculin. En association avec la présence de ces oiseaux, on trouve des querelles rituelles entre les sexes, provoquées par la mise à mort d'un de ces volatiles par les représentants du sexe opposé. Aucune hypothèse, à notre connaissance, n'a essayé d'expliquer l'origine et la raison de ces faits curieux, obscurs pour les primitifs eux-mêmes. Pourquoi chaque sexe serait-il représenté par un animal, et en général par un oiseau ? pourquoi ce lien symbolique donne-t-il lieu à des querelles rituelles entre les sexes ? pourquoi ces querelles rituelles, en certains cas, sont-elles liées au mariage ? enfin, quel est le rapport réel entre ces faits et les faits proprement totémiques ?

La présence des « totems sexuels » (nous les nommerons ainsi puisque l'appellation est conventionnelle) sous la forme de deux oiseaux, Dietgun et Yeerung, auprès d'une tribu comme celle des Kurnai, qui n'a pas d'organisation exogame en clans, nous suggère les considérations suivantes.

Nous savons que, en dehors du « grand partage » des aliments entre les *moïéties*, un autre « grand partage » a existé – celui des aliments divisés d'après les sexes, tous les hommes d'un côté, toutes les femmes de l'autre, se divisant, pour la consommation exclusive de leur sexe, les espèces animales et végétales disponibles. Il est évident que les groupes qui s'en sont tenus à cette forme du partage n'ont pas pu donner le jour à un système de clans totémiques, puisque ceux-ci tirent leur origine du « grand partage », entre les *moïéties*. De même, les autres formes d'organisation tribale, comme le système des sections de mariage, ne sont pas compatibles avec la ségrégation alimentaire totale de deux sexes.

Nous avons démontré (v. pp. 135 *sqq.*) que ce partage alimentaire d'après les sexes, s'il paraît plus draconien, est en réalité moins apte que le « grand partage » à satisfaire la soif de sécurité du primitif, du point de vue de l'exogamie alimentaire. D'autre part, un groupe humain manquant des catégories sociales destinées à assurer automatiquement la légitimité des unions sexuelles et à écarter tout aussi automatiquement le danger d'inceste, sera porté à considérer tout mariage comme entaché de danger sanglant, même s'il respecte les règles éloignant les femmes consanguines. Toujours périlleux aux yeux des primitifs, le mariage sera tenu pour particulièrement dangereux par ces tribus qui n'auront pas su se prémunir contre les risques du danger de sang en adoptant une organisation alimentaire et exogamique appropriée. Contre de tels dangers, il est un seul remède, le rachat sanglant effectué à titre de précaution.

Si nous voulons supposer que les Kurnai, qui n'ont pas d'organisation en clans ou en sections de mariage, et auprès desquels la descendance est matrilinéaire pour les filles, patrilinéaire pour les garçons, soient précisément une

des rares tribus n'ayant pas adopté le « grand partage » parce que s'étant limités, par le passé, au partage alimentaire entre les sexes<sup>1</sup>, nous ne serons pas étonnés de constater que, auprès d'eux, tout mariage, même le plus régulier, prend la forme d'un enlèvement à la suite duquel les époux sont poursuivis et lardés de coups de lance<sup>2</sup>. Cette coutume, institutionnalisée, n'est rien d'autre qu'un rachat sanglant, destiné à prévenir les risques d'un mariage dont le caractère légitime n'est pas automatiquement assuré par l'organisation sociale.

Dans ce contexte, la querelle rituelle entre les sexes, qui suit le meurtre de l'oiseau *sex-totem* et amorce le mariage<sup>3</sup> (ou plus probablement le précède, une fois le mariage décidé), commence à s'expliquer : elle relève d'un ordre de faits que nous connaissons bien, des rachats sanglants.

L'ethnologie connaît d'autres batailles rituelles qui ont la même signification. Un combat fictif a lieu, par exemple, entre les oncles maternels et les pères des jeunes initiés de Séniang, aux Nouvelles-Hébrides : « chacun labouré la chair de l'autre avec une arme faite d'un os, jusqu'à ce que le sang coule

<sup>1</sup> V. A. W. HOWITT, *Notes on the Australian Class System*, JAI, vol. 12, p. 507. Dans la discussion qui suivit, au Royal Anthropological Institute, cette communication de l'auteur, le D<sup>r</sup> Gustav Oppert fit l'observation suivante : « L'article de M. Howitt indique clairement le fait que la division originelle en tribus mâles et femelles, sous-jacente à tout le système australien, était due à la séparation qui à une certaine époque (c'est-à-dire au commencement de la vie sociale) était faite entre les mâles et les femelles ainsi qu'entre les descendants de ces mâles et de ces femelles. L'orateur a eu ensuite tendance à soutenir que, dans des temps plus anciens, les deux sexes vivaient plus retranchés l'un de l'autre, que ces coutumes de mariage étaient fondées sur cette séparation, et qu'après que de telles coutumes furent devenues des lois, ces distinctions tribales devinrent héréditaires. En conséquence de cet état de choses, les mâles d'un groupe ne peuvent s'intermarier qu'avec les femelles d'un autre, et *vice versa*. Cet arrangement n'empêche pas chaque groupe de se diviser plus tard en différentes divisions, et avec le temps, la loi d'entremariage se fit plus compliquée. Le fait qu'il existait, à une période reculée, des distinctions sociales entre les mâles et les femelles de la même communauté auprès des habitants de l'Australie, de la Polynésie et de l'Amérique, est démontré par la distinction qui existait en ce temps entre le langage des mâles et des femelles. » (*Id.*, pp. 511-512, séance du 12 décembre 1882.) Pierre Gordon fait également remonter l'organisation duale des sociétés primitives à une division sur la base du sexe. « La bipartition du début s'est, en réalité, effectuée, suivant nous, *d'après le sexe*, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre... », *loc. cit.*, pp. 198 *sqq.* Cet auteur relie la ségrégation des sexes au tabou du sang menstruel.

<sup>2</sup> V. FISON and HOWITT, *loc. cit.*, p. 202. La même coutume se trouve auprès de la tribu Ooldea : « Le *maradji* (beau-frère) qui donne sa sœur en mariage à son *njidara* (fiancé) la blesse rituellement d'un coup de lance à la cuisse. Beaucoup de cris, ou un « combat de femme » peuvent résulter d'une telle action... En rapports étroits avec cette forme de mariage est celle qui est précédée par la « capture ». » (C. and R. BERNDT, *Field Work in the Ooldea Region West. S. Australia*, Oceania, vol. 13, p. 364.) Une informatrice d'Elkin, auprès de la tribu des Awabakal, à des questions sur les *sex-totems* et les batailles rituelles dans cette tribu (et où, selon Threlkeld, les batailles ne seraient pas associées au mariage) indiqua que lorsqu'un homme prenait femme, il l'abattait d'un coup de massue. Noter le rapport établi par cette femme entre *sex-totems*, batailles rituelles et coups rituellement infligés à la mariée. Elkin ajoute que, d'après Collins, cette coutume brutale était observée par les indigènes dans la région septentrionale de Port Jackson. (*Notes on the Social Organization of the Worimi, a Kattang-speaking People*, Oceania, vol. II, p. 362.)

<sup>3</sup> FISON and HOWITT, *loc. cit.*, pp. 201 *sqq.*

librement <sup>1</sup> ». Il s'agit de parer au danger sanglant représenté par l'opération subie et aux dangers sanglants de la vie sexuelle que le novice va commencer. Autre exemple de bataille rituelle ayant la fonction d'un rachat sanglant : la querelle fictive qui a lieu en Nouvelle-Calédonie à la suite d'un deuil <sup>2</sup>.

Si la querelle entre les sexes qui précède le mariage est sans doute une forme de rachat sanglant, le meurtre de l'oiseau *sex-totem*, qui précède, lui, la querelle, et paraît en fournir l'occasion, est certainement, de manière obscure, relié à ce même complexe d'idées. Ou bien le meurtre de l'oiseau est un meurtre « expiatoire » destiné, tout comme le combat rituel, à atténuer le danger du sang, ou encore est-ce un meurtre destiné à « causer » la querelle et à lui donner l'allure d'un *blood-feud* entre les sexes. Rappelons qu'il arrive souvent qu'en cas de *blood-feud*, on prenne la vie d'un oiseau à la place de celle d'un être humain <sup>3</sup>.

Les primitifs australiens déclarent respecter les oiseaux *sex-totems* parce que, comme le disent les Wotjoballuk, « la vie d'un Ngunungnunit est la vie d'un homme, et la vie d'un Yataturk est la vie d'une femme ». Ce qui veut dire que si une chauve-souris ou une chouette étaient tuées, la vie de quelque homme ou de quelque femme aurait été également abrégée. De sorte que chaque individu craint d'être la victime, et est par conséquent indigné si un représentant de son sexe est mis à mort <sup>4</sup>.

Il paraîtra certainement paradoxal qu'alors que l'on voit un présage de mort dans la mort d'un de ces oiseaux *sex-totems*, on les sacrifie délibérément dans le but de racheter une ou plusieurs vies, donc d'éloigner la mort. Mais nous sommes là au cœur d'une contradiction typique de la mentalité primitive : les notions d'équivalence et de compensation, donc de rachat, se chevauchent, ou plutôt la première engendre la seconde. C'est d'ailleurs la contradiction inhérente à toute la conception du rachat sanglant. Il semble que le caractère volontaire et délibéré d'un acte neutralise les conséquences néfastes qu'il aurait s'il se produisait accidentellement.

L'idée d'un lien entre la vie humaine et celle d'un oiseau ne se limite pas à l'Australie. En Polynésie, chaque île avait un oiseau particulier que les habi-

<sup>1</sup> B. DEACON, *Malekula*, p. 247.

<sup>2</sup> Père LAMBERT, *Mœurs et Superstitions de la tribu Belop*, pp. 365 sqq. La circoncision, comme le deuil, représente des dangers qu'il faut contrecarrer par des épanchements sanglants. Ces rachats prennent aussi d'autres formes. À Tikopia, à la circoncision d'un garçon, tous les parents qui y assistent se croient obligés de se lacérer le visage de manière à ruisseler de sang. (W. H. RIVERS, *The History of Melanesian Society*, vol. I, p. 312.) Quant au deuil, « les tribus (de l'Australie nord-occidentale) se blessent quand il y a un mort jusqu'à ce que le sang coule en abondance ». (E. CLEMENT, *Ethnographical Notes on the West Australian Aborigines*, dans *Inter. Arch. für Ethn.*, vol. 16, p. 312.) G. Roheim cite un nombre d'exemples frappants de rachats sanglants faisant suite à un décès. (*Australian Totemism*, pp. 232-233.) En Polynésie, les personnes en deuil emploient un os de requin pour se lacérer le visage. Ces faits confirment que les batailles rituelles ont bien le caractère de rachats sanglants.

<sup>3</sup> Par exemple, auprès des Maori, E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. I, pp. 28-29.

<sup>4</sup> Mary E. B. HOWITT, *Folklore and Legends of Some Victorian Tribes*. V. aussi A. W. HOWITT, *Further Notes on the Australian Class Systems*, JAI, vol. 18, pp. 58-59.

tants évitaient de molester, et envers lequel ils « avaient des notions superstitieuses, concernant la bonne ou la mauvaise fortune <sup>1</sup> ». À Samoa, en particulier, un homme qui rencontrait sur son chemin un hibou mort se mettait à pleurer, se labourait le front « avec une pierre jusqu'à faire couler le sang », et ensuite l'ensevelissait soigneusement, tout comme s'il s'était agi d'un cadavre humain <sup>2</sup>.

Dans un passé reculé, ces coutumes devaient être plus répandues qu'elles ne le sont actuellement, car une survivance curieuse de bataille rituelle entre les sexes autour de la capture d'un oiseau se retrouve dans la chasse au roitelet qui avait lieu à Carcassonne et en d'autres lieux jusqu'à la seconde moitié du siècle dernier. Dans cette cérémonie de fin d'année, si les femmes trouvaient le roitelet avant les hommes, elles avaient le droit traditionnel de se moquer d'eux, de les battre et de les couvrir de pelletées de boue, arme habituelle des bagarres rituelles primitives <sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'idée des primitifs australiens que la mort d'un oiseau *sex-totem* peut provoquer la mort d'un individu du sexe qu'il représente, soutient notre hypothèse du caractère expiatoire de ces meurtres d'oiseaux dont la vie équivaut à une vie humaine, et par conséquent la compense. L'idée des Kurnai, que toutes les femmes descendent de Djjetgun, et tous les hommes d'Yeerung, souligne la notion de la consanguinité entre les appartenants à un sexe et l'oiseau qui est leur emblème.

Mais cette croyance des Kurnai témoigne aussi de deux autres idées venant confirmer notre supposition. La première, c'est que les *sex-totems*, dans le sud-est de l'Australie, sont associés à l'organisation matrilineaire. Elkin remarque que l'étrange notion qui attribue aux deux sexes une source ancestrale différente équivaut à une affirmation de la part des femmes, que non seulement la descendance des moitiés et des clans doit être matrilineaire, mais que le sexe féminin doit se distinguer nettement du sexe mâle par un symbole et par une conduite rituelle différente, spéciale, qui est le combat rituel <sup>4</sup>.

En effet, là où il y a la ségrégation alimentaire des sexes, les femmes en certaines circonstances sembleraient vivre en une forme spéciale de matriarcat que nous avons appelée « amazonique » (v. pp. 157-161) : la division du travail entre les sexes n'interviendrait pas, les femmes assumeraient, en ce qui concerne l'obtention de leur subsistance, les besognes masculines, et les hommes ne pourraient acquérir la suprématie que leur confère le monopole de la chasse dans les sociétés à « grand partage » entre les *moïéties*. Si le *sex-totem* est réellement, comme nous le supposons, le corollaire du partage alimentaire entre les sexes, il est tout naturel de le rencontrer associé à des organisations matrilineaires <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Capt. J. COOK, *The Voyages of Capt. J. Cook around the World*, vol. I, p. 224.

<sup>2</sup> G. TURNER, *Samoa*, pp. 18-21.

<sup>3</sup> FRAZER, *The Golden Bough*, vol. VIII, pp. 320 sqq.

<sup>4</sup> *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, pp. 115-116.

<sup>5</sup> À propos de la chauve-souris, qui est un *sex-totem* répandu, un conte populaire de Tikopia dit : « Dans les temps anciens cette terre était la terre des femmes seulement : pas de mâles. Habite la femelle, génère la femelle, habite une autre femelle, génère une femelle. Les enfants de la chauve-souris n'étaient que femelles. Pas un homme ne pouvait

La seconde remarque d'Elkin à propos de la croyance des Kurnaï que les hommes et les femmes descendent d'ancêtres éponymes différents, est que ceci souligne la solidarité de chaque sexe et son antagonisme envers le sexe opposé. « Le *sex-totem*, dit-il, symbolise la dichotomie sexuelle de la tribu et est l'expression d'un antagonisme poussé entre les deux sexes <sup>1</sup> ... » Or, cette forme d'antagonisme exaspéré est, nous le savons, la caractéristique des sociétés où règne la ségrégation alimentaire des sexes. Cet antagonisme qui trouve son symbole dans le *sex-totem* s'exprime dans les batailles rituelles entre les sexes et se manifeste dans le fait que les personnes d'un sexe tuent l'être qui représente le sexe opposé, symbolisant le meurtre d'un des humains appartenant à ce sexe. Les tribus de Port Lincoln, en Australie du Sud, ont comme *sex-totems* de petits lézards, mâles pour les hommes, femelles pour les femmes, et l'on dit que chaque sexe a une haine mortelle pour les reptiles du sexe opposé, et que les hommes détruisent toujours le lézard femelle, et les femmes le lézard mâle <sup>2</sup>.

Enfin, n'oublions pas un détail révélateur. Quand le jeune Kurnaï fait sa demande en mariage, il demande à sa future fiancée : « Djetgun... que mange le Djetgun ? » Elle lui répond : « Il mange de ceci et de cela... » et se considère comme sa fiancée <sup>3</sup>. Cette forme de demande en mariage qui a jusqu'ici, comme tant d'autres coutumes primitives inexplicables, appartenu à la catégorie des « histoires de fous », trouve la plénitude de son sens dans le cadre de notre explication. Le Djetgun représente toutes les femmes, et la question : « Que mange le Djetgun ? » fait allusion à cette différence dans l'alimentation qui, aux yeux des Kurnaï, rend possible le mariage.

On nous opposera que si le *sex-totem* se trouve souvent auprès de tribus ignorant les *moïéties*, comme les tribus côtières des Galles du Sud, on le trouve aussi auprès de tribus ayant un système totémique normal, comme, par

---

venir... » Ensuite un homme vint de Motalawa, cohabita avec une femme, eut des enfants, tua les chauves-souris et les fit rôtir... « pour les manger tout seul ». Il quitta l'île et ses enfants y restèrent. « Telle est l'histoire des chauves-souris. » (R. FIRTH, *Totemism in Polynesia*, Oceania, vol. I, pp. 309-310.) Ce mythe pourrait bien rappeler une communauté amazonique et sa fin, la chauve-souris étant un symbole phallique (de même, probablement, que le serpent) créé par la fantaisie des femmes souffrant de la ségrégation sexuelle imposée par le « grand partage » d'après le sexe. Dans la cérémonie de la *kava*, la chauve-souris est invoquée en tant que « créature des femmes » ; elle est leur mari duel. ( ? ) (FIRTH, *idem.*) Cf. M. LEENHARDT : « En maints endroits le Canaque voit dans la roussette accrochée à un arbre, la silhouette d'organes sexuels masculins. » (Notes d'*Ethnologie néo-calédonienne*, p. 196.) Sur l'anthropomorphisme de la chauve-souris, v. R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, p. 55. V. aussi RADCLIFFE-BROWN, *Notes on Totemism in Eastern Australia*, p. 415.

<sup>1</sup> ELKIN, *loc. cit.*, pp. 115-117. Sur de semblables expressions d'antagonisme, v. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 457 ; ELKIN, *The Social Organization of the South Australian Tribes*, Oceania, vol. II, pp. 60 et 362 ; G. ROHEIM, *Women and their Life...* p. 221 ; *Australian Totemism*, p. 64.

<sup>2</sup> FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, pp. 47-48.

<sup>3</sup> FISON and HOWITT, *Kamilaroi and Kurnaï*, vol. I, pp. 201 *sqq.*



exemple, le Wotjoballuk <sup>1</sup>. Objection à laquelle nous répondrons que, puisque nous avons affirmé que le partage par sexes a pu être suivi et remplacé par le « grand partage » entre les *moïéties*, sa manifestation symbolique, le *sex-totem*, peut apparaître en tant que survivance et témoignage d'une forme de partage obliérée par la suite.

Si notre hypothèse devait se vérifier à la suite de recherches ultérieures, les *sex-totems* auraient donc en commun avec les totems proprement dits le fait d'être, les uns et les autres, par des mécanismes différents, avec des fonctions différentes et sous des formes qualitativement différentes, les produits de partages alimentaires. Totems et *sex-totems* auraient également en commun, sous des formes différentes, nous le répétons encore, le caractère expiatoire propre aux symboles que la pensée primitive se forge afin de se libérer d'une crainte qui est toujours la même, la crainte du danger sanglant.



Il nous est maintenant possible de mettre un peu d'ordre dans le chaos du vocabulaire totémique, et de préciser le sens des divers termes et des diverses formules que l'ethnologie a jusqu'ici pêchées, au hasard du pot, dans la marmite géante où phénomènes totémiques et pseudo-totémiques ont été mélangés avec les innombrables participations au monde animal qui sont le propre des sociétés vivant de la chasse. Il ne sera pas inutile, pour une meilleure compréhension de notre exposé, de préciser à quelle réalité répondent des termes tels que « *totémisme de moïéty* », *totémisme multiple*, *totems associés*, *sous-totems* etc.

L'expression « *totémisme de moïéty* » se prête à des malentendus parce que l'on confond le totémisme avec le « grand partage », et que l'on appelle « *totems de moïéty* » les espèces associées avec ces divisions majeures, espèces qui n'ont à ce stade rien de totémique. Quant aux animaux qui représentent parfois les *moïéties*, nous ne connaissons pas, ou nous n'en avons pas su trouver d'exemple, d'organisation tribale composée de deux *moïéties* dont les membres s'abstiennent de consommer l'animal représentant leur division duale. À notre entendement, d'ailleurs, le processus totémique se manifestant à la suite du repartage de la catégorie alimentaire attribuée à la *moïéty*, le « *totémisme de moïéty* » ne peut exister <sup>2</sup>.

Elkin, qui emploie souvent la formule « *totémisme de moïéty* », reconnaît toutefois qu'à sa connaissance aucune attitude rituelle n'est adoptée envers le

<sup>1</sup> Pour la distribution géographique des *sex-totems* en Australie, v. ELKIN, *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, pp. 115 sqq.

<sup>2</sup> Une certaine confusion peut exister dans les cas où la *moïéty* a pris le nom du clan principal qui s'est détaché d'elle. Cf. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 76.



soi-disant totem de la *moiéty*, qu'il n'y a pas de tabou empêchant de le tuer ou de le manger, ni de cérémonies pour sa multiplication <sup>1</sup>. Un certain « respect » envers les totems des autres clans appartenant à la *moiéty* d'un individu s'explique par le sentiment de consanguinité des membres de chaque *moiéty* avec les aliments originellement inscrits sur la liste alimentaire de leur *moiéty* et qui sont ensuite devenus des totems. Ce « respect » peut dans certains cas être poussé jusqu'à faire éviter de tuer les totems des clans appartenant à sa propre *moiéty* ; mais nulle part on ne trouve le témoignage que des indigènes se refuseraient à manger tous les totems de leur *moiéty*, car s'il en était ainsi, ceux-ci n'auraient plus la fonction de différencier les clans, et ne seraient donc plus des totems.

Lorsque, à la suite du repartage, nous nous trouvons en présence de catégories d'aliments attribuées aux différents groupes, sections ou clans existant au sein des *moiéties*, nous avons ce que les ethnologues ont appelé « totémisme multiple », sans tenir compte du fait que ces aliments aient subi ou soient en train de subir le processus de symbolisation totémique. Ici encore, du moins dans la grande majorité des cas, l'expression est impropre, car elle désigne en réalité un phénomène de partage et non un phénomène totémique proprement dit.

Sous l'action de la symbolisation totémique, de ce groupe d'aliments repartagés se détachent quelques aliments qui sont en passe de devenir des totems, que nous avons appelés des totems en puissance, et qui correspondent approximativement à ce que l'on définit en général par le terme de « totems associés ». L'aliment qui émerge de ce groupe au niveau du clan est le totem proprement dit. Ce qui le caractérise en tant que totem est le fait qu'il absorbe en lui le tabou couvrant les autres aliments. Quant aux totems qui lui étaient associés, ou bien ils voient tout leur tabou passer dans le totem du clan, et ils retombent dans le circuit des aliments mangés, ou bien ils gardent leur position d'associés restant dans l'ombre, « un peu en arrière », d'après l'expression même des primitifs ; ou encore, ce stade d'hésitation n'étant que temporaire, ils deviennent les chefs de file de subdivisions du clan, et méritent alors en toute justice l'appellation de « sous-totems » ou « totems secondaires », et même de « totems tertiaires », si la fragmentation se répète une troisième fois. Trop souvent, toutefois, ces termes sont confondus, et bien qu'on distingue toujours entre clans et sous-clans, on ne se soucie pas de discriminer entre « totems associés » et « sous-totems ».

Ces difficultés de nomenclature proviennent du fait qu'il s'agit de définir non pas des phénomènes statiques, mais des moments d'un processus aboutissant en fait au totémisme, et dont les différentes phases se présentent en désordre et souvent altérées par les circonstances ambiantes et par les contradictions inhérentes au totémisme.

À mesure que la segmentation des clans se poursuit (et aussi sous l'effet de diverses autres causes) l'organisation totémique s'effondre et se désagrège, et laisse, comme résidus, toutes les formes du totémisme individuel : les totems conceptionnels, les totems attribués aux enfants d'après les rêves des parents,

<sup>1</sup> *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, p. 79.

ou d'après les lieux où les centres totémiques se sont localisés, ou encore assignés par les sorciers, etc. Ce sont là les effets posthumes du totémisme qui a perdu son rôle de facteur organisationnel de la société tribale, mais qui garde encore ses aspects culturels. Nous verrons, un peu plus loin, la raison d'être des *split totems*, ou « totems partiels ». Quant au terme *sex-totem*, nous nous sommes efforcés de définir à quelle réalité il correspond.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

*Troisième partie : le totémisme*

---

## Évolution et dépérissement du système totémique

[Retour à la table des matières](#)

Ayant étudié la genèse de l'organisation totémique, il nous reste à voir comment cette organisation, une fois née, se développe, atteint à un certain équilibre, se transforme et dépérit. Et sous la pression de quelles circonstances ambiantes ont lieu, en général, ce développement et cette déchéance.

Notre point de départ est constitué par les deux groupes étrangers qui ont établi entre eux des rapports de mariage d'après la loi de l'exogamie. Le « grand partage », première expression de l'exogamie alimentaire, a juxtaposé à la division bipartite existant entre les gens, la division bipartite des aliments. La division des gens au niveau de la tribu a entraîné la division des aliments. C'est ensuite le contraire qui se produit : le fractionnement de la liste alimentaire imposée par le « grand partage » entraîne la fragmentation en clans. À partir du niveau de la *moiéty*, donc, c'est le partage des aliments qui entraîne la division des gens, et il en sera de même pour les subdivisions successives <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> V. à ce sujet la discussion de Durkheim et Mauss sur l'assertion de Frazer que dans l'organisation tribale le partage des gens se fait d'après le partage des choses. Les auteurs français soutiennent la proposition inverse. (*Loc. cit.*, p. 67.) On voit que des deux côtés il y a une part de raison.

Lorsque la fragmentation en clans aura lieu au sein de chaque *moiéty*, et que chacune contiendra non plus un seul groupe homogène du point de vue de l'alimentation, mais plusieurs clans différents, la division bipartite restera nécessaire parce qu'elle continuera à départager les gens du point de vue de la consanguinité. Mais le « grand partage » n'étant plus respecté dans son intégrité première (parce que des échanges sont faits entre les listes alimentaires de chaque *moiéty*), la *moiéty* ne sera plus suffisante pour autoriser le mariage dans tous les cas, car ce ne sera plus toujours la *moiéty* qui départagera les gens du point de vue alimentaire, mais le clan. À ce moment de l'évolution, la *moiéty* subsistera encore et les deux *moiéties* pourront être représentées comme les deux camps dans lesquels les diverses équipes, les clans totémiques, sont rangées et se font face pour le mariage, sans que jamais les équipes d'un camp doivent se confondre avec celles de l'autre.

Une fois où le mariage se déterminera non seulement d'après la *moiéty* mais aussi d'après le clan, le pas nécessaire qui suivra sera le transfert de tous les pouvoirs aux clans totémiques, qui acquièrent ainsi le pouvoir de régir le mariage à un double titre : celui de la différenciation consanguine et celui de la différenciation alimentaire. La tendance générale est que le clan totémique, en tant que communauté de sang et communauté d'alimentation, finit par régler seul le mariage. Frazer note souvent que « l'exogamie des classes ou des phratries se démontre moins durable que l'exogamie des clans totémiques <sup>1</sup> ».

Elkin affirme de son côté, en parlant de l'Australie, que l'exogamie de la *moiéty* n'est pas absolue, et qu'elle peut même être ignorée sans que la maladie et la mort s'ensuivent, pourvu que les règles totémiques de la parenté locale et de la horde soient observées <sup>2</sup>.

En perdant les *moiéties* <sup>3</sup>, le système tribal vient à perdre les deux assises sur lesquelles était édifiée sa structure ; quand celle-ci ne repose plus que sur les clans, ces derniers peuvent subsister pendant longtemps encore, mais la fin qui les attend, en général, est une segmentation successive, de plus en plus poussée.

D'autre part, lorsque les clans totémiques, parce qu'ils se sont attachés à la localité, ou pour les autres raisons que nous étudierons tout à l'heure, ne régleront plus le mariage, leur sort est de se transformer en totems individuels. Les individus auront chacun un totem personnel, soit qu'on attribue à un être totémique la cause de leur naissance, comme chez les Arunta ; soit que l'on assigne un totem aux novices lors de l'initiation, comme le font, par exemple, les Yuin ; soit encore que, comme chez les Indiens d'Amérique du Nord, les adolescents voient apparaître en rêve un animal qui sera leur esprit gardien. Cette pulvérisation du totem en une multitude de totems personnels, qui imposent des tabous alimentaires non plus aux groupes

<sup>1</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 7 (Torrès Straits). V. aussi vol. IV, pp. 134-135.

<sup>2</sup> *Studies in Australian Totemism*, pp. 86 sqq. V. aussi HOWITT and FISON, *From Mother-Right to Father-Right*, JAI, vol. 12, p. 40.

<sup>3</sup> Pour l'absence des *moiéties* auprès de certaines tribus australiennes, v. ELKIN, *loc. cit.*, p. 80, note.

mais aux individus, marque la fin du système totémique, dont les totems individuels sont les débris. Il est curieux que Frazer et Briffault aient pu voir non la décadence mais le germe du système dans cette forme de totémisme qui n'a plus de fonctions dans l'organisation sociale.



Dans son évolution, le système totémique se heurte aux contradictions propres au système tribal, et de plus aux contradictions internes, inhérentes à sa propre nature.

La reconnaissance de la double filiation est l'écueil principal contre lequel vient se heurter le système tribal fondé sur les clans totémiques. Il est évident que, quand la descendance est reconnue aussi bien du côté paternel que du côté maternel, il est difficile de continuer de considérer comme non apparentés les membres de deux *moïéties* qui s'intermarient depuis des générations. L'organisation totémique est l'expression la plus directe et la plus immédiate du système né de la loi d'exogamie, et par conséquent ne peut que subir très fortement le contrecoup de cette évolution. On voit alors apparaître des formes mixtes dans la plus grande variété. Les clans totémiques, par exemple, continueront à régir le mariage, mais il sera interdit à un homme de se marier aussi bien dans le clan paternel que dans le clan maternel ; lorsqu'on ajoutera aux clans interdits ceux des grands-parents, le mariage deviendra si difficile que les clans devront se diviser en sous-clans afin que les hommes trouvent un groupe, fictivement non apparenté, dans lequel prendre femme. Il en est ainsi chez les Omaha d'Amérique : Dorsey écrit qu'ils se heurtent à des défenses si nombreuses, que ce n'est que grâce à la segmentation des clans qu'ils arrivent à se marier à l'intérieur de la tribu <sup>1</sup>.

Chez les Kwakiutl du Sud, les hommes héritent l'emblème totémique de leurs pères, mais le gardent en dépôt pour leurs futurs beaux-fils, alors qu'eux-mêmes deviennent membres du clan de leurs femmes, ce que Boas appelle « un mélange d'institutions paternelles et maternelles <sup>2</sup> ». Ou encore un enfant peut réclamer son appartenance au clan de sa mère ou à celui de son père, étant par sa naissance membre des deux, comme chez les Lilloets <sup>3</sup>.

En Afrique, les Héréro patrilineaires, par exemple, ont deux séries d'institutions : les clans paternels, appelés *otuso*, et les clans maternels, appelés *omanda* <sup>4</sup>. Les Ashanti, qui conservent la descendance maternelle, ont une formule semblable : des clans hérités de la mère, appelés *eebussia*, et des

<sup>1</sup> *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 101.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 330.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 343.

<sup>4</sup> *Id.*, vol. II, p. 357.

divisions, avec tabous, héritées du père, appelées *ntoro*<sup>1</sup>. En général, en Afrique, le système patrilinéaire, appuyé sur la propriété du bétail dérivant de l'élevage, est si influent que la descendance maternelle, dont il reste pourtant de fortes traces, est généralement négligée, et que l'on se borne à respecter, là où le système totémique est encore en force, l'exogamie des clans hérités en ligne paternelle. Nous n'avons cité que quelques exemples de ces formes de transition ; il en est de très nombreux et ils sont trop connus pour qu'on doive s'y arrêter longuement<sup>2</sup>.

Elkin, qui a soigneusement étudié en Australie ces formes d'organisation totémique soumises au principe de la double filiation, observe que les clans matrilinéaires conservent en général leur fonction organisationnelle, alors que, lorsque le totem s'hérite en ligne paternelle, il est généralement attaché à la localité, et représente plus une forme de culte qu'une forme d'organisation. À propos des Karadjéri, il nous montre clairement comment la filiation patrilinéaire aboutit à fixer, auprès de chaque horde, un territoire totémique, la *nura*, où les pères sont censés « trouver » en rêve l'esprit de leur futur enfant, qui aura pour totem un des totems associés à la *nura*. Le totem n'est plus un facteur d'organisation, mais un appendice culturel de chaque individu<sup>3</sup>.

À ces contradictions objectives qui rendent l'organisation totémique inadaptée à la reconnaissance de la double filiation, s'ajoutent, comme nous l'avons dit, les contradictions internes particulières au totémisme. Nous en avons déjà vu quelques-unes en étudiant l'origine du totémisme. D'un côté, l'aliment dit « nourricier » n'est tel que par une fiction ; en réalité, c'est un aliment comme les autres, et notre hypothèse présume même que c'est l'aliment dont on se passe le plus volontiers. Secondement, cet aliment « nourricier » devient l'aliment dont on doit s'abstenir : le signe « + » qui précède cet aliment dans l'imagination du totémite, devient le signe « - », et c'est là un second élément de confusion. Une troisième contradiction est celle qui surgit entre le désir d'épargner l'animal totémique, et le fait que souvent les membres de ce groupe sont spécialisés dans sa chasse. Tout le comportement envers le totem est donc nettement contradictoire, marqué par ce haut degré d'ambivalence qui caractérise tant de manifestations de la vie primitive, et en vérité difficile à être compris par les totémistes eux-mêmes – ce qui est d'ailleurs chose naturelle, puisqu'une partie du processus totémique relève de l'inconscient.

D'autres contradictions intérieures du totémisme sont la transposition, sur le registre totémique, des contradictions que nous avons relevées à propos de l'exogamie alimentaire (v. p. 216). La bonne entente dans le mariage porte tout naturellement les conjoints à respecter, chacun, le totem de l'autre. Mais où va alors le sens véritable du totémisme, qui est précisément de symboliser, par le tabou totémique, la différenciation alimentaire des époux ?

Ce sens est destiné à se perdre, comme nous le prouve l'exemple suivant qui démontre un véritable renversement de la conception totémique. À Mawatta, en Nouvelle-Guinée, une femme ne peut manger le totem de son

<sup>1</sup> *Id.*, p. 560.

<sup>2</sup> V. BRIFFAULT, *loc. cit.*, Vol. I, pp. 335 sqq.

<sup>3</sup> *Totemism in North Western Australia, Kimberley Division, Oceania*, vol. III, pp. 265 sqq.

mari ni le toucher. Si elle le faisait, le mari ne consommerait pas la nourriture par elle préparée, et ne cohabiterait plus avec elle pendant un certain laps de temps. L'homme est tenu, de même, à respecter le totem de son épouse <sup>1</sup>. Nous retrouvons ici les éléments, alimentaire et sexuel, constitutifs du tabou totémique ; mais leur sens est inversé : pour que la cohabitation soit possible, les tabous des deux époux, qui en principe devaient être distincts, doivent maintenant être respectés en commun.

La même conception toute naturelle de respect envers les membres de la famille amène les enfants à « respecter », une fois que la double filiation est reconnue, le totem paternel aussi bien que le totem maternel. À ce moment-là, toute possibilité de comprendre encore quelque chose à l'imbroglio totémique s'évanouit. Le mari et la femme devaient se différencier par l'alimentation, et les symboles de cette différenciation étaient leurs deux totems. Mais l'enfant qui respecte les deux tabous, celui observé par son père et celui observé par sa mère, réalise ce paradoxe de manger comme ses deux parents qui, eux, devaient manger différemment l'un de l'autre. Le symbolisme totémique est donc nié, et la clé du mystère totémique perdue.

Ces difficultés psychologiques ont un poids très réel parce qu'elles contribuent à effacer le sens du totem aux yeux de ses adeptes, à accumuler confusion sur confusion, de sorte que le système totémique, déjà sapé par le progrès économique qui menace fatalement le système tribal, perd sa physiologie propre et voit sa décadence s'accélérer.

En Australie, où la production est restée à l'étape de la chasse et de la cueillette, sans qu'en général soient intervenus l'élevage et l'agriculture, le système tribal est toujours nécessaire. Nous voyons toutefois que le système totémique est en décadence, miné par ses propres contradictions intérieures. Celles-ci sont accentuées par le fait que, dans ce continent, pour des raisons qui tiennent probablement aux conditions locales de la chasse, la reconnaissance de la filiation paternelle est survenue de très bonne heure, bien avant l'apparition de la propriété, menaçant le système tribal encore nécessaire à la survie du groupe. La société australienne a fait face à cette difficulté en recourant à un système tribal autre que le système totémique : le système des classes de mariage. Qu'il s'agisse d'une innovation postérieure au totémisme, comme le pensait Howitt, ou, comme le croyait Cunow, d'une reélaboration d'un rudiment d'organisation existant déjà au sein du groupe endogame et que l'on aurait délibérément adapté aux exigences de l'exogamie alimentaire et généalogique, le fait est que le système des classes est plus stable et solide que celui des clans. Howitt écrit à ce propos que la segmentation des sous-classes semble tendre à la permanence, alors que les changements qui se produisent dans les clans sont de diverses formes et de divers degrés, mais tendent tous à produire l'atrophie des classes et des totems et à l'extinction du système <sup>2</sup>. Le système des sections de mariage a la caractéristique de tenir compte de la descendance maternelle et de la descendance paternelle en même temps. De plus, étant un système rigide, il n'est pas dominé par la fragmentation successive des listes alimentaires qui rend instables les clans totémiques. Ces

<sup>1</sup> Totemism and Exogamy, vol. II, pp. 54 sqq.

<sup>2</sup> *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 143.



organisations en sections de mariage ont été parfois délibérément adaptées à la loi d'exogamie alimentaire, comme chez les Pitta-Pitta et les Yukumbil, auprès desquels nous avons vu les vivres partagés entre les sections. Ensuite, la symbolisation totémique, tel un parasite, a pu faire son œuvre pour liquider les tabous, comme nous l'avons vu chez les Mycoolon. Dans d'autres cas, on voit une véritable symbiose s'établir entre le totémisme et l'organisation en sections ou classes, comme auprès des Kamlaroi, qui ont des clans totémiques à l'intérieur des sections, clans qui ont perdu la fonction de régir le mariage<sup>1</sup>. Ou encore nous assistons, comme chez les Arunta, à la fragmentation de l'organisation totémique en totems individuels.

La fonction organisationnelle du totémisme s'efface en cédant le pas au système des sections, et ce ne seront plus que ses aspects rituels et culturels qui demeureront en évidence, attirant sur eux l'attention des observateurs.



Le système totémique est sans doute l'organisation typique de la société chasseresse. Mais il semble qu'étant un système hautement instable, il s'accommode mal de la stagnation millénaire que l'isolement et les conditions de l'habitat ont imposée à la société australienne. Dans ce continent, où nous assistons à toutes les phases du développement totémique et à l'épanouissement du système, nous pouvons aussi observer, à l'intérieur du système tribal, les formes diverses de la décadence du totémisme sous l'effet de ses contradictions internes.

Par contre, là où la société va de l'avant, dépassant la phase de la cueillette et celle de la chasse pour marcher vers l'agriculture et l'élevage, le totémisme dépérit avec le système tribal, qui a de moins en moins de raison d'être, mais il n'est pas remplacé par d'autres organisations tribales, comme cela arrive en Australie.

Au cours de cette évolution, le système totémique peut se maintenir intact et se stabiliser, même lorsque, l'étape de la chasse étant dépassée, la société passe à l'étape agricole. Nous voyons auprès de certaines tribus nord-américaines, comme les Tlingit, de très beaux exemples de sociétés totémiques ayant maintenu les *moitiés* et s'étant articulées en clans et relativement stabilisées.

Dans ces sociétés rapidement passées à l'agriculture, l'élément féminin a conservé son autorité, et la descendance matrilineaire a été maintenue. C'est là

<sup>1</sup> Au sujet des organisations en sections de mariage combinées avec le totémisme, v. G. ROHEIM, *Australian Totemism*, p. 84; B. H. MATHEWS, *The Wombya Organization of the Australian Aborigines*, AA, vol. II, pp. 494-501; ELKIN, *Studies in Australian Totemism*, pp. 65 *sqq.*; Mrs. Langloh PARKER, *loc. cit.*, pp. 11-24.

le facteur stabilisateur de la société totémique, faisant contrepoids au développement économique qui menace le système tribal.

Mais il s'agit toujours de stabilité relative. Parlant des organisations totémiques américaines, Horatio Hale écrivait que les clans « n'étaient pas permanents, mais étaient constamment soumis à des changements, en train de se modifier, de se former, de se diviser, de se fondre l'un dans l'autre et de s'évanouir <sup>1</sup>... ».

Ces modifications sont dues à d'innombrables facteurs extérieurs, tels que les fluctuations de population, les migrations, les changements de climat ou d'habitat, etc. Mais elles répondent surtout à une instabilité foncière, inhérente, comme nous l'avons dit, à la nature du totémisme. *Instabilité foncière qui provient, en fin de compte, de la dépendance directe du totémisme de la situation alimentaire, qui n'est jamais stable.*

De cela nous avons un exemple très probant dans les transformations imposées au système totémique par le régime alimentaire des peuples ayant abandonné la chasse en faveur de l'élevage et d'une agriculture rudimentaire, basée surtout sur la culture d'une céréale et de quelques fruits. La nourriture change alors de manière radicale, elle devient uniforme, perdant en variété ce qu'elle gagne en régularité. Les Africains, par exemple, se nourrissent en général de très peu de viande, de lait et surtout de lait caillé, de bouillies de céréales et de grossières galettes. Avec ce régime, l'observance des tabous alimentaires inspirés en majeure partie au gibier n'a plus de sens. Ces peuples pastoraux, qui conservent le totémisme, ont dû, en quelque sorte, le remettre au goût du jour : ils ont dû, pour le moins, trouver de nouveaux totems, rendus nécessaires par l'accroissement des clans, répondant, sinon à la tendance des clans à la fragmentation, du moins au rapide accroissement démographique qui suit l'adoption de l'élevage. Or, comment trouver des totems, c'est-à-dire des tabous alimentaires, lorsque la nourriture courante se réduit à quelques articles, les mêmes pour tous ?

Le problème est résolu par l'adoption des *split-totems*, ou « totems partiels ». Le tabou n'investit pas tout l'animal, mais un ou plusieurs de ses membres ou de ses organes. Ainsi, chez les Bahima d'Afrique, on trouve comme totems la langue et les entrailles de la vache, l'estomac et les pattes des bœufs, la tête d'un mouton, le cœur et les reins de certains animaux, un veau mort-né, une vache avec une tache noire, et ainsi de suite <sup>2</sup>. Et chez les Omaha d'Amérique, qui tirent leur subsistance principalement des buffles, nous trouvons comme totems la tête, la queue ou l'épaule de cet animal. Les membres des clans et des sous-clans se voient défendre la consommation des têtes, des langues ou des côtes de buffle, alors que d'autres s'interdisent de manger les buffles nouveau-nés. Frazer observe que par ce subterfuge les totémistes se mettent la conscience en paix en renonçant à une petite partie de l'animal alors qu'ils apaisent leur faim en mangeant le reste <sup>3</sup>. La vérité est que, sans renoncer à un aliment de base qui leur est indispensable, ils peuvent multiplier les totems selon les besoins de leur organisation sociale.

<sup>1</sup> Cité par FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. 1, p. 81.

<sup>2</sup> *Id.*, vol. II, p. 536.

<sup>3</sup> *Id.*, vol. III, p. 100.

De tels expédients, pour ingénieux qu'ils soient, sont caractéristiques d'une institution qui, tout en gardant encore une certaine vitalité, va vers la déchéance : déchéance dictée, plus encore que par la raison, pour ainsi dire technique, de l'uniformisation de la nourriture, par l'évolution économique des peuples arrivés au stade de l'élevage <sup>1</sup> et de l'agriculture, et qui doivent finir par briser le cadre tribal.

Une fois que l'alimentation ne provient plus des produits de la chasse mais est assurée par la production agricole et laitière, l'organisation totémique, issue de la réglementation alimentaire propre à la société chasseur, n'a plus de raison d'être. Les idées et la pratique du totémisme, qui assuraient la coopération des divers groupes et leur interdépendance au sein de la tribu, n'ont plus de rôle à jouer dans les conditions nouvelles de la production.

D'autre part, comme nous avons pu le constater au cours de cet ouvrage, le totémisme est apparu en tant que négation de la loi d'exogamie alimentaire, dont la tyrannie menaçait le bien-être du groupe. Une fois ce processus de libération accompli, les injonctions de la loi tournées, et la loi d'exogamie alimentaire pratiquement liquidée, la fonction du totémisme pouvait être considérée comme épuisée. Mais ce processus avait entre-temps donné le jour à un système social ou, plus précisément, avait complété, consolidé et articulé le système exogame auquel il avait imprimé sa propre physionomie.

Ainsi le totémisme a survécu aux exigences qui lui avaient donné le jour, et il s'est si bien intégré au système tribal exogame qu'en général il ne disparaîtra qu'avec lui, lorsque changeront les conditions économiques qui étaient les bases de ce dernier. Et lorsqu'il se sera effondré en tant que système d'organisation sociale, il laissera des traces ineffaçables dans les coutumes et dans les croyances.



L'étude de l'origine de l'exogamie et du totémisme nous ramène à cette époque lointaine qui marque le début de la longue évolution sociale accomplie par l'humanité. Jusque-là, notre planète avait été témoin de la lente transformation des espèces, effectuée sous le règne aveugle et implacable de la sélection naturelle ; mais, à partir du moment où l'être vivant s'organise en société, où le fait social devient une réalité concrète, matérielle, l'émancipation de l'homme de l'emprise des forces naturelles commence, pour que d'esclave,

---

<sup>1</sup> Cf. W. Robertson SMITH Le totémisme pur et simple trouve son milieu naturel auprès de races comme les Australiens et les Indiens de l'Amérique du Nord, et semble toujours perdre du terrain après l'introduction de la vie pastorale. » (*Lectures on the Religion of the Semites*, pp. 355-356.)

sujet à leurs caprices apparents, il en devienne le maître par la connaissance de leurs lois.

Dans le groupe, dans la collectivité, l'individu cherche à s'abriter contre les forces destructives de son milieu naturel, mais son évolution fait toujours partie du processus de l'évolution biologique des espèces. Ce processus oppose dialectiquement l'individu à l'espèce, et au besoin le sacrifie pour assurer la survie de celle-ci, bien qu'elle n'existe que par lui et en lui. À partir du moment où le groupe s'organise en société, et s'interpose entre l'homme et la nature, à partir du moment où, en acquérant une structure, la société désigne à l'individu la fonction qu'il va remplir dans son sein et les relations qu'il aura avec ses semblables, elle prend sur elle de le protéger contre les forces extérieures qui le menacent, contre la sélection naturelle qui n'agira plus sur lui individuellement mais sur la société dans son ensemble. À partir de ce moment, la contradiction entre l'individu et l'espèce, contradiction dans le temps, à travers laquelle s'est opérée son évolution biologique, cède le pas à la contradiction entre l'individu et la société, contradiction dans l'espace cette fois, qui assumera des aspects dans la société tribale, d'autres aspects dans la société divisée en classes, mais à travers laquelle l'évolution de la société humaine s'opérera.

Le groupe humain, homogène, endogame n'est donc pas encore la société proprement dite, tant qu'il n'est pas organisé qu'il ne connaît pas de différenciations de structures et de fonctions. D'après notre étude, les éléments matériels et psychologiques nécessaires à son organisation ne se réuniront que lorsque, poussé par les exigences de la vie, le groupe se tournera vers la chasse pour augmenter ses moyens de subsistance. À partir de ce moment un début d'organisation s'impose, début de division de travail et de distribution des tâches. Des conflits surgiront entre les différents groupes et ne seront résolus que par des alliances. Ces alliances établiront des liens d'interdépendance qui seront maintenus par les prescriptions de la loi d'exogamie. Mais la loi d'exogamie imposera d'autres restrictions que les restrictions sexuelles : elle imposera des restrictions alimentaires. Pour échapper à ces restrictions, ou du moins pour les réduire, l'homme primitif aura recours à la symbolisation magique qui aboutira au totémisme en tant que système social et idéologique.

Cette évolution effectuée par l'interaction de facteurs matériels (chasse, conflits, alliances, partage des vivres, coopération) et de facteurs idéologiques, subjectifs (magie sympathique, participation, peur du sang, peur de l'inceste, peur du lien alimentaire), s'appuiera sur une interdépendance illusoire et créera par la suite une interdépendance réelle. En effet, la cohésion du groupe humain organisé, de la société humaine, provient de l'interdépendance dans laquelle la différenciation interne, la division du travail, a placé les hommes. Tant que le groupe humain n'est pas organisé, il ne peut exister d'interdépendance réelle, objective entre ses membres : les individus sont simplement juxtaposés les uns aux autres, et par conséquent se confondent les uns dans les autres, chacun voyant dans les activités d'autrui l'image de ses propres activités. Le maintien de la cohésion du groupe, dans ces conditions, ne provient pas d'une interdépendance réelle de ses membres, mais de l'illusion qu'ils en ont. Cette illusion se crée du fait que chacun, s'identifiant aux autres, vient à « participer » avec eux en une sorte de continuum vital.

La contradiction dialectique qui donnera naissance à une organisation sociale, l'organisation totémique, par le truchement de l'exogamie, apparaît dans toute sa clarté dans le fait qu'une interdépendance réelle entre deux groupes distincts et jusque-là hostiles ne pourra s'établir que parce que dans l'esprit des hommes ces deux groupes ne sont pas interdépendants et ne doivent pas le devenir. C'est parce qu'ils considèrent qu'ils ne sont pas soudés à un autre groupe par des liens d'interdépendance organique, que les hommes d'un groupe ne craindront pas l'épanchement sanglant des femmes de cet autre groupe et qu'ils oseront s'unir avec elles. Mais, de ce fait, ils commenceront à dépendre réellement de cet autre groupe pour la satisfaction de leurs besoins sexuels et, de plus, ils auront établi avec ses membres des rapports effectifs d'entraide et de coopération. C'est en essayant d'échapper aux liens d'une interdépendance qu'ils croient exister, mais qui n'existe pas objectivement, que les hommes primitifs s'uniront entre eux par des liens d'une interdépendance réelle, mais que dans un premier moment ils ne reconnaîtront pas.

De même, c'est pour échapper au lien d'interdépendance imaginaire, créé par la commensalité, que les hommes s'imposeront l'exogamie alimentaire. Ils se forgeront ainsi un nouveau joug auquel ils ne pourront se soustraire qu'en prenant la voie libératrice du totémisme. Et l'instauration du système totémique aboutira à les intégrer en une organisation sociale articulée, reliant les différents groupes « totémiques » par des rapports d'interdépendance économique, aussi bien imaginaires que réels.

En somme, l'organisation sociale primitive apparaît comme engendrée par le choc entre la pensée irrationnelle de l'homme et les exigences biologiques de sa nature. Elle est issue du fait que les deux impératifs fondamentaux de l'espèce, se nourrir, et se reproduire, ne sont pas satisfaits de manière directe, comme chez les êtres inférieurs, parce que chez l'homme l'écran de la pensée s'élève entre ses besoins biologiques et leur satisfaction immédiate. Exogamie et totémisme doivent donc lui permettre de satisfaire à ses besoins sexuels et alimentaires sans violer les tabous sexuels et alimentaires qu'il s'est imposés lui-même sous l'empire de la peur et de l'ignorance.

De même, en effet, que la société s'interpose entre les hommes et la nature, la pensée s'interpose entre les hommes, d'un côté, leur société et la nature, de l'autre. Née de l'action du monde naturel et social sur l'homme, la pensée est un produit de cette action, mais un produit doué de conscience. Cependant, l'action lui étant antécédente, la conscience ne peut l'investir : sa propre cause lui échappe et n'existe pas pour elle. La pensée apparaîtra donc à elle-même comme indéterminée, libre et, étant munie de volition, comme toute-puissante. Tout ce qui en elle est *effet* de cause extérieure, elle le ressentira comme indéterminé, et par conséquent non plus comme *effet*, mais comme *cause* spontanée et originelle, issue d'elle. De ce fait, dans la mesure où la pensée doit se plier aux nécessités objectives extérieures, celles-ci s'imposeront comme autant de « compulsions » intérieures auxquelles elle est soumise. Invertissant l'ordre des choses, et substituant aux lois de l'univers celles qui la gouvernent, elle « subjectivera » le monde qui l'entoure en termes de sa propre expérience et à son image. Mais la pensée, qui introduit des obstacles à la satisfaction des besoins biologiques des hommes pour ensuite les surmonter par l'élaboration totémique, est elle-même produit du vivre social ; et c'est précisément pour

cette raison que son action se manifeste avant tout sur le plan social. Elle ne peut s'exprimer qu'en termes sociaux.

Ainsi, d'une part, la pensée, se projetant sur le monde extérieur, l'embrassera dans toutes ses manifestations en une gigantesque « participation » anthropomorphe émanant d'elle-même : observations concrètes de la nature, relations imaginaires, rêves, hallucinations s'interpénétreront sans discrimination et donneront lieu à des notions du type de l'interdépendance organique, justifiant toutes les craintes, toutes les démarches magiques, tous les tabous. D'autre part, cette participation assumera un caractère social basé sur ces concepts du sexe et de la parenté qui forment la texture de la vision primitive du monde.

En remontant dans le temps à cette époque, bien avant l'histoire, qui vit l'apparition de l'exogamie, on assiste au bouleversement décisif, révolutionnaire, qui devait arracher à son isolement le groupe humain primitif et introduire comme fondement de l'organisation sociale la dichotomie du sexe, la différenciation sexuelle des humains.

Bien que l'exogamie soit un fait social et n'ait rien de la nature de plus que la société n'en a, elle ne pouvait que reprendre sur le plan social ce qui lui était offert sur le plan biologique. La différenciation sexuelle qui est un fait biologique (et qui était la seule différenciation à émerger entre humains confondus en une participation indistincte et continue) devait constituer inévitablement le tracé des premières différenciations destinées à donner une structure à l'organisation sociale, et notamment de la première division du travail.

Si la différenciation sexuelle a fourni, dans le temps, le mécanisme par lequel les individus perpétuent la race, sa projection sociale, l'exogamie, a fourni, dans l'espace, le mécanisme par lequel les hommes organiseront leur société. L'évolution sociale qui a son origine dans la loi d'exogamie n'est ainsi que le prolongement de l'évolution biologique antérieure. Un même processus, naturel et matériel, produisant l'homme biologique, et le soumettant à l'action de forces contradictoires, en fera le créateur conscient et inconscient de son organisation sociale, dont nous avons vu la première expression dans le totémisme.

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

# APPENDICES

[Retour à la table des matières](#)



L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

## Appendice A

---

# Incompatibilité entre les femmes et la chasse, la pêche et la guerre

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons dit, la crainte de la femme, et surtout de la femme menstruante ou accouchée, est ressentie avec une acuité particulière par les chasseurs, les pêcheurs et les guerriers, qui doivent affronter le risque de blessures et d'épanchements de sang. Nous ajouterons quelques documents à ce sujet à ceux cités au cours de notre ouvrage.

Auprès des Ba-Thonga où, dit Makhelu, informateur de Junod, *mulier menstruans est res, quae, imprimis « yila » est* (*yila* signifiant tabou), on pense que l'homme doit s'abstenir pendant huit jours par mois d'approcher sa femme : s'il l'approchait avant, il tomberait malade et mourrait : *Talem vitae exitum nulli habuerunt* (*Loc. cit.*, vol, I, p, 518). Ce tabou s'adresse en particulier aux guerriers et aux chasseurs : si un mari enfreignait la loi... et était appelé à aller à la guerre, ses genoux s'entrechoqueraient, il tremblerait et serait incapable de combattre.

« En Afrique du Sud, si un homme touche une femme pendant sa période menstruelle, ses os s'amollissent, et à l'avenir il ne pourra pas participer à la guerre ou à aucun autre exercice viril... Un Zoulou nouvellement marié n'ose pas aller au combat de crainte d'être tué ; s'il devait y aller, combattre et tomber, les hommes diraient : « Le giron de cette femme porte malheur, » – « Les Damara ne doivent pas voir une accouchée de crainte de s'affaiblir et d'être tués au combat. » (E. Crawley, *The Mystic Rose*, vol. I, p. 73.)

Auprès des Masai, les jeunes gens faisant partie de la catégorie des « guerriers » vivaient dans des villages à eux réservés, avec la seule compagnie des jeunes filles impubères et de quelques vieilles femmes. Lorsque ces filles devenaient pubères, on les renvoyait à leurs parents. Un guerrier qui obtenait la permission de se marier renonçait au métier de la guerre. (J. G. Frazer, *Native Races of Africa...* p. 310.) En Colombie britannique, si une jeune fille arrivée à la puberté mangeait de la viande fraîche, son père n'aurait jamais plus de chance à la chasse. Les animaux ne lui permettraient plus de les tuer. (L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales...* )

On trouve les mêmes superstitions chez les Indiens d'Amérique. Auprès des Dakota, « si un Indien est poursuivi par la malchance à la chasse, il dit tout de suite que quelqu'un a enfreint leurs lois, soit en mangeant des parties de l'animal qui sont défendues, soit en l'enjambant, et surtout une femme : si une femme enjambe un objet sacré, il s'en ensuit un grand trouble... ». (J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 470.) Les femmes ne doivent absolument pas toucher aux talismans de guerre des Winnebago. (P. Radin, *The Winnebago Tribe*, p. 136.)

Quand les Hopi partent chasser l'antilope et le cerf, ils emportent avec eux leur nourriture préparée par les femmes ; mais, arrivés au campement de chasse, après avoir mangé, « ils se purifient de l'odeur des femmes et des bébés que les antilopes et les cerfs n'aiment pas, en se passant les mains sur les diverses parties de leur corps et en soufflant dessus ». Ils font la même chose à leur retour au village, pour éloigner l'odeur du gibier. (E. Beaglehole, *Hopi Hunting and Hunting Ritual*, pp. 6-7.)

Les Hopi ont le mythe d'une jeune fille en robe blanche, couverte de sang, qui avait l'habitude de tuer des jeunes gens. Cette jeune fille, après diverses péripéties, passa la main sur ses parties génitales, puis sur le museau d'une antilope, et dit aux gens : « Après cela vous aurez de grandes difficultés à attraper ces animaux. » Puis elle disparut, entraînant les animaux à sa suite. Elle vit encore avec eux, et les chasseurs Hopi la voient parfois, enveloppée dans sa robe blanche et couverte de sang. Ils lui adressent des prières parce qu'elle contrôle le gibier et ils luttent avec elle en rêve... (D. Talayesva, *loc. cit.*, p. 428.)

Les Caribéens de la Guyane britannique attribuent la malchance d'un chasseur au fait que ses armes ont été touchées par une femme ayant ses règles. Les Cheyennes pensent qu'un jeune homme serait blessé à son prochain combat s'il mangeait dans l'assiette d'une femme menstruante. Les Indiens Sekani de la Colombie britannique, et les Tlingit, les Athapascans, les

Tinné de Yukon Valley, les Esquimaux Neslik, les Chukchee maritimes ont les mêmes superstitions concernant la chasse. (Webster, *Taboo*, p. 86.)

Les Huichol du Mexique croient que seuls les hommes dont le cœur est libre peuvent chasser le cerf avec succès. Le cerf n'entrera jamais dans la trappe disposée par un homme amoureux ; il ne fera que la regarder, en ricanant : « Pooh ! Pooh ! » et il passera son chemin. La chance en amour signifie malchance à la chasse du cerf ! (J. G. Frazer, *Taboo*... p. 197.) Si l'on sait que la pensée primitive étend l'idée de chance à la chasse (par extension de l'idée originale de sécurité) à l'idée de chance en général, l'origine du dicton bien connu : « Heureux en amour, malheureux au jeu ! » devient peut-être compréhensible.

Les Caribéens exigent que les femmes et les jeunes filles, à leurs périodes menstruelles, s'abstiennent de manger les produits de la chasse, les animaux tués par les chiens ou avec des fusils. Un informateur raconte que ses chiens s'étant inexplicablement alourdis, et étant devenus incapables de courir, il avait entendu une sorte de gargouillement dans leur ventre. Il s'était livré à une enquête, et avait découvert que sa propre sœur, par gourmandise, avait caché son état et avait mangé de la venaison qu'il avait rapportée de sa dernière sortie. (D. Taylor, *The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib*, AA, vol. 52, p. 347.)

En parlant des tribus indiennes de la Californie, Krøber écrit : « Les Yurok considèrent comme absolument incompatibles les choses qui concernent, d'un côté, la physiologie du sexe et, d'autre côté, le cerf. L'homme qui se prépare à la chasse sera donc attentif à se tenir loin de sa femme, ou neutralisera ses effets en récitant une formule d'une puissance spéciale. Il n'approchera pas non plus sa femme après un repas de venaison, ou de viande du lion de mer, de crainte de nuire à l'enfant... » C'est l'opinion des Hucknom, comme d'ailleurs de toutes les tribus californiennes, que « la viande du cerf se heurte violemment à tout ce qui est féminin. Le cerf est non seulement strictement défendu aux femmes aux périodes récurrentes de leur vie adulte, mais il était strictement défendu aux adolescents pendant environ deux ans ». ... Après des Shasta... « une partie de la viande (du cerf) était toujours distribuée aux autres, mais la dépouille et les pattes étaient gardées par celui qui l'avait tué, de crainte que sa chance puisse être perdue par lui si ces parties étaient mises en contact avec une femme dans une condition taboue ». (A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, pp. 69, 205, 295.)

Après de toutes les tribus indiennes, écrit le marquis de Wawrin, les femmes peuvent participer à la pêche mais, « quant à la chasse, elle est l'apanage de l'homme... L'Indienne ne joue aucun rôle à la guerre, si ce n'est évidemment celui de victime. Elle ne peut, en aucun cas, ni se défendre ni aider son mari dans le maniement des armes. Elle n'a pas le droit de participer à l'honneur et au plaisir du guerrier et du chasseur ». (*Loc. cit.*, p. 11.)

En Australie, les hommes de la tribu Buandik croient que la vue du sang menstruel les rendrait inaptes à combattre. À Encounter Bay, les garçons apprennent depuis l'enfance que, s'ils voyaient du sang menstruel, leurs forces les abandonneraient prématurément. (E. Crawley, *loc. cit.*, vol. I, p. 253.) ,

Dans certaines tribus, les hommes ont la persuasion que l'odeur du sang menstruel suffirait à les rendre prématurément faibles et grisonnants. Pendant cette période, on ne permet pas à la femme de manger de la viande d'une bête qu'un homme aurait touchée de sa lance ou qui aurait été tuée par un chien, ou encore capturée avec un filet. Si elle le faisait, les bras de l'homme seraient paralysés et le gibier pourrait flairer l'approche des chiens, qui ainsi ne pourraient plus chasser avec succès ; les *wallabies* n'iraient plus dans le filet. Cette croyance donne lieu à la prohibition de manger de la viande, et la nourriture de la femme doit se limiter à des végétaux ramassés par elle ou par d'autres femmes. (C. P. Mountford and Alison Harvey, *Women of the Adnjamatana Tribe*, Oceania, vol. 12, p. 161.)

À Nauru, les femmes ayant leurs règles ne sont pas autorisées à manger du poisson pris par les hommes pêchant dans leurs canots ; on suppose que, si elles le faisaient, cela « abîmerait » la pêche ; ainsi les femmes doivent prendre leur propre poisson sur la plage. (E. Stephen, *Notes on Nauru*, Oceania, vol. 7, pp. 34-36.) On croit, de même, aux îles Marshall, que si du sang menstruel tombait dans l'eau et était transporté par la mer en un endroit où se trouveraient des hommes en train de pêcher, ceux-ci ne pourraient plus rien attraper : le sang ferait s'en aller le poisson, (C. H. Wedgwood, *Notes on the Marshall Islands*, Oceania, vol. 13, p. 12.) Il est intéressant de rapprocher ces notes de ce qu'un indigène dit à Beatrice Blackwood à propos de la pêche au poisson appelé *bonito* : « Si vous voulez que le *bonito* s'en aille, il n'y a qu'à avoir secrètement des rapports avec une femme : il n'y aura plus de *bonito*. Lorsque vous voulez le faire revenir, vous devez vous abstenir de rapports sexuels : ceci est très important. Si l'on couche avec une femme, le *bonito* s'en va. Les autres hommes pensent qu'il s'en va de sa propre idée ; ils ne connaissent pas cette règle. » (*Both Sides of Buka Passage*, p. 333.) On voit ici, une fois de plus, que la crainte des conséquences entraînées par le contact avec le sang menstruel donne lieu, par extension, à la crainte des conséquences de l'acte sexuel lui-même.

Une extension successive se note auprès des Papous Kiwai. Un travail dangereux, comme le sciage d'un arbre, fait partie des opérations nécessaires à la préparation des harpons. Pour assurer sa réussite, il ne suffit pas qu'aucune femme menstruante ne s'approche du lieu du travail, ce qui serait particulièrement désastreux. Il ne suffit même pas que le fabricant de harpons s'abstienne de tout rapport sexuel avec sa femme, et que celle-ci évite de se rendre auprès de son mari travaillant dans la brousse. Il faut encore que la sœur du harponneur prenne soin de ne pas nuire à son frère, auquel elle est liée par le lien magique existant en vertu de la descendance commune. Le jour critique où l'arbre doit être scié, son frère lui demandera d'aller passer la journée avec sa femme, afin de s'assurer qu'elle n'aura pas de rapports sexuels avec son mari, car cela ruinerait son travail. (G. Landtman, *loc. cit.*, p. 122.)

Comme le harponneur de la Nouvelle-Guinée, le pêcheur aléoutien de phoques et de lions de mer pense que le contact avec une femme, en général, et avec une femme impure, en particulier, compromettrait son succès à la pêche. Même entouré d'animaux marins, il ne pourrait en tuer un seul : les animaux entoureraient sa *badaïka*, ils se moqueraient de lui et l'éclabousse-

raient avec l'eau de mer, l'empêchant de jeter sa lance. La même chose lui arriverait si sa femme lui était infidèle pendant son absence et si sa sœur, fiancée, ne gardait pas sa chasteté. (J. E. Ransom, *Aleut Natural Food Economy*, d'après Veniaminov, AA, vol. 48, p. 620.)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

## Appendice B

---

### *Interdictions alimentaires et crainte du sang*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a aucun doute que, auprès des peuplades les plus diverses, l'interdiction de la commensalité entre les sexes – qu'elle s'exprime par la séparation alimentaire dans le temps ou dans l'espace, ou dans la différenciation des aliments – trouve son origine dans la crainte, éprouvée par les hommes, d'être contaminés par le sang féminin.

On pourrait remplir des volumes en énumérant les prohibitions et les restrictions alimentaires imposées aux femmes dans leurs périodes critiques, mais nous nous limiterons à citer quelques exemples de la peur, explicitement exprimée, qu'inspire la communion alimentaire avec les femmes qui saignent.

C. K. Meek, dans son livre *A Sudanese Kingdom*, écrit « ... C'est probablement par crainte d'un contact involontaire avec une femme menstruante que la plupart des mâles Jukun mangent dans un enclos spécial, l'entrée duquel est défendue aux femmes... Parmi les peuplades de langue Jukun de Donga, les hommes mangeront devant des femmes, mais non pas devant des femmes menstruantes. » (P. 330.) L'auteur ajoute que les tribus Jukun, Ankwe, Arago,

qui avaient en commun ce tabou, pouvaient se rendre visite et commercer librement ensemble, sans craindre le danger de manger des aliments préparés par des femmes ayant leurs règles, mais qu'ils s'interdisaient de fréquenter les peuplades qu'ils considéraient comme impures parce qu'elles n'observaient pas le tabou. Dans sa qualité de membre du service administratif britannique, il eut connaissance de cas dans lesquels des tribus qui jusque-là n'observaient pas le tabou, l'avaient adopté afin de pouvoir commercer avec les Jukun. « C'est là, dit l'auteur, un bon exemple de la manière de laquelle une tribu peut imposer sa culture à une autre tribu. » (P. 43.)

Les Nyakyusa étaient obsédés par l'idée de « saleté » émanant de la menstruation ou de l'accouchement. Les hommes donnent, comme raison du fait qu'ils ne mangent pas avec les femmes et ne s'assoient pas volontiers auprès d'elles pour bavarder, le sentiment que, en raison de leur physiologie et du tabou qui leur interdit de se laver pendant la menstruation, elles sont sales. (M. Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, p. 136.)

D'autres exemples concernent l'Amérique. Un auteur écrivant en 1915 notait que, à cette époque, de nombreux Menomini païens refusaient catégoriquement de manger dans les maisons chrétiennes de peur de perdre leurs pouvoirs pour avoir mangé d'une nourriture préparée par une femme ayant ses règles. (A. Skinner, *Associations and Ceremonies of the Menomini Indians*, AMNH, vol. 13, p. 52.)

Swanton cite une relation anonyme (conservée dans la Ayer Collection of Americana, Newberry Library, Chicago) qu'il attribue à un officier français de haut rang, qui se serait rendu chez les Chaquetas vers 1755, sinon avant. Cet intéressant document est reproduit avec ses archaïsmes et son orthographe particulière, et nous le citons tel quel ci-dessous.

« Lors qu'une femme se trouue incommodée, de la maladie ordinaire, aussitost elle sort de la maison, s'en escarte d'une certaine distence dans un endroit caché, elle y allume du feu avec un briquet, ils disent qu'il leurs faut un feu neuf, et que s'ils en prenoit de celui de la maison, cette maison seroit souillée, et la femme mourroit par la force de sa maladie qui augmenteroit. ils n'abittent plus avec leurs femmes pendant qu'elles sont en cet estat, elles se cachent de la uê des hommes : les maris se font a manger euxmesme, alors, ou uont chez leurs uoisins.

« Vn jour je me trouuay chez un sauuage qui estoit allé a la chasse pour moy dez la ueille. le matin a mon reueil ne trouuans pas sa femme a la maison, et uoyans du feu dans le desert, je fus l'y trouuer, j'ignorois alors cette cérémonie, et l'ayant prié de me faire de la bouillie de petit blé, ce ne fut qu'à force de prieres que j'obtins ma demande, comme je commençois à manger, son mary arriua, je luy demenday s'il en uuloit, et m'ayant repondu qu'ouy il se mit à en manger avec moy, mais le plat estant à moities il s'auisa de me demender quiesce qui me l'auoit accomodé : notté qu'il auoit reconnu la cause de l'absence de sa femme par quelques meubles qui menquoit à la maison; luy ayant repondu que c'estoit sa femme qui auoit esté ma cuisiniere, le mal de cœur luy prit sur le champs et il fut uomir à la porte, puis rentrans et regardans dans le plat, il remarqua quelque choses de rouge dans la bouillie, qui n'estoit autre que la peau du blé dont il y en a des grains qui sont rouges. il



me dit comment as-tu le cœur de manger de ce ragoust ? es que tu ne uois pas le sang qui est dedans ? et alors il retourna vomir jusqua ce qu'il eut rendu tout ce qu'il auoit mengé; et son imagination fut si fort frapée qu'il en fut quelques jours malade. c'est une chose qu'ils ont grand soin d'observer que de s'absenter dans ce temps la, et de se bien baigner auans de rentrer dans la maison. » (J. R. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, BAE, vol. 103, pp. 115-116.)

Après des Navaho, les enfants qui, au lieu de rester à la maison et de travailler, vont rendre visite aux familles des environs et y prennent leurs repas, sont rappelés à la discipline par l'avertissement que les gens chez lesquels ils mangent pourraient mettre du sang menstruel dans leur nourriture. L'auteur ajoute qu'il n'est pas étonnant que cette crainte persiste dans l'âge adulte, puisqu'elle est instillée de si bonne heure. (F. L. Bailey, *Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community*, PM, vol. 40, p. 11.)

Le lien alimentaire avec une femme menstruante est néfaste : aux îles Marshall on croit que, si une femme dans cet état mangeait les restes de la nourriture d'un bébé, celui-ci en souffrirait. (C. Wedgwood, *Notes on the Marshall Islands*, Oceania, vol. 13, p. 13.) Les Winnebago sont persuadés que si on servait à un malade un mets placé dans une assiette déjà employée par une femme ayant ses règles, l'état du malade s'aggraverait. (P. Radin, *The Winnebago, Tribe*, p. 137.) Ceux qui mangeraient un repas préparé par une femme menstruante tomberaient très malades, surtout les hommes, pensent les Khoisan de l'Afrique du Sud. (I. Schapera, *The Khoisan Peoples of S. Africa*, p. 277 et aussi p. 383.)



La femme a donc le pouvoir de nuire délibérément, et de manière terrible, à autrui, et surtout aux hommes, puisque, comme le croient entre autres les Kiwai, « un peu de sang menstruel, mélangé à la nourriture, agit comme un poison mortel ». (G. Landtman, *The Papuans of British New Guinea*, pp. 237-238.) « Du sang menstruel, introduit en cachette dans la nourriture d'un homme par une épouse ou une maîtresse rancunières, provoquerait la mort ou une maladie tenace. Cet acte de sorcellerie, s'il venait à être découvert, causerait des troubles sérieux. La coupable serait attaquée, peut-être tuée, par les parents de la victime, on demanderait des compensations, et les clans seraient entraînés dans un combat. » (M. J. Meggitt, *The Valleys of the Upper Wageo and Lai Rivers, Western Highlands, N. Guinea*, Oceania, vol. 27, p. 107.)

« Le sexe féminin est considéré par les hommes comme dangereux... Le sang menstruel est considéré comme hautement infectieux pour les hommes mais non pour les femmes... Une femme peut employer cette propriété infectieuse comme un moyen de vengeance. Elle peut enjamber un tas de

nourriture ou le toucher avec son jupon, et ainsi la contaminer et provoquer la maladie de l'homme qui la mangera. » (J. Nilles, *The Kuman of Chimbu, Central Highlands, New Guinea*, Oceania, vol. 21, p. 48.)

Un livre récent, écrit par un tzigane sur les tziganes, *Savina*, de Mateo Maximov, a pour sujet l'histoire d'un homme que l'on considérait comme étant devenu *marimé*, intouchable, pour avoir mangé de la viande souillée par une femme. On sait en effet que les tziganes ont une grande peur de la pollution alimentaire d'origine féminine. Les femmes doivent prendre toutes sortes de précautions pour éviter de contaminer ce qu'elles préparent. Quand elles cuisinent, elles doivent avoir soin que les vêtements qu'elles portent sous leurs tabliers ne touchent pas les plats ; si cela arrivait, la nourriture serait impure et polluée et devrait être jetée. (A. H. Bonos, *Roumany-Rye of Philadelphia*, AA, vol. 44, pp. 262-263.)

Pour ces raisons, les femmes sont toujours suspectes, et l'accusation de sorcellerie est facilement portée contre elles. Chez les Jukun, par exemple, « les chasseurs sont toujours prêts à imputer leur manque de succès aux actions des sorcières, et un chasseur peut même soupçonner sa femme d'avoir eu « un double cœur » en préparant sa nourriture pour la période de son absence dans la brousse. Une malchance persistante donnerait lieu à la déclaration, de la part des amis du chasseur, que sa femme est de connivence avec les sorcières. Ceci pourrait être confirmé par l'appareil divinateur. Avant de retourner dans la brousse, le mari avertira sa femme, en lui consignait le blé qu'elle devra convertir en aliments pour l'expédition, d'avoir à le préparer avec « un seul cœur »... Notons, incidemment, que les aliments destinés aux chasseurs sont tabous pour les femmes. Une femme ne peut donc pas manger les restes des aliments rapportés par un chasseur de retour de la brousse ». (C. K. Meek, *loc. cit.*, p. 297.)

En parallélisme avec cet ensemble de craintes et de précautions, nous trouvons les tabous alimentaires auxquels doivent se soumettre les meurtriers. Le danger que l'on craint est toujours le même, le danger de sang. « À Logea, une île au large de l'extrémité sud-orientale de la Nouvelle-Guinée, les hommes qui ont tué, ou aidé à tuer, des ennemis, s'enferment pour environ une semaine dans leurs maisons. Ils doivent éviter tout rapport avec leurs femmes et leurs amis, et ne doivent pas toucher les aliments de leurs mains. Ils ne doivent manger que des végétaux... Ces restrictions ont l'objet de sauvegarder les autres hommes contre l'odeur du sang de l'homme tué ; car l'on croit que, s'ils en flairaient le sang, ils tomberaient malades et mourraient. » (J. G. Frazer, *Taboo...*, p. 167.)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

## Appendice C

---

### *L'interdiction de la commensalité entre les sexes*

[Retour à la table des matières](#)

Nous réunissons dans cet appendice quelques documents sur l'interdiction de la commensalité qui n'ont pu trouver place dans notre ouvrage. Ils concernent aussi bien la séparation alimentaire entre les sexes que la différenciation des aliments destinés à l'un et à l'autre sexe. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une revue systématique du sujet, mais de notes de lecture susceptibles d'intéresser nos lecteurs.

*Afrique.* – Chez les Dogon, au cours du repas du soir, qui est le plus important, « le mari est servi dans un plat à part, les femmes et les fillettes mangent séparément, les garçons qui ont subi la circoncision s'éloignent des femmes pour se joindre à leur père et à leurs frères aînés ». (D. Paulme, *Organisation sociale des Dogon*, p. 333.)

Les Nyakyusa considèrent « comme tout à fait impossible qu'une femme puisse manger avec un homme. Dans ces familles dans lesquelles les hommes ne mangent pas avec leurs voisins, un ou deux d'entre eux mangent avec leurs

jeunes fils, mais nous n'avons pas entendu dire que l'un d'entre eux eût mangé avec ses femmes. L'exemple des Européens ne les a pas influencés jusqu'à ce point ». (Monica Wilson, *Good Company*, p. 69.) Le même auteur raconte qu'à un rituel de deuil, les femmes qui étaient présentes s'étaient approchées d'elle pour lui parler. Quand la nourriture parut, les hommes leur dirent de s'en aller. Elle leur demanda pourquoi ils les renvoyaient ainsi et les hommes répondirent : « Nous nous lavons tout le temps, mais les femmes ne se lavent que peu. Elles s'occupent des enfants, et les ceintures de leurs vêtements d'écorce sont sales. Elles se lavent pour cuisiner, mais ne se lavent que peu pour manger. » (*Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, p. 234.)

Les Nyakyusa du Tanganyika du sud-ouest observent, aux repas, une division d'après l'âge et le sexe... « Le mari mange seul ou avec des voisins de son âge qui partageront son plat, les grands garçons et leurs amis mangent séparés des jeunes enfants, et chaque mère d'habitude mange à part, avec ses filles. » (R. E. Colson and M. Gluckman, *Seven Tribes of British Central Africa*, p. 261.) Des tribus du plateau Tonga de la Rhodésie du Nord, les mêmes auteurs écrivent : « Quand la nourriture est prête, les hommes et les garçons se groupent autour du même service de récipients, alors que les femmes et les jeunes filles forment un cercle séparé. » (P. 123.)

Des Baamba du Ruwenzori, il nous est dit : « Plusieurs hommes prennent part au dîner dans une petite hutte, appelée *kitubi*, qui sert de salle à manger, et dans laquelle il n'est pas permis aux femmes d'entrer. En plus des interdictions totémiques usuelles, concernant les femmes, il y a un tabou général prohibant aux femmes la chair des carnivores, et elles ne peuvent pas manger de poulets, prohibition commune dans l'Afrique sauvage. » (E. H. Wayland, *Notes on the Baamba*, JAI, vol. 59, p. 520.) Audrey Richards, de son côté, écrit : « À l'heure des repas, la première division de la communauté se fait d'après les sexes. Hommes et femmes mangent séparément. Même un mari et sa femme ne partagent jamais un repas, sinon la nuit, dans l'intimité de leur hutte. Il est considéré honteux pour les deux sexes de manger ensemble, et les femmes Bemba qui, de retour des mines, imitent à l'occasion l'habitude européenne des repas communs, le font par bravade, et l'on parle d'elles en baissant la voix. Dire d'une femme : « elle mange avec les hommes » équivaut, partout en dehors de la zone urbaine, à la définir comme une prostituée, et les efforts de certains éducateurs pour faire accepter les repas en famille comme part de « la vie familiale chrétienne » ont été vivement critiqués par les indigènes plus âgés. » (Land, *Labour and Diet in Northern Rhodesia*, p. 122.)

Auprès des Bengala « les hommes ne mangeaient jamais avec les femmes, car il était considéré comme au-dessous de leur dignité de le faire, et on trouvait fort peu convenable de voir les femmes manger en présence des hommes. Elles emportaient toujours leur part de nourriture derrière le coin de la maison, loin de la vue de leurs hommes ». (Rev. J. H. Weeks, *Anthropological Notes on the Bengala of the Upper Congo River*, JAI, vol. 40, p. 367.)

Auprès des Mashona, « les dames ne sont pas présentes aux repas ». (Ch. Bullock, *The Mashona and the Matabele*, p. 113.) Il en est de même, auprès des Basuto, quand il y a des invités : les hommes mangent entre eux et les

femmes et les enfants plus tard. Anciennement les hommes mangeaient à la *khotla* (maison commune masculine) où les femmes apportaient leur nourriture. (H. Ashton, *The Basuto*, p. 88.)

Chez les Bavenda, « seulement les femmes très vieilles et hautement respectées sont admises à boire (de la bière) avec les hommes, de leur pot. La bière réservée aux femmes, ou *musendelo*, est brassée à part, servie dans des calebasses spéciales, et n'est jamais bue par les hommes. Lorsqu'ils se réunissent pour boire, au moment des semailles et des récoltes, il est considéré comme une grosse infraction aux bonnes manières de se mêler à une réunion du sexe opposé ». (H. Stayt, *The Bavenda*, p. 49.)

De nos jours, hommes et femmes mangent normalement ensemble chez les Naman (Hottentots), mais il subsiste auprès d'eux l'usage de certains repas communaux, où les sexes sont strictement séparés, ou bien qui sont réservés aux membres d'un seul sexe. D'après Kolb, toutefois, chez les Hottentots du Cap, hommes et femmes ont toujours fait table à part, tous les membres d'un sexe mangeant ensemble. Cette séparation des sexes aux repas est attribuée, par l'auteur, à la crainte qu'une des femmes ait ses menstrues et puisse ainsi contaminer les hommes qui l'approchent. Il y a également des preuves que, parmi les Naman, du moins autrefois, les hommes mangeaient ensemble et séparés de leurs épouses. (I. Schapera, *The Khoisan Peoples of S. Africa*, p. 239.)

Schapera parle également, à propos des Heikum de l'Afrique du Sud, de la part réservée aux femmes quand on tue du gibier. Une part de la viande de l'animal tué, toujours la même et portant un nom spécial, le *noé-di*, est réservée aux femmes, et c'est là la seule viande dont elles puissent manger. Cette portion est cuite sur un feu à part et n'est pas apportée dans l'endroit du camp où mangent les hommes. (*Loc. cit.*, pp. 100-102.) Le même auteur fait allusion aux interdits restreignant la consommation du lait de vache, qui dans certains cas semble être réservé aux hommes. (P. 240.)

À Madagascar, les Betsimisiraka versent la nourriture dans un récipient unique où tous puisent. Les hommes n'ont qu'une cuillère, mais les femmes doivent en avoir deux : l'une pour prendre la nourriture dans le récipient, et l'autre pour porter la nourriture de leur assiette en feuilles à la bouche. Chez les Bora, « quand un mari mange son repas, sa femme n'a pas le droit de s'approcher de lui, ni même de le regarder tant qu'il mange ». Auprès des Sakalaves du Sud et des Mahafaly, la femme ne doit pas boire dans le pot de son mari, comme elle ne peut s'asseoir sur la même natte.

Parfois, chaque sexe a son menu : ainsi l'homme Mahafaly ne doit pas manger chaud, mais la femme le peut. (A. Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 157.)

*Australie et Asie.* – « Les Noirs – écrit Mrs. L. Parker, au sujet de la tribu australienne des Euahlayi – ne veulent pas que la cuisine soit faite par des femmes. Du moins les vieillards, qui suivent la loi de fer de l'ancienne coutume, ne mangeront pas du pain fait par les gins (femmes indigènes) : ils

ne mangeront pas non plus d'iguane, de poisson, de porc-épic, etc., s'ils ont été vidés par des femmes. Toutefois, s'ils les avaient préparés eux-mêmes, – ils auraient permis aux gins de les cuire, à condition qu'elles n'eussent pas de jeunes enfants et qu'elles ne fussent pas enceintes. Car dans cet état elles sont impures. » (Cité par L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, p. 371.)

En Nouvelle-Guinée, « normalement, la femme cuisine pour la famille et on ne fait pas d'embarras au sujet de la commensalité ». Mais, après cette déclaration, l'auteur de *Drama of Orokolo* continue ainsi : « Les frères et sœurs, tant qu'ils sont enfants, mangent ensemble dans une même assiette, mais en grandissant ils se sépareront aux repas comme ils seront séparés pour d'autres choses moins importantes. Les garçons et les filles, même s'ils sont d'une même famille, n'accepteraient point, quelles que soient les circonstances, de manger les uns en compagnie des autres ; alors que, pour des amoureux, la méthode d'approche si populaire parmi nous serait considérée comme simplement odieuse. Mari et femme, toutefois, ayant surmonté leur timidité, peuvent partager un même plat ; bien qu'un homme qui aura mangé trop souvent à la maison sera critiqué, non pas pour être trop attaché aux femmes, ce qui ne concerne personne, mais pour avoir manqué d'apporter sa nourriture avec lui dans *l'eravo* (maison des hommes).

Les fils vivent avec leurs parents jusqu'à ce qu'ils soient assez grands, à douze ans environ, pour se transférer dans le *baupa eravo*. Dorénavant, ils y dormiront et y mangeront, en y apportant, tout comme les hommes dans leur propre *eravo*, des pots contenant la nourriture préparée par leur mère, sur son foyer... (E. F. Williams, *Drama of Orokolo*, p. 51.)

« Les assiettes sont séparées : une pour les hommes et les garçons, l'autre pour les femmes et les filles. » (I. Hogbin, *Transformation Scene*, p. 49.) Le porc, tué en cérémonie, est apporté, cuit et mangé dans la maison des hommes ; femmes et enfants n'y ont pas droit. (W. Kienzle and S. Campbell, *Natives of the Fly and Sepic Headwaters*, Oceania, vol. VIII, 1938, p. 471.)

À Fidji, « ordinairement les hommes de la maison mangent d'abord ; ils sont servis par les femmes, qui ne mangent pas jusqu'à ce que les hommes aient terminé ». (D. M. Spencer, *Etiquette and Social Sanction in the Fiji Islands*, AA, vol. 40, p. 265.)

*Amérique.* – Les Indiens ne mangent pas, ou du moins ne mangeaient pas, avec les femmes. Quelques exemples : chez les Iroquois, les sexes mangent séparément. Les hommes mangent les premiers, les femmes et les enfants ensuite. Il n'est point permis aux femmes de manger en présence de leurs maris. (L. H. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines*.)

« En règle générale, soit parmi les Tobas que parmi d'autres Indiens du Chaco, hommes et femmes ne mangent pas ensemble mais séparément, les hommes d'abord et les femmes ensuite. Cette coutume est si strictement observée qu'il faut présumer qu'elle recèle quelque superstition particulière... Comme une stricte distinction est faite entre les qualités d'un esprit féminin et d'un esprit masculin, il n'est pas difficile de comprendre que les hommes évi-

tent la compagnie des femmes quand ils mangent. » (R. Karsten, *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, p. 175.)

Des tribus des forêts tropicales de l'Amazonie, il nous est dit : « Communément hommes et femmes mangent séparément. » (J. H. Steward, *Handbook of S. Amer. Tribes*, BAE, vol. 143, p. 56.)



Ces exemples ne sont pas limités aux sociétés arriérées. On en trouve des survivances même dans des pays de civilisation avancée.

Dans un article intitulé *Les Femmes qui ne s'asseyent pas à table*, la revue *Noi Donne* relève que souvent, dans les milieux paysans de l'Italie, même en Italie centrale, les femmes ont l'habitude de ne pas s'asseoir à la table familiale. Certaines maisons, dans une bourgade de la ville de Bologne dénommée Bertalia, par exemple, ont encore deux tables séparées, une pour les hommes, une pour les femmes. « Il en a toujours été ainsi, les deux tables ont toujours existé », disent les gens. À Ostia Antica, près de Rome, les mères de famille mangent près de la cheminée, l'écuelle de soupe sur les genoux, pendant que les leurs sont à table. « J'ai vu faire ainsi ma mère et ma grand-mère », disent-elles.

La revue invite les femmes « à mettre leur assiette près des assiettes des autres, à faire ce pas vers la table, qui effacera une division créée par une coutume arriérée qui doit disparaître ». (Giuliana dal Pozzo, *Le Donne che non siedono a tavola*, Noi Donne, Rome, 23 janvier 1955.)

En effet, le tabou de la commensalité entre les sexes est si enraciné qu'il sert en quelque sorte de base à toute la manière archaïque de penser et de se conduire. Il est le dernier tabou à disparaître, et quand il disparaît, il emporte avec lui les derniers vestiges de mentalité tribale.

Lorsque Margaret Mead, revenue en Nouvelle-Guinée après une longue période d'absence, eut l'occasion de constater les progrès accomplis depuis sa dernière visite, un de ses amis guinéens, Manuwai, qui l'avait invitée à une réunion de famille, lui dit : « Vous savez ce que cela signifie ; vous savez qu'auparavant, je n'aurais jamais appelé ma femme Élisabeth par son prénom et que jamais elle n'aurait pris ses repas à mon côté. Maintenant, tout cela a changé ! » (*New Lives for Old*.)

Le passage suivant est la description, faite par un missionnaire du siècle passé, de l'abolition du tabou sur la commensalité, décrétée aux îles Sandwich par le roi Riho-Riho. Il ressort de cette description que, dans l'esprit des indigènes (comme d'ailleurs, à juste titre, dans celui des missionnaires) les



deux ordres de faits, respect du tabou alimentaire et respect des croyances et des rites primitifs, sont indissolublement liés.

Le missionnaire C. S. Stewart écrit : « Le système du tabou, ensemble avec l'adoration des dieux nationaux, fut subitement aboli par le roi Riho-Riho en novembre 1819. Il avait secrètement consulté son grand prêtre et ses chefs principaux à ce sujet, et s'était acquis leur consentement et leur coopération. L'annonce publique fut faite au cours d'un grand banquet ; le roi prit un plat de nourriture défendue aux femmes, le porta à la table des femmes et, s'asseyant entre deux de ses reines, commença à manger, avec elles, du plat qu'il avait apporté. À cette vue, la multitude étonnée éclata en exclamations : *Ai Noa ! Ai Noa !* (*Ai* veut dire nourriture, *Noa* commune, en opposition à *ai tabu*, nourriture sacrée.) Le grand prêtre en personne courut mettre le feu à un temple avoisinant, et des messagers furent expédiés, au moment même, dans toutes les directions, afin de perpétrer de pareils incendies. En très peu de jours, tous les temples païens de la région s'écroulaient en cendres, et ces idoles qui n'avaient pas eu le même sort, étaient jetées sur la plage comme des choses inutiles, ou conservées uniquement en tant que curiosités.

« Les gens semblèrent accepter ce qui se passait, puisque le bon plaisir du roi était de mettre fin au tabou et d'abolir l'idolâtrie. Un chef, jeune et ambitieux, essaya toutefois de susciter une révolte, mais n'eut pas de succès – son groupe fut vaincu, lui et sa femme furent tués dans la bataille, au cours de l'hiver 1820.

« Les causes qui conduisirent Riho-Riho à prendre une décision aussi courageuse et aussi importante ne sont pas connues ; mais probablement il y eut une conviction de la fausseté de l'idolâtrie, due à ses rapports avec des étrangers et à l'indifférence, sinon au mépris, qu'ils témoignaient pour les dieux et les sacrifices de sa nation ; le fait qu'il avait appris la destruction des idoles aux îles de la Société, où vit un peuple semblable au sien ; et un fort attachement à ses reines, dont les privilèges et les plaisirs étaient restreints par l'observance du tabou. Ainsi, quand un groupe de missionnaires américains arriva aux îles Sandwich en 1820-1821, après un voyage de dix-sept mois, les premières nouvelles qui arrivèrent à leur bateau furent les exclamations qui devaient les étonner et les combler de joie : « Les dieux « de Hawaï ne sont plus ! Ta-meha-meha est mort ! Riho-Riho est roi ! Le tabou est « aboli, et les temples et les idoles sont détruits ! » (C. S. Stewart, *Journal of a Residence in the Sandwich Islands, during the Years 1823, 1824 and 1825*, Londres, 1828.)

L'origine de l'exogamie et du totémisme (1961)

# INDEX DES OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

ADAIR, J., *The History of American Indians*, Londres, 1775.

AMMAR, H. : *Growing up in an Egyptian Village*, Londres, 1954.

ASHTON, H. : *The Basuto*, Londres, 1952.

BAILEY, F. L. : *Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community*,  
Papers of the Peabody Museum, vol. 40, Cambridge, Mass., 1950.

BARTON, R. F. : *The Religion of the Ifugaos*, *Memoirs of the American  
Anthropological Association*, vol. 65, Menasha, 1946.

— *The Kalinga*, Chicago, 1949

BATESON, G. : *Social Structure of the Ialmul People of the Sepik River*,  
*Oceania*, vol. II, Sydney, 1931-1932.

BEAGLEHOLE, E. : *Hopi Hunting and Hunting Ritual*, New Haven, 1936.

BELL, F. L. S. : *Report on Field Work in Tanga*, *Oceania*, vol. IV, 1934.

— *Warfare among the Tanga*, *Oceania*, vol. V, 1935.

— *Courtship and marriage among the Tanga*, *Oceania*, vol. VIII, 1938.

— *The Avoidance Situation in Tanga*, *Oceania*, vol. VI, 1936.

- BERNDT, R. M. : *Kunapipi*, New York, 1951.  
 — *Dianggawul*, Londres, 1952.
- BERNDT, R. M. and C. H. : *Secular Figures of North-Eastern Arnhem Land*, The American Anthropologist, vol. 51, new series, New York and Lancaster, 1949.  
 — *Field Work in the Ooldea Region, Western S. Australia*, Oceania, vol. 13, 1942-1943.  
 — *A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western S. Australia*, Oceania, vol. 14, 1943-1944.  
 — *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, New York, 1951.
- BERNOT, L. : *Quelques aspects de la vie sociale des Mogh du Pakistan oriental*, Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie, 1953.
- BIRKET-SMITH, K. : *The Drinking-Tube and Tobacco Pipe in North America*, Ethnologische Studien, Leipzig, 1929.
- BLACKWOOD, B. : *Both Sides of Buka Passage*, Oxford, 1935.
- BOAS, F. : *The Origin of Totemism*, The American Anthropologist, vol. 18, 1916.  
 — *Ethnology of the Kwakiutl*, 35th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1921.  
 — *Race, Language and Culture*, New York, 1940.
- BONOS, A. H. : *Roumany Rye of Philadelphia*, The American Anthropologist, vol. 44, 1942.
- BREUIL, H. : *Les Peintures rupestres schématiques de la péninsule ibérique*, Lagny, 1933.  
 — *La Préhistoire*, Lagny, 1930.
- BREUIL (H.) et LANTIER (R.) : *Les Hommes de la pierre ancienne*, Paris, 1951.
- BRÉVIÉ, J. : *Islamisme contre naturisme*, Paris, 1922.
- BRIFFAULT, R. : *The Mothers*, 3 vol., Londres, 1927.
- BULLOCK, Ch. : *The Mashona and Matabele*, Cape Town, 1950.
- BURCKHARDT, J. L. : *Notes on the Beduin and Wahabys*, Londres, 1830.
- BURRIDGE, K. O. L. : *The Gagai in Tangu*, Oceania, vol. 28, 1957.  
 — *Marriage in Tangu*, Oceania, vol. 29, 1958-1959.

- CAILLOIS, R. : *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938.
- *Le Sacré de respect*, Revue de l'Histoire des Religions, t. 120, Paris, 1939.
- CAMERON, A. L. : *On Two Queensland Tribes*, Science of Man, 1904.
- CAPELL, A. : *Mythology in Northern Kimberley, N. W. Australia* Oceania, vol. IX, 1938-1939.
- CAPELL (A.) and LESTER (R. H.) : *Kinship in Fiji*, Oceania, vol. 16, 1945-1946.
- CAZENEUVE, J. : *Les Rites et la condition humaine*, Paris, 1958.
- CHASELING, W. S. : *Yulengor*, Londres, 1957.
- CHEGARAY, J. : *Bonheur à Bali*, Paris, 1953.
- CLARK, G. : *From Savagery to Civilization*.
- CLEMENTS, E. : *Ethnological Notes on the Western Australian Aborigines*, Internationales Archiv für Ethnographie, vol. XVI, Leiden, 1890.
- COLSON (E.) and GLUCKMAN (M.) : *Seven Tribes of British Central Africa*, Londres, 1951.
- COMHAIRE-SYLVAIN, S. : *Food and Leisure among the African Youth of Léopoldville*, Communication from the School of African Studies, University of Cape Town, 1950.
- COOK, J. : *Troisième voyage de Cook*, 4 vol., Paris, 1785.
- CRAWLEY, E. : *Exogamy and the Mating of Cousins*, Anthropological Essays presented to E. B. Tylor, Oxford, 1907.
- *The Mystic Rose*, 2 vol., Londres, 1927.
- *Dress, Drinks and Drums*, Londres, 1931.
- CURR, E. M. : *The Australian Race*, 4 vol., Melbourne, Londres, 1886-1887.
- DALE, G. : *An Account of the Principal Customs and Habits of the Natives Inhabiting the Bondei Country*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 25, Londres, 1896.
- DAVIE, M. R. : *La Guerre dans les sociétés primitives* (trad. M. Gerin), Paris, 1931.
- Davy, G. : *La Foi jurée*, Paris, 1922.
- DEACON, A. B. : *Malekula*, Londres, 1934.
- DENNETT, R. E. : *At the Back of the Black Man's Mind*, Londres, 1906.
- DENSMORE, F. : *Chippewa Customs*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 86, Washington, 1929.
- DESCAMPS, P. : *État social des peuples sauvages*, Paris, 1930.

- DIETERLEN, G. : *Mécanisme de l'impureté chez les Dogon*, Journal de la Société des Africanistes, t. 17, Paris, 1947.
- *Essai sur la religion Bambara*, Paris, 1951.
- *La Classification des végétaux chez les Dogon*, Journal de la Société des Africanistes, t. 22, Paris, 1952.
- DORSEY, J. O. : *Siouan Sociology*, 15th. Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1897.
- DUMONT D'URVILLE, J. S. C. : *Voyage autour du monde à la recherche de La Pérouse*, Paris, 1823-1833,
- DURKHEIM, Émile : *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, L'Année sociologique, vol. 1, Paris, 1897.
- DURKHEIM (Émile) et MAUSS (Marcel) : *De quelques formes primitives de classification*, L'Année sociologique, vol. VI, Paris, 1901-1902.
- EGGAN, F. : *The Cheyenne Arapaho Kinship System*, Social Anthropology of North African Tribes, Chicago, 1937, 1955.
- ELKIN, A. P. : *Notes on the Social Organization of the Worimi, a Kattang-speaking People*, Oceania, vol. II, 1931-1932.
- ELKIN, A. P. : *The Social Organization of South Australian Tribes*, Oceania, vol. II, 1931-1932.
- *The Secret Life of the Australian Aborigines*, Oceania, vol. III, 1932-1933.
- *Totemism in North-Western Australia*, Oceania, vol. III, 1932-1933 ; vol. IV, 1933-1934.
- *The Australian Aborigines*, 1954.
- *Studies in Australian Totemism*, Oceania, vol. IV, 1933-1934.
- ELKIN (A. P.), R. M. and C. H. BERNDT : *Social Organization of Arnhem Land*, Oceania, vol. 21, 1950-1951.
- ELLIS. W. : *Polynesian Researches*, 4 vol., Londres, 1831.
- ELWIN, V. : *Bondo Highlander*, Oxford, 1950.
- EURIPIDE : *Iphigénie en Tauride* (trad. L. Parmentier et H. Grégoire), Paris, 1942.
- EVANS, I. H. N. : *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*, Cambridge, 1953.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. : *Some Collective Expressions of Obscenity in Africa*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 59, Londres, 1929.
- *The Nuer*, Oxford, 1940.
- *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, 1951.

- FIRTH, R. : *Totemism in Polynesia*, Oceania, vol. I, 1930-1931.
- FISON, L. : *The Classificatory System of Relationship*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 24, Londres, 1895.
- FISON (L.) and HOWITT (A. W.) : *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne et Sydney, 1880.
- FLETCHER (A. C.) and LA FLESCHE (F.) : *The Omaha Tribe*, 27th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1911.
- FORTUNE, R. F. : *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932.
- *Incest*, Encyclopaedia of Social Sciences.
- Fox, C. E. : *Social Organization in San Cristoval, Solomon Islands*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 49, 1919.
- *The Threshold of the Pacific*, Londres, 1924.
- FRAZER, Sir J. G. : *The Golden Bough*, 12 vol., Londres, 1911-1915.
- *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.
- *The Native Races of Australasia*. Londres, 1939.
- *The Native Races of Asia and Europe*, Londres, 1939.
- FRAZER, Sir J. G. : *The Native Races of Africa and Madagascar*, Londres, 1938.
- *Totemica*, Londres, 1937.
- FREUD, Sigmund : *Totem et Tabou* (trad. S. Jankélévitch), Paris, 1925.
- FRIC (V.) and RADIN (P.) : *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 36, 1906.
- FROMENT-GUIEYSSE, G. : *La Pérouse*, Paris, 1947.
- GAYTON, A. H., *Yokuts and Western Mono Social Organization*, The American Anthropologist, vol. 47, 1945.
- GENNEP, A VAN. : *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, 1904.
- *L'État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
- GÉRARD, C. : *L'Ancienne Alsace à table*, Colmar, 1861.
- GILLIARD, E. T. : *To the Land of the Head-Hunters*, National Geographical Magazine, Washington, 1955.
- GIRAUD-TEULON, A. : *Origines du mariage et de la famille*, Genève, 1884.

- GLADWIN, T. : *Comanche Kin Behaviour*, The American Anthropologist, vol. 50, 1948.
- GLUCKMAN, M. : *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955.
- GOLDENWEISER, A. : *Totemism, an Analytical Study*, The Journal of American Folklore, vol. 23, Richmond, Phil., 1910.
- GOODWIN, G. : *White Mountain Apache Religion*, The American Anthropologist, vol. 40, 1938.
- GORDON, P. : *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris, 1945.
- GOTTSCHALK, A. : *Histoire de l'alimentation et de la gastronomie*, Paris, 1948.
- GRANET, M. : *Catégories matrimoniales et Relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1939.
- *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953.
- GREY, Sir G. : *A Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia*, Londres, 1841.
- GRIAULE, M. : *Dieu d'eau*, Paris, 1948.
- GRIAULE (M.) and DIETERLEN (G.) : *The Dogon, African Worlds*, Londres, 1954.
- GRIERSON, P. J. H. : *The Silent Trade*, Édimbourg, 1903.
- GUISE, R. E. : *On the Tribes Inhabiting the Mouth of the Wanigela River, New Guinea*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 28, Londres, 1898.
- GURVITCH, Georges : *Traité de sociologie*, Paris, 1958.
- *La Sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris, 1947.
- HAINCHELIN, Ch. : *Les Origines de la religion*, Paris, 1950.
- HARDY (F. J.) et RICHEL (Ch.) : *L'Alimentation indigène dans les colonies françaises*, Paris, 1933.
- HASSRICK, R. B. : *Teton Dakota Kinship System*, The American Anthropologist, vol. 46, 1944.
- HILL, W. W. : *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven, 1938.
- HODGSON, A. G. O. : *Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 63, 1933.
- HODSON, T. C. : *The Native Tribes of Manipur*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 31, 1901.
- HOGBIN, I. : *The Social Organization of Ontong Java*, Oceania, vol. I, 1930-1931.
- *Culture Change in the Solomon Islands*, Oceania, vol. IV, 1933-1934.



- *Busama Marriage, Oceania*, vol. 17, 1946-1947.
- *Marriage in Wogeo, Oceania*, vol. 15, 1944-1945.
- Londres, 1951.

HOLLIS, A. C. : *The Masai*, Oxford, 1905.

- HOWITT, A. W. : *Notes on the Australian Class Systems*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 12, 1883.
- *Further Notes on the Australian Class Systems*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 18, 1889.
  - *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, 1904.
  - *Native Tribes of South-East Australia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 37, 1907.

HOWITT (A. W.) and FISON (L.) : *From Mother-Right to Father-Right*. Journal of the Anthropological Institute, vol. 12, 1883,

HOWITT, M. E. B. : *Folklore and Legends of some Victorian Tribes*.

JAULIN, R. : *Remarques sur la conception du Ndil chez les Sara*, Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie, 18 décembre 1953.

JONES, E. : *Essays on Applied Psycho-Analysis*, 2 vol., Londres, 1951.

JUNOD, H. A. : *Les Ba-Thonga*, Neuchâtel, 1898.

- *The Life of a South African Tribe*, 2 vol., Londres, 1927.
- *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Paris, 1936.

KABERRY, P. : *Subsections in the East and South Kimberley Tribes of North-West Australia*, Oceania, vol. VII, 1936-1937.

KABERRY, P. : *The Abelam Tribes*, Oceania, vol. II, 1940-1941.

KARSTEN, R. : *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 79, Washington, 1923.

- *The Civilization of the South American Indians*, Londres, 1926.
- *Indian Tribes of the Argentine and the Bolivian Chaco*, Helsingfors, 1932.

KELLY, T. : *Tribes on Cherburg Settlement, Queensland*, Oceania, vol. V, 1934-1935.

- KENYATTA, J. : *Facing Mount Kenya*, Londres, 1956.
- KIENZLE (W.) and CAMPBELL (S.) : *Natives of the Fly and Sepik River Headwaters*, Oceania, vol. VIII, 1938.
- KOVALEVSKY (M.) : *La Famille matriarcale au Caucase*, L'Anthropologie, vol. IV, Paris, 1893.
- KRIGE (E. J.) and KRIGE (J. D.) : *The Realm of a Rain Queen*, Londres, 1943.
- KRÖBER, A. L. : *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 78, Washington, 1925.
- *The Nature of Culture*.
- *Totem and Taboo in Retrospect*, American Journal of Sociology, Chicago, 1939.
- LAMBERT, R. P. : *Mœurs et Superstitions de la tribu Belop*, Lyon, 1879.
- LANDTMAN, G. : *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londres, 1927.
- LANTIER, R. : *Les Origines de l'art français*, Paris, 1947.
- LANTIS, M. : *Note on the Alaskan Whale-Cult and its Affinities*, The American Anthropologist, vol. 42, 1940.
- LAYE, C. : *L'Enfant noir*, Paris, 1953.
- LEENHARDT, M. : *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, 1930.
- *Les Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, 1953.
- LEHNER, S. : *The Baulm Cult of the Bukaua of Huon Gulf, N. Guinea*, Oceania, vol. V, 1934-1935.
- LEROI-GOURHAN, A. : *Répartition et Groupements des animaux dans l'art pariétal paléolithique*, Bulletin de la Société préhistorique française, vol. 55, Paris, 1958.
- *Le Symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique*, Bulletin de la Société préhistorique française, vol. 55, Paris, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : *On Dual Organization in South America*, America Indigena, vol. IV, Mexico, 1944.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : *Tribes of the Upper Xingu River*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 143, vol. III, Washington, 1948.
- *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental*, Proceedings of the 29th. International Congress of Americanists, Chicago, 1952. ,
- *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

— *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

LEVINE, R. A. : *Gusii Sex Offenses : a Study in Social Control*, The American Anthropologist, vol. 61, 1959.

LÉVY, G. : *Gate of Horn*, Londres, 1948.

LÉVY-BRUHL, Lucien : *La Mentalité primitive*, Paris, 1925.

— *L'Âme primitive*, Paris, 1927.

— *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, 1928.

— *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931.

LIENHARDT, G. : *The Shilluk of the Upper Nile*, African Worlds, Londres, 1954.

LINDNER, K. : *La Chasse préhistorique* (trad. G. Montandon), Paris, 1941.

LÖEB, E. M. : *Mentawai Social Organization*, The American Anthropologist, vol. 30, 1928.

— *Pomo Folkways*, Berkeley, Cal., 1926.

LOMMEL, A. : *Notes on Sex Behaviour and Initiation (Wunambal Tribe, N. W. Australia)*, Oceania, vol. 20, 1949-1950.

LONG, J. : *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, Londres, 1791.

LOT-FALCK, E. : *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953.

LOVE, J. R. B. : *Rock-Paintings of the Worrora and their Mythological Interpretation*, Journal of the Royal Society of Western Australia, vol. XVI.

LOWIE, R. : *Traité de sociologie primitive* (trad. E. Métraux), Paris, 1935.

— *The Family as a Social Unit*, Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, Vol. XVIII, 1932.

MACDONALD, J., Rev. : *Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 20, 1891.

MACINTOSH, N. W. G : *Archaeology of Tandanjal Cave, Southwest Arnhem Land*, Oceania, vol. 21, 1950-1951.

McLENNAN, D. : *The Patriarchal Theory*, Londres, 1885.

McLENNAN, J. F. : *Studies in Ancient History*, Londres, 1886.

MAKARIUS (Laura et Raoul) : *Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste*, L'Année sociologique, Paris, 1957.

- MALINOWSKI, Bronislaw : *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922.
- *La Vie sexuelle des sauvages* (trad. S. Jankelovitch), Paris, 1930.
- *Coral Islands and their Magic*, 2 vol., Londres, 1935.
- MANOUKIAN, M. : *Akan and Adangme Peoples of the Gold Coast*, Londres, 1950.
- MARETT, R. B. : *Is Taboo Negative Magic ? Anthropological Essays Presented to Tylor*, Oxford, 1907.
- MATHEWS, R. H. : *The Rock-Paintings and Carvings of the Australian Aborigines*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 25.
- *The Wombya Organization of the Australian Aborigines*, The American Anthropologist, vol. II, 1900.
- *Notes on some Native Tribes of Australia*, Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales, vol. 40, Sydney, 1907.
- MAUSS, Marcel : *Essai sur le don*, L'Année sociologique, t. I, Paris, 1923-1924.
- MEAD, Margaret : *Kinship in the Admiralty Islands*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 34, New York, 1933-1934.
- *The Mountain Arapesh*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 37, New York, 1940.
- *New Lives for Old*, Londres, 1938-1953.
- *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1955.
- MEEK, C. K. : *A Sudanese Kingdom*, Londres, 1931.
- MEGGITT, M. J. : *The Enga of the New Guinea Highlands*, Oceania, vol. 28, 1958.
- *The Valleys of the Upper Wogeo and Lai Rivers, Western Highlands, N. Guinea* Oceania, vol. 27, 1956.
- MÉTAIS, P. : *Mariage et Équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, 1956.
- MEYEROWITZ, E. L. E. : *The Akan of Ghana*, Londres, 1958.
- MONTEIL, Ch. : *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, 1924.
- MOONEY (J.) and OLBRECHTS (A. M.) : *The Swimmer Manuscript*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 99, Washington, 1932.

- MORGAN (L. A.) : *Ancient Society*, Londres, 1877.
- *Houses and House-Life of the American Aborigines*, Contributions to North American Ethnology, vol. IV, Washington, 1892.
- MOUNTFORD, C. P. : *Brown Men and Red Sand*, Londres, 1950.
- MOUNTFORD (C. P.) and HARVEY (A.) : *Women of the Adnjamatana Tribe*, Oceania, vol. 12, 1941-1942.
- MURDOCH, G. P. : *Social Structure*, New York, 1949.
- MURDOCH, J. : *Ethnological Results of the Point Barrow Expedition*, 9th. Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1892.
- MURRAY, G. W. : *Sons of Ishmael*, Londres, 1935.
- NADEL, S. F. : *The Nuba*, Londres, 1947.
- NILLES, J. : *The Kuman of Chimbu, Central Highlands, N. Guinea*, Oceania, vol. 21, 1950.
- NILLSON, M. P. : *La Religion populaire de la Grèce Antique* (trad. F. Durif), Paris, 1954.
- NIMUENDAJÚ, C. : *The Social Structure of the Ramko'kamekra (Canella)*, The American Anthropologist, vol. 40, 1938.
- NIMUENDAJÚ (C.) and LOWIE (R.) : *The Dual Organization of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil*, The American Anthropologist, vol. 39, 1937.
- *The Associations of the Serenté*, The American Anthropologist, vol. 41, 1939.
- OPLER, M. E. : *A Summary of Jicarilla Apache Culture*, The American Anthropologist, vol. 38, 1940.
- *Rule and Practice in the Behaviour between Jicarilla Apaches and Affinal Relatives*, The American Anthropologist, vol. 49, 1947.
- PALMER, E. : *Notes on some Australian Tribes*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 13, 1884.
- PARKER, K. L. : *The Euahlayi Tribe*, Londres, 1905.
- PAULME, D. : *Organisation sociale des Dogon*, Paris, 1940.
- *Les Gens du riz*, Paris, 1954.
- PAUWELS, P. M. : *Le Pacte de sang au Rwanda*, Annali Lateranensi, vol. XXII, Cité du Vatican, 1958.

- PEDRALS DE, D. P. : *La Vie sexuelle en Afrique noire*, Paris, 1950.
- PÉRISTIANY, J. G. : *La Vie et le droit coutumier des Kipsigis du Kenya*, Paris, 1939.
- PIDDINGTON, V. R. : *Karadjeri Initiation*, Oceania, vol. III, 1932-1933.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. : *Three Tribes of Western Australia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 43, 1913.
- *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1933.
- *Notes on the Social Organization of Australian Tribes*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 53, 1923.
- *Notes on Totemism in Eastern Australia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 59, 1929.
- *The Social Organization of the Australian Tribes*, Melbourne, 1931.
- *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, 1950.,
- *The Comparative Method in Social Anthropology*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 81, 1951. *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952.
- RADIN, P. : *The Winnebago Tribe*, Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report, Washington, 1923.
- RAGLAN, Lord : *Le Tabou de l'inceste* (trad. L. Rambert), Paris 1935.
- *Jocasta's Crime*.
- *Incest and Exogamy*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 61, 1931.
- RAHMANN, R. : *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, Anthropos, vol. 57, Freiburg, 1959.
- RANSON, J. E. : *Aleut Natural Food Economy*, The American Anthropologist, vol. 48, 1946.
- RAUM, O. F. : *Female Initiation among the Chaga*, The American Anthropologist, vol. 41, 1939.
- READ, K. E. : *Social Organization in the Markham Valley*, Oceania, vol. 17, 1946.
- REINACH, S. : *Cultes, Mythes et Religions*, 4 vol., Paris, 1905-1912.
- RICHARDS, A. : *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres, 1932.
- *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1939.
- RISLEY, H. H. : *The People of India*, Londres, 1915.

- RIVERS, W. H. : *Totemism in Polynesia and Melanesia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 39, Londres, 1914.  
 — *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Cambridge, 1914.
- ROBERJOT : *Notes ethnologiques sur les Nouvelles-Hébrides*, Bulletin de la Société de Géographie, Paris, 1883.
- RODD, F. : *Some Rock Drawings from the Air in the South Sahara*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 68, 1938.
- ROHEIM, G. : *Australian Totemism*, Londres, 1925.  
 — *Women and their Life in Central Australia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 63, 1933.
- ROSCOE, J. : *The Bakitara*, Cambridge, 1923.
- ROSE, F. G. G. : *An Interpretation of some Aboriginal Rock-Carvings and Paintings in N. W. Australia*, Man, vol. 50, Londres, 1950.
- ROTH, W. : *Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897.
- ROY, C. : *Clés pour la Chine*, Paris, 1953.
- ROY, S. C. : *The Oraons of Chota Nagpur*, Ranchi, 1915.
- RUSSEL (R. V.) and HIRA (L. B.) : *The Tribes and Castes in the Central Provinces of India*, 4 vol., Londres, 1916.
- RUTTER, E. : *The Holy Cities of Arabia*, 2 vol.
- RUTTER, O. : *The Pagans of North Borneo*, Londres, 1929.
- SAPA, H. : *Les Rites secrets des Indiens sioux*, Paris, 1953.
- SCARFOGLIO, C. : *Il Mezzogiorno e l'Unità d'Italia*, Florence, 1953.
- SCHAPERA, I. : *The Khoisan Peoples of South Africa*, Londres, 1930.
- SCHEVILL-LINK, M. : *The Pollen Path*, Stanford, Cal., 1956.
- SELIGMAN, C. G. : *The Veddas*, Cambridge, 1911.
- SHARP, L. : *Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront*, Oceania, vol. V, 1934.
- SHIROKOGOROFF, S. M. : *Social Organization of the Northern Tungus*, Shanghai, 1929.
- SJÆSTEDT, M. L. : *Dieux et Héros des Celtes*, Paris, 1940.
- SKEAT (W. W.) and BLAGDEN (C. O.) : *Pagan Races of the Malay Peninsula*, 2 vol., Londres, 1906.
- SKINNER, A. : *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 13, New York, 1913.



- SMITH (E. W.) and DALE (A. M.) : *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, 2 vol., Londres, 1921.
- SMITH, G. E. : *The Evolution of the Dragon*, Londres, 1919
- SMITH, J. : *The Boandnik Tribe of South Australian Aborigines*.
- SMITH, M. W. : *Village Notes from Bengal*, *The American Anthropologist*, vol. 48, 1946.
- SMITH, W. R. : *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927.
- *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Londres, 1903.
- SMYTH, R. B. : *The Aborigines of Victoria*, 2 vol., Londres, 1878.
- SOLLAS, W. J. : *Ancient Hunters and their Modern Representatives*, Londres, 1924.
- SOMERVILLE Lieut. B. T. : *Ethnological Notes on the New Hebrides*, *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 23, 1894.
- SPECK, F. G. : *The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization*, *The American Anthropologist*, vol. 17, 1915.
- SPENCER, Sir B. : *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, 1914.
- *Wanderings in Wild Australia*, 2 vol., Londres, 1928.
- SPENCER, Sir B. and GILLEN (F. J.) : *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899.
- *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.
- *The Arunta*, 2 vol., Londres, 1927.
- SPENCER, D. M. : *Etiquette and Social Sanction in the Fiji Islands*, *The American Anthropologist*, vol. 40, 1938.
- SPENCER, H. : *La Classification des sciences* (trad. F. Rathore), Paris, 1881.
- SPIER, L. : *Yuman Tribes of the Gila River*, Chicago, 1933.
- STANNER, W. E. H. : *Murinbata Kinship and Totemism*, *Oceania*, vol. VII, 1936-1937.
- *Ceremonial Economics of the Muluk Muluk and Madngella Tribes of the Daly River, N. Australia*, *Oceania*, vol. IV, 1933-1934.
- *The Daly River Tribes*, *Oceania*, vol. III et IV, 1933.
- STAYT, H. : *The Bavenda*, Londres, 1931.
- STEPHEN, E. : *Notes on Nauru*, *Oceania*, vol. VII, 1936-1937.
- STEWART, C. S. : *Journal of a Residence in the Sandwich Islands, 1823, 1824 and 1825*, Londres, 1828.

- STEWART, J. H. : *Handbook of S. American Tribes*, Bureau of American Ethnology, vol. 143.
- STOW, G. W. : *The Native Races of South Africa*, Londres, 1905.
- STRONG, W. D. : *An Analysis of Southwestern Society*, The American Anthropologist, vol. 29, 1927.
- SUMNER, W. G. : *The Yakuts*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 31, 1901.
- SUMNER (W. G.) and KELLER (A. G.) : *The Science of Society*, 4 vol., New Haven, 1927.
- SWANTON, J. R. : *The Social and Emotional Element in Totemism*, Anthropos, vol. IX, 1914.
- *Early History of the Creek Indians and their Neighbours*, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 73, Washington, 1922.
- *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Bureau of American Ethnology, Bulletin nu 103, Washington, 1931.
- TALAYESVA, D. : *Sun Chief*, New Haven, 1942.
- TASTEVIN, C. : *Notes d'ethnologie religieuse*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. XXIV, Rome, 1935.
- TAX, S. : *Animistic and Rational Thought*, Kroeber Anthropological Papers, no 2, Berkeley, 1950.
- TAYLOR, D. : *The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Islands Carib*, The American Anthropologist, vol. 52, 1950.
- THOMAS, N. W. : *The Natives of Australia*. Londres, 1906.
- *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
- THOMSON, L. : *Men, Animals and Plants in an Island Community*, The American Anthropologist, vol. 51, 1949.
- THOMSON, D. F. : *The Hero Cult, Initiation and Totemism in Cape York*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 63, 1933.
- *The Dugong Hunters of Cape York*, Journal of the Royal Anthropologist, vol. 54, 1934.
- THOMSON, G. : *Aeschylus and Athens*, Londres, 1940.
- *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegeans* Londres, 1949.

- THURNWALD, R. : *Banaro Society*, Memoirs of the American Anthropological Association, vol. 3, no 4, Lancaster, Pa., 1916.  
— *L'Économie primitive* (trad. T. Mourey), Paris, 1937.
- TITIEV, M. : *The Problem of Cross-Cousin Marriage among the Hopi*, The American Anthropologist, vol. 40, 1938.
- TODD, J. A. : *Research Work in S. W. New Britain*, Oceania, vol. V, 1934.  
— *Redress of Wrongs in S. W. New Britain*, Oceania, vol. VI, 1935.
- TREGEAR, E. : *The Maoris of New Zealand*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 19, 1890.
- TRILLES, R. P. H. : *Le Totémisme chez les Fan*, Munster, 1912.
- TRUMBULL, H. C. : *The Blood Covenant*, Philadelphie, 1893.
- TURNER, G. : *Samoa*, Londres, 1884.
- TYLOR, E. B. : *On a Method of Investigating the Development of Institutions*, Journal of the Anthropological Institute, vol. 18, 1889.
- VERGIAT, A. M. : *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris, 1936.
- VOLKOV, T. : *Rites et Usages nuptiaux en Ukraine*, L'Anthropologie, vol. II, 1891; vol. III, 1892, Paris.
- WAGNER, G. : *The Bantu of North Kavirondo*, Londres, 1949.
- WARNER, L. : *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship*, The American Anthropologist, vol. 33, 1931.
- WAVRIN, Marquis de : *Mœurs et Coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, Paris, 1937.
- WAYLAND, E. H. : *Notes on the Baamba*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 59, 1929.
- WEBSTER, H. : *Taboo*, Stanford, Cal., 1942.
- WEDGWOOD, C. : *Report on Research Work in Nauru Island*, Oceania, vol. VII, 1936.  
— *Notes on the Marshall Islands*, Oceania, vol. 13, 1947.
- WEEKS, J. H. : *Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River*, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 39, 1909; vol. 40, 1910.

- WESTERMARCK, E. : *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 vol., Londres, 1906-1908.
- *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol., Londres, 1926.
- *The History of Human Marriage*, 3 vol., Londres, 1921.
- WEYER, E. M. : *The Eskimos*, Londres, 1932.
- WHITE, L. A. : *The Science of Culture*, New York, 1949.
- WHITING, J. W. M. : *Becoming a Kwoma*, New Haven, 1941.
- WHITING (J. W. M.) and REED (S. W.) : *Kwoma Culture*, Oceania, vol. IX, 1938-1939.
- WHYTE, W. F. : *Sicilian Peasant Society*, *The American Anthropologist*, vol. 46, 1944.
- WILLIAMS, F. E. : *Drama of Orokolo*, Oxford, 1940.
- WILLIAMSON, R. W. : *The Ways of the South Sea Savage*, Londres, 1914.
- WILSON, M. : *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Londres, 1957.
- *Good Company*, Londres, 1951.
- ZOLOTAREV, A. M. : *The Bear Festival of the Olcha*, *The American Anthropologist*, vol. 39, 1937.