

ÉCHANGES ET COMMUNICATIONS

II

STUDIES IN GENERAL ANTHROPOLOGY

edited by

DAVID BIDNEY

Indiana University
Bloomington

DELL HYMES

University of Pennsylvania
Philadelphia

P. E. DE JOSSELIN DE JONG

Leiden University

EDMUND R. LEACH

Cambridge University

V/2

1970

MOUTON

THE HAGUE · PARIS

ÉCHANGES
ET
COMMUNICATIONS

MÉLANGES OFFERTS À
CLAUDE LÉVI-STRAUSS
À L'OCCASION DE
SON 60ÈME ANNIVERSAIRE

réunis par

JEAN POUILLON ET PIERRE MARANDA

TOME II

1970
MOUTON
THE HAGUE • PARIS

© Copyright 1970 in The Netherlands.
Mouton & Co. N.V., Publishers, The Hague.

No part of this book may be translated or reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publishers.

LIBRARY OF CONGRESS CATALOG CARD NUMBER: 78-91207

Printed in The Netherlands by Mouton & Co., Printers, The Hague.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION V

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE (SUITE)

<i>Louis Berthe</i>	
Parenté, pouvoir et mode de production	707
<i>Pierre Bourdieu</i>	
La Maison kabyle ou le monde renversé	739
<i>Daniel de Coppet</i>	
Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échange	759
<i>Ariane Deluz</i>	
Un Dualisme africain	782
<i>Luc de Heusch</i>	
Pour une Approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue	801
<i>Edmund Leach</i>	
A critique of Yalman's interpretation of Sinhalese girl's puberty ceremonial	819
<i>Pierre Maranda et Elli Köngäs Maranda</i>	
Le Crâne et l'utérus. Deux théorèmes nord-malaitains	829
<i>Julian Pitt-Rivers</i>	
Women and sanctuary in the Mediterranean	862
<i>Jean Pouillon</i>	
L'Hôte disparu et les tiers incommodes	876

SECTION VI

ENTRETIENS AVEC CLAUDE LÉVI-STRAUSS

<i>Roland Barthes</i>	
Masculin, féminin, neutre	893
<i>Gaëtan Picon</i>	
Note sur l'Oberman de Senancour	908
<i>Tzvetan Todorov</i>	
De l'Ambiguïté narrative	913
<i>Ignacy Sachs</i>	
L'Art "primitif": le point de vue de l'économiste	919
<i>Lucien Bernot</i>	
Les Inventeurs d'épaves	926
<i>Karl Gustav Izikowitz</i>	
Esquisse ethnographique	933

SECTION VII

LA PENSÉE SAUVAGE

<i>Raymond Aron</i>	
Le Paradoxe du même et de l'autre	943
<i>Roger Bastide</i>	
Le Rire et les courts-circuits de la pensée	953
<i>Charles Morazé</i>	
Pensée sauvage et logique géométrique	964
<i>Jules Vuillemin</i>	
Remarques philosophiques sur l'aspect créateur du langage	981
<i>Marshall Sahlins</i>	
The Spirit of the gift: <i>une explication de texte</i>	998
<i>Bernard Saladin d'Anglure</i>	
Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau Québec (Canada)	1013

<i>Ronald M. Berndt</i>	
Two in one, and more in two	1040
<i>Ralph Bulmer</i>	
Which came first, the chicken or the egg-head?	1069
<i>Claudine Friedberg</i>	
Analyse de quelques groupements de végétaux comme introduction à l'étude de la classification botanique bunaq	1092
<i>C. F. and F. M. Voegelin</i>	
Cross-cultural typologies and folk taxonomies	1132
<i>Evon Z. Vogt</i>	
Human souls and animal spirits in Zinacantan	1148

SECTION VIII

MYTHOLOGIQUES

<i>Georges Dumézil</i>	
Horwendillus et Aurvandill	1171
<i>Viatcheslav Ivanov et Vladimir Toporov</i>	
Le Mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstitution du schéma	1180
<i>A. J. Greimas</i>	
La Quête de la peur	1207
<i>Nicole Belmont</i>	
La Coiffe et le serpent	1223
<i>Georges Devereux</i>	
La Naissance d'Aphrodite	1229
<i>Jean-Pierre Vernant</i>	
Ambiguïté et renversement sur la structure énigmatique d' <i>Œdipe-Roi</i>	1253
<i>R. A. Stein</i>	
La Légende du foyer dans le monde chinois	1280

Catherine H. Berndt

Monsoon and honey Wind 1306

Jacqueline Bolens

Le Sel de la terre 1327

Rémi Savard

La Déesse sous-marine des Eskimo 1331

Geneviève Calame-Griaule et Pierre-Francis Lacroix

“La Mère vendue”: essai d’analyse d’un thème de conte africain 1356

Pierre Smith

La Lance d’une jeune fille: Mythe et poésie au Rwanda . . . 1381

James Peacock

President Sukarno as myth maker 1409

Index des matières 1419

Index culturel, ethnique et géographique 1429

Index des êtres légendaires, mythiques, religieux 1439

Index des auteurs cités 1443

SECTION V
ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE
(Suite)

PARENTÉ, POUVOIR ET MODE DE PRODUCTION
Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie

LOUIS BERTHE†

My informants professed to distinguish seven terms for as many degrees of ancestry: ... I do not think these terms were invented simply to amuse the anthropologist ...
(E. R. Leach)

Beaucoup de systèmes de parenté indonésiens, notamment ceux que nous appelons ici les systèmes centraux, résistent partiellement à une analyse de type mécanique: les tentatives qui ont été faites pour en rendre compte à l'aide d'un modèle mécanique laissent toujours subsister un important résidu dont seule, semble-t-il, une étude mathématique pourrait venir à bout. Tel est par exemple le cas du système baduj, que nous avons commencé d'étudier ailleurs.

La présente recherche repose sur une hypothèse simple: tout en réclamant l'aide des mathématiciens pour établir les modèles définitifs de ces systèmes de parenté plus ou moins "hawaïens", nous estimons qu'il n'est pas prématuré de nous interroger, en même temps, sur l'*interdépendance*, au sein de l'organisation sociale, *des niveaux proches*. C'est ainsi que l'examen simultané de traits caractéristiques, et appartenant: 1° aux systèmes de parenté, 2° aux organisations politiques, et 3° aux structures foncières de quelques sociétés prises comme témoins, nous a paru conduire à certains résultats, en particulier à la possibilité de construire les premiers éléments d'une typologie des sociétés indonésiennes, fondée sur les contrastes significatifs connus que l'on relève entre leurs structures à ces trois niveaux.

Peut-être ne nous tiendra-t-on pas rigueur de ne présenter ici qu'une première esquisse au lieu du tableau achevé: il n'est évidemment pas possible d'épuiser le sujet en quelques pages; en outre, la documentation disponible est à la fois lourde et insuffisante. Ces imperfections, et les simplifications qu'elles entraînent, nous ont cependant paru offrir un avantage puisque, les grandes lignes apparaissant seules, on les apercevra d'autant mieux. Enfin, pour éviter que le présent travail ne prenne de trop

vastes proportions, il n'y sera qu'incidemment question des organisations politiques, car celles-ci ne seront pas examinées pour elles-mêmes.

1. DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES NOMENCLATURES DE PARENTÉ

Les nomenclatures de parenté de l'Indonésie appartiennent à deux grandes catégories, selon qu'elles mettent ou non l'accent sur la lignée utérine: oncle maternel et cousine croisée matrilatérale. Leur distribution géographique est digne d'attention: la première catégorie, représentée à Sumatra ainsi que dans les archipels de l'Indonésie orientale — en somme aux deux extrémités du monde indonésien — comprend entre autres les Minangkabau qui sont matrilineaires, les Batak patrilinéaires et, à l'est, toutes les sociétés, telles les Bunaq et les Kemak de Timor, qui pratiquent à des degrés divers le mariage par achat.¹

Les traits les plus frappants de la seconde catégorie résident d'une part dans l'accent qui est placé sur l'opposition — dont le rendement est faible dans les nomenclatures du premier groupe — entre aînés et cadets. Ces nomenclatures possèdent d'autre part une série verticale, plus ou moins longue, de termes *réiproques* entre ascendants et descendants — tantôt à partir des grands-parents et des petits-enfants, tantôt seulement des arrière-grands-parents et des arrière-petits-enfants —, série associée à une autre, horizontale, qui distingue les degrés de cousinage jusqu'au troisième, au cinquième, et parfois jusqu'au septième degré. A cette seconde catégorie appartiennent les nomenclatures de Java tout entière: des Baduj à l'ouest, et plus généralement des Sundanais, aux Javanais proprement dits; celles de Bali, de certains groupes des Célèbes, de Sumbawa occidental; celles de certains peuples des Philippines, tels les Hanunóo; celles enfin de quelques groupes autochtones de Formose. Sans doute d'autres encore.

Il existe à Florès, à Alor, dans les Célèbes, et jusqu'à Timor, des nomenclatures appartenant à des types intermédiaires, ou différents: ainsi les Fataluku de Timor oriental, dont l'étude est en cours, pourraient-ils présenter certains traits des systèmes crow-omaha; mais ces systèmes sont encore mal connus, et nous ne nous en occuperons pas ici.

¹ Nous avons souhaité ne pas alourdir le texte par des citations ou des références: grâce à la bibliographie, aucun spécialiste ne sera en peine de contrôler la part qui revient ici à l'interprétation; cette part est d'ailleurs toujours apparente.

2. NOMENCLATURES ASSIGNATIVES ET NOMENCLATURES DISTRIBUTIVES

Le monde insulaire du Pacifique occidental, compris entre la Malaisie, Formose et la Nouvelle-Guinée, comporte ainsi une zone périphérique caractérisée par des nomenclatures de coupe classique, comprenant approximativement une quinzaine de termes, et par des règles de mariage plus ou moins élaborées, mais qui toujours relèvent des structures élémentaires: échange généralisé, *et* échange restreint. La partie centrale au contraire, telle qu'elle a été grossièrement délimitée ci-dessus, connaît des systèmes d'une autre nature, dont on ne peut affirmer a priori s'il s'agit ou non de formes évoluées, mais qui échappent à l'ordre des structures élémentaires, bien qu'elles semblent parfois fonctionner en partie selon des règles mécaniques. Le nombre des termes de parenté y atteint, ou dépasse parfois, la trentaine.

Décrivant l'organisation sociale des Baduj, nous avons constaté qu'à l'inverse des sociétés à nomenclatures classiques, qui attestent toutes *une préférence pour une formule de mariage*, la nomenclature baduj délimite seulement *une enveloppe* grâce à laquelle les "parents" sont opposés aux *baraja*, les "éloignés", qui sont rejetés à l'extérieur de cette enveloppe.

Parfois des formes préférentielles sont attestées, et même une direction prescrite des alliances; cependant les nomenclatures sont toujours indifférentes aux règles de mariage. Il faut donc s'attendre à ce que ces dernières soient beaucoup plus diversifiées dans les sociétés de ce type, que dans celles de l'Indonésie périphérique. Il est même certain que c'est dans les systèmes centraux que l'écart entre les diverses règles de mariage pratiquées atteint son maximum. Nous avons commencé à le constater en rapprochant les faits baduj des indications disponibles sur les Hanunóo. Pour les premiers, nous pouvions en effet attester que le mariage avec une cousine rapprochée était considéré comme préférable aux mariages conclus à l'extérieur. Au contraire, les Hanunóo sont astreints à prendre femme en dehors de l'enveloppe définie par leur nomenclature, et se voient en tous cas interdire les cousines proches. Les structures de parenté de Bali élargissent encore, nous le constatons ailleurs, l'éventail des règles: nous tombons ici dans l'autre extrême, puisque le mariage des jumeaux y est l'une des formes préférentielles; mais remarquons-le aussitôt, bien que les Balinais connaissent plusieurs formes de mariages préférentiels, aucune d'elles n'est susceptible de fonder un cycle stable d'échanges matrimoniaux entre des groupes.

Les différences entre les nomenclatures connues de l'Indonésie centrale

sont mineures: l'opposition aînés/cadets est plus ou moins appuyée suivant les populations, mais elle est partout marquée; le nombre de générations englobées est variable, de même que les degrés de cousinage; c'est à peu près tout. Le fait important est ailleurs: intrinsèquement, aucune de ces nomenclatures n'implique quelque règle de mariage que ce soit; elles ne sont nullement l'expression d'un système d'alliances défini; au contraire, elles ouvrent un large champ d'expérimentation à des règles de mariage très diverses. En effet, ces nomenclatures se bornent à définir la place et le rang des consanguins et de leurs conjoints, mais tel rapport d'alliance n'y est jamais identifié à telle relation de consanguinité, et l'on n'y décèle nulle équation entre un parent déterminé et un allié. Le champ couvert par la nomenclature se partage donc ici en deux ensembles tangents, mais radicalement distincts: les consanguins et leurs conjoints d'une part, les alliés de l'autre, sans qu'il y ait entre eux de région commune. Le nombre de termes désignant les alliés y est d'ailleurs petit; les consanguins sont parfois distribués, le long de certains axes, avec un véritable luxe de détails. Le point essentiel demeure pourtant que ces nomenclatures ont toutes pour effet de délimiter une enveloppe opposant, du point de vue d'un Ego, la parentèle aux non-parents. C'est pourquoi nous proposerons d'appeler ces nomenclatures de l'Indonésie centrale des *nomenclatures délimitatives*.

Celles de la périphérie, on le sait, prennent le parti inverse: elles assignent une place définie à certains parents, à la fois en tant que consanguins et qu'alliés. En somme, il suffit dans ce cas que la position de certains consanguins coïncide avec celle de certains alliés potentiels, ou que tels rapports de consanguinité soient traduisibles dans le langage des alliances, pour que chacun se repère sans difficulté. Nomenclature et règles sont ici homogènes et solidaires; on ne peut modifier l'une sans bouleverser l'autre; la nomenclature est donc l'une des faces d'un système cohérent, fermé, dont l'autre s'exprime par les règles de mariage. Nous qualifierons donc d'*assignatives* les nomenclatures de l'Indonésie périphérique.

3. ALLIÉS PERMANENTS ET MÉMOIRE GÉNÉALOGIQUE

Le mariage par achat est généralement pratiqué dans l'Indonésie périphérique, à l'ouest comme à l'est, à l'exception des sociétés matrilineaires. Naturellement les nomenclatures varient suivant les groupes, à l'intérieur de certaines limites. Si l'on prend pour exemples deux populations

voisines, comme les Bunaq et les Kemak de Timor central, on voit que les seconds possèdent une nomenclature assignative forte — le père de la femme, *naqi*, y étant désigné par le même terme que l'oncle maternel, les cousines parallèles et les croisées patrilatérales par un terme qui les oppose en bloc à la cousine croisée matrilatérale; la nomenclature est en outre symétrique et inverse pour un Ego féminin. Quant aux règles de mariage, elles désignent très nettement la fille du frère de la mère comme une épouse préférentielle. Par contre, la nomenclature des Bunaq n'est que faiblement assignative puisque, si l'oncle maternel y est bien désigné par un terme spécial — le même que chez les Kemak: *naqi* — qui l'oppose aux autres oncles, on a cependant noté qu'aucun indice ne permet, d'après la seule nomenclature, d'identifier ici le frère de la mère au père de la femme.

Ces différences n'ont à vrai dire qu'une importance mineure; peut-être, spéculant ici sur une différence de degré dans la contrainte, pourrait-on considérer les premières comme relevant d'un prétendu type prescriptif, tandis que les secondes n'indiqueraient qu'une préférence. De telles considérations n'ont sans doute pas grande utilité, en ce sens qu'elles ne contribuent nullement à délimiter des types de sociétés fondamentalement différents. Les deux systèmes sont manifestement de même nature; les deux sociétés pratiquent le mariage par achat, et donc, dans la réalité, le choix du conjoint n'est jamais limité aux cousines croisées matrilatérales vraies. Il semble plutôt que l'*ajustement* de la nomenclature au fonctionnement actuel de l'organisation sociale ne se soit pas réalisé au même rythme dans les deux sociétés, et que la nomenclature des Kemak n'ait pas suivi d'aussi près que celle des Bunaq les modifications imposées aux règles de mariage par le développement et la complication des formules appliquées.

Beaucoup plus fondamentale nous paraît être la signification que revêt, à côté de la nomenclature de parenté, la présence d'une autre nomenclature, elle aussi cohérente et fermée, qui cette fois ne concerne pas des classes de personnes, mais *des groupes constitués et permanents*: c'est la nomenclature des alliés, preneurs et donneurs de femmes, ces *maisons*, exogames, que les Bunaq appellent les *Malu-Ai*, et les Kemak, *Uma mane* — *Mane heu*.

On sait que les Bunaq opèrent une distinction primaire entre les alliés: d'une part les *Malu* donneurs de femmes, de l'autre les preneurs, ou *Ai-baqa*. Une maison bunaq se limite rarement, pour ainsi dire jamais, à un seul allié de l'un et de l'autre type; il est donc nécessaire de classer les maisons alliées, non seulement d'après leur côté, mais aussi leur rang, en fonction d'une hiérarchie basée sur l'ancienneté relative de l'alliance. La nomenclature des alliés prévoit ainsi cinq degrés pour les preneurs de

femmes; les termes correspondants sont disposés en une série ordinale, et reproduisent les termes ordinaux attribués aux enfants d'après l'ordre de leur naissance. Voici tout d'abord la liste de ces derniers :

apaq, l'aîné; *aibaq*, ou *hatak*, la fille aînée
pou, le deuxième enfant, garçon ou fille
uzu, le troisième
uka, le quatrième
buaq, le cinquième
guloq enfin, le sixième, et les suivants s'il y a lieu.

La même série s'applique aux maisons *ai-baqa*, suivant l'ordre dans lequel elles ont obtenu une fille — ou aussi bien, un enfant adopté — d'une même maison *malu*. Bien entendu, un certain nombre de générations sépare souvent les alliances les plus anciennes des plus récentes, et de nouvelles alliances peuvent toujours venir s'ajouter à celles qui existent déjà. Le preneur de femmes le plus ancien est dit

ai-baqa pana hatak, 'le preneur de la fille aînée'; on l'appelle aussi *ai-baqa pil gubul*, 'l'*aibaqa* (qui prend place à) la tête de la natte'.

Après lui viennent, comme ci-dessus :

ai-baqa pana pou
 — *pana uzu*
 — *pana uka*
 — *pana buaq*
 — *pana guloq*.

Si le nombre des preneurs de femmes est supérieur à celui des termes disponibles, on garde le dernier terme, *pana guloq*, pour tous les suivants.

Du côté des *Malu*, seuls les deux premiers occupent une place à part; ce sont : le *malu pana gomo*, qui est le premier des donneurs de femmes dans la succession généalogique, et le *malu mone gomo*, c'est-à-dire le groupe d'où est issu le fondateur de la maison en cause; ce fondateur est normalement l'époux de la femme donnée par le *malu pana gomo*.

Un classement perpendiculaire à celui-là distingue entre les alliés, de chaque côté, selon qu'ils sont directs ou plus éloignés. Ainsi, du côté des *malu*, les *malu nokar* sont les donneurs de femmes directs; les *malu bul*, les donneurs de femmes des donneurs directs; enfin les *malu bul netel*, ou "malu troncs et racines", sont encore un degré au-delà, les donneurs de femmes des donneurs de femmes des donneurs directs. De l'autre côté, les preneurs de femmes des preneurs directs sont désignés par le terme d'*aibaqa ter*, ou "preneurs-rameaux"; tandis que les preneurs de femmes au troisième degré sont les "feuilles": les *aibaqa nor*.

Ce classement des alliés est effectivement représenté dans l'espace, lors des grandes fêtes où tous sont obligatoirement invités. Des nattes, disposées de façon à former un immense rectangle, les accueillent. Le maître de maison s'assied au milieu de l'espace ainsi délimité. Les représentants des *malu* se rangent le long de l'un des grands côtés du rectangle, ceux des *ai-baqa* sont assis le long de l'autre, chacun selon l'ordre d'apparition de leur maison dans la généalogie de la maison de l'hôte, en commençant par le haut bout de la natte. Cette hiérarchie, notons-le, n'est fondée que sur la succession généalogique, et ne se confond pas avec la hiérarchie des titres de noblesse.

Les relations d'alliance *malu-ai* sont irrévocables, même lorsqu'aucun nouveau mariage ne vient les renouveler et les rafraîchir par la suite, après le mariage (ou d'ailleurs tout aussi bien l'adoption) initial de fondation. Il y a donc fort peu de chances pour qu'en réalité les alliés soient des "parents", au sens où d'étroites relations de consanguinité subsisteraient nécessairement entre les membres des diverses maisons alliées. On s'explique du même coup pourquoi la nomenclature de parenté est muette à l'égard des consanguins plus éloignés que les "cousins", les "grands-parents" et les "petits-enfants". Le relais est assuré par la nomenclature des alliés, grâce à laquelle chaque groupe, c'est-à-dire chaque maison, se voit assigner une place précise dans le contexte social. Qu'on appelle ces maisons des clans, des lignages ou des branches, ce sont donc bien des *groupes* qui, en entretenant des relations définies les uns avec les autres, constituent la société et lui donnent sa forme, beaucoup plus que des classes de parents. Dans toutes les sociétés de ce type, cela est décisif, on constate d'ailleurs que de tels groupes possèdent toujours un *nom*, aussi inaliénable que le domaine foncier qui leur appartient en propre: ainsi des *suku* minangkabau, des *marga* batak, des maisons à Timor, etc.

De tels groupes, on le conçoit, se sentent liés entre eux par une solidarité profonde; ils sont non seulement les produits d'une segmentation progressive, mais surtout d'une continuité généalogique, même lorsque (ce qui est pratiquement toujours le cas) les représentants actuels ne descendent que pour une partie d'entre eux de mariages par achat; certains sont devenus membres de la maison à la suite d'une adoption; il en est même qui sont les descendants d'esclaves affranchis: ils sont membres de plein droit, au même titre que les autres. *L'accent est donc mis sur la continuité du groupe, beaucoup plus que sur la filiation des individus.*

La société garde et transmet pieusement une immense littérature orale, historique et généalogique, qui fonde et nourrit la vie sociale dans ses manifestations les plus hautes. La pratique des généalogies est d'ailleurs

toujours orientée dans le même sens: du plus ancien vers le plus récent; les informateurs comme les spécialistes indigènes sont par contre incapables de remonter dans le sens inverse. Ce trait semble montrer que le corpus historico-généalogique est construit et formalisé; il ne retient probablement que les initiatives qui ont un sens pour l'édification de la société telle qu'elle existe actuellement. Cette littérature atteste la continuité qui relie le présent au passé; elle témoigne de la permanence des alliances; elle constitue donc un trait culturel indissociable d'un type de structure sociale assez analogue à celle des grosses molécules d'acides aminés, et donc intrinsèquement différent d'un corpus mythique proprement dit. Quoiqu'avec de notables variantes, dont certaines permettraient de définir avec précision des sous-catégories, toutes les sociétés périphériques présentent des traits analogues. Ainsi la société *batak* est segmentée en un certain nombre de groupes agnatiques permanents, les *marga*, et possèdent une nomenclature de parenté assignative. Le mariage matrilatéral y est fortement préférentiel, tandis que le mariage avec la fille de la sœur du père est prohibé, et considéré comme étant en contradiction avec le système. Tout comme chez les *Bunaq*, les alliés donneurs de femmes, les *hula-hula*, s'opposent aux *boru* ou preneurs de femmes. Notons au passage un aspect discrètement omaha de la nomenclature, qui ne serait pas à négliger dans une étude complète du système *batak*. La mémoire généalogique est un des traits frappants de cette culture: il n'est pas rare qu'elle s'étende sur une vingtaine de générations ou plus. La filiation est ici rigoureusement patrilinéaire, et le mariage s'accompagne du versement du "prix de la fiancée."

Beaucoup de ces sociétés pratiquent en effet le mariage par achat, et parfois des formules encore plus complexes. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'en présence de la complication progressive de leur organisation, elles n'ont nullement éprouvé le besoin de bouleverser la nomenclature de parenté, ni même d'ajouter à celle-ci des termes nouveaux. C'est même le contraire qui s'est produit: plus ces sociétés sont complexes, et moins les termes de parenté sont nombreux. Mais, parallèlement, s'est édifiée une nomenclature des groupes alliés, ainsi qu'une littérature grâce à laquelle le moment présent n'est jamais qu'une coupe transversale pratiquée dans une histoire qui se déroule le long d'un axe, sans solution de continuité.

4. L'ÉCHANGE GÉNÉRALISÉ ET L'ÉCHANGE RESTREINT DANS LES SOCIÉTÉS PÉRIPHÉRIQUES

On a bien sûr reconnu dans les nomenclatures assignatives un trait

distinctif des structures élémentaires de parenté. La pratique du mariage par achat doit être considérée comme une formule développée de structure élémentaire, liée à la spéculation qu'engendrent, avec une certaine régularité semble-t-il, l'échange généralisé et l'élargissement des alliances; nous tenterons de fournir plus loin les premiers éléments d'une interprétation de ce phénomène. Nous voudrions ici, pour éclairer la suite de l'exposé, nous limiter à un point, connu mais somme toute assez peu étudié: le mariage par achat est sans doute moins lié à une formule d'échange — l'échange généralisé — qu'à certaines couches, les plus favorisées, ou les plus puissantes, des sociétés qui le pratiquent.

On avait déjà relevé, en étudiant la structure sociale des Bunaq, une forte distorsion dans l'application des règles de mariage, selon que l'on avait affaire aux maisons nobles ou aux maisons roturières, celles-ci recherchant, au contraire des premières, des alliances aussi peu déployées que possible, et allant jusqu'à pratiquer de préférence, pour limiter leurs obligations, le mariage patrilatéral.

Or, de deux publications récentes, consacrées l'une et l'autre aux Atoni de Timor, il semble bien que l'on puisse tirer des conclusions encore plus nettes. Alors que l'on pensait jusque là, à la suite de Van Wouden, que les Atoni pratiquaient, comme les autres groupes de la région, l'échange généralisé, une nomenclature publiée par Cunningham nous apprenait brusquement que nous avions affaire à un cas frappant d'échange restreint. Cependant l'analyse de Schulte-Nordholt, plus récente encore, bien qu'appuyée sur des matériaux antérieurs à l'enquête de Cunningham, est beaucoup plus nuancée. En fait, tout semble se passer chez les Atoni comme si la distorsion évoquée ci-dessus était poussée au point de provoquer une rupture interne, et que, selon les couches sociales, le système offrait la possibilité de deux *lectures*: échange généralisé entre les maisons puissantes aux alliés nombreux, mais échange restreint entre petites maisons pauvres, isolées et dépourvues d'influence.

L'exemple des Atoni représente un cas-limite; mais c'est un exemple précieux, puisqu'il atteste qu'entre les deux formules d'échange, il n'y a pas de différence de nature et que le hiatus qui les sépare est purement formel; il nous montre aussi que les structures de parenté ne sont pas indifférentes aux autres niveaux de l'organisation sociale, et que leurs variations traduisent les différentes lectures de l'ensemble du système qu'opère, d'après sa position relative, chacune des catégories sociales.

Au-delà de cette hiérarchie entre les structures élémentaires, ce qui demeure commun à toutes, et par conséquent fondamental, c'est l'aptitude des sociétés construites conformément aux modèles qu'elles proposent, et

donc pour l'Indonésie les sociétés périphériques, à constituer des groupes permanents engagés dans des cycles d'échanges matrimoniaux et de prestations obligatoires, que ces cycles soient longs ou courts, et même si dans la pratique ils ne se referment pas sur eux-mêmes dans tous les cas.

Ainsi, dans le monde indonésien, s'il existe une grande dichotomie primaire entre deux types de systèmes de parenté, la distribution ne se fait nullement en fonction des formules de l'échange restreint et de l'échange généralisé; au contraire, celles-ci tombent en quelque sorte du même côté. Le versant opposé présente au contraire des formules beaucoup plus différentes des précédentes, que ces dernières ne diffèrent entre elles; c'est ce versant que nous voudrions examiner maintenant de plus près.

5. RÉSEAUX, ENSEMBLES ENDOGAMES ET ALLIANCES TRANSITOIRES

Les principaux traits des nomenclatures de parenté de l'Indonésie centrale ont été examinés. Nous avons également souligné la très grande diversité des règles de mariage. De plus, il n'est guère possible de déceler, dans les systèmes centraux, de groupes permanents, d'alliances définitives. Les ensembles de parents n'ayant ici qu'une existence relative et transitoire, ne possèdent bien entendu pas de noms; on trouvera parfois des castes, comme à Bali, des catégories sociales, comme à Java; mais sur le plan de la parenté, on ne rencontrera de distincts que les deux "côtés", l'un constitué au minimum par les consanguins *plus âgés* que les parents d'Ego, leurs conjoints et leurs descendants, c'est le *kaum tua*, par opposition au *kaum muda*, "côté" des consanguins *plus jeunes* que les parents d'Ego, de leurs conjoints et de leurs descendants. Ces côtés sont des fragments de lignées; pour les saisir intégralement, il faut en fait remonter jusqu'aux ancêtres les plus lointains *pour lesquels il existe un terme dans la nomenclature*. Les côtés ne parviennent jamais à cristalliser en groupes parce que leur position n'est définie que d'une manière relative et précaire, par rapport à d'autres fragments ou tronçons de lignées, et leur durée définie par une nomenclature d'où sont expulsés, à chaque génération, tous les descendants directs des individus appartenant au degré de cousinage le plus éloigné, et tous les ascendants, en général morts depuis longtemps d'ailleurs, qui parviennent à la limite supérieure de l'enveloppe tracée par la nomenclature. *La profondeur de la parenté est donc limitée ici par la nomenclature.*

Or, en même temps que nous constatons ici l'absence de groupes, nous percevons que la structure se révèle inapte à instaurer des rapports

cycliques : l'analyse du système baduj en particulier, avait montré que les relations de consanguinité et les règles de mariage ne parvenaient, *au mieux*, qu'à engendrer *une spirale*, de plus en plus restreinte au fur et à mesure que l'on passe d'une génération à la suivante.

Assigner une place déterminée au plus grand nombre possible d'individus et de cellules familiales, les situer, pour une durée de quelques générations, les unes par rapport aux autres au sein d'un ensemble étendu et complexe, sans pour autant permettre à la société de précipiter en groupes permanents, tel semble donc être le trait le plus affirmé des systèmes de parenté de l'Indonésie centrale.

A quelles structures, élémentaires ou complexes, obéissent ces sociétés? Plusieurs d'entre elles connaissent une, ou même plusieurs formes de mariages préférentiels; les cousines proches ne sont pas partout des épouses prohibées. Plus encore: le mariage patrilatéral croisé est parfois, à Bali par exemple, considéré avec réprobation. Faut-il donc tenter de conduire l'analyse comme si ces sociétés pratiquaient une sorte d'échange généralisé boiteux, dégradé? Autrement dit, peut-on rendre compte de ces systèmes sans nous écarter du niveau propre aux structures de parenté? Il ne semble pas impossible de montrer au contraire que l'explication se trouve ailleurs, que les systèmes centraux sont originaux, et leurs structures différentes des structures élémentaires; enfin, que si l'on y trouve parfois des traits spécifiques de ces dernières, leur présence ne doit pas faire illusion. Il est probable, comme nous le verrons, que des structures élémentaires ont, dans le passé, régi les sociétés de l'Indonésie centrale; mais ces structures ont été remplacées par d'autres à un moment bien déterminé de leur histoire; il n'est pas nécessaire, pour rendre compte des formules préférentielles que l'on y discerne actuellement, d'introduire des hypothèses où interviendraient quelques éléments d'anciennes structures à l'état de vestiges; même si de tels vestiges existent, ce qui est fort possible, ces formules préférentielles s'expliquent toutes par des considérations relatives à la transmission des biens fonciers ou, si l'on veut, une traduction s'est donc opérée entre temps, du plan de la parenté à celui de la propriété foncière.

Notre propos n'étant ici que de définir un type structural, il n'est pas utile de nous étendre pour l'instant sur des particularités purement locales; nous nous attacherons à ces aspects dans un travail ultérieur. Bornons-nous ici, afin d'étayer la suite de notre analyse, à indiquer que constamment, dans les systèmes centraux, là où existent aujourd'hui des formes préférentielles de mariage, sont en même temps attestées une forme ou une autre de possession du sol, de transmission des terres, échappant au

contrôle du souverain et de ses fonctionnaires. Il en va ainsi pour Banten à l'ouest, pour Bali, à l'est: ces régions sont donc distribuées à la périphérie des empires hindouisés, et ont ainsi relativement échappé, tout au long de leur histoire, à l'influence directe des capitales successives de Java centrale, situées non loin les unes des autres.

Dans les systèmes centraux actuels donc, qu'il s'agisse de types assez purs ou de sous-types, l'appartenance à une lignée est partout limitée par la nomenclature. Bien entendu, un Ego possède toujours, comme ailleurs, deux couples de grands-parents. Selon les mariages pratiqués par ces grands-parents, il a au minimum trois, au maximum quatre couples d'arrière-grands-parents etc. Si l'on remonte jusqu'aux premiers ancêtres ayant droit à un terme particulier dans la nomenclature, c'est-à-dire, chez les Baduj par exemple, jusqu'à la septième génération ascendante à partir d'Ego, ce dernier aura, au strict minimum, six couples de *djanggawaréng*, et au maximum trente-deux. On peut évaluer que la computation de la parenté englobe une période d'un siècle et demi à deux siècles.

Inversement, l'un quelconque de ces *djanggawaréng* aura, au niveau de ses propres *djanggawaréng*, soit sept générations après lui, un nombre considérable de descendants encore compris dans sa "parenté" quoique parvenus à la limite inférieure de celle-ci. La nomenclature est donc bien conçue pour englober un grand nombre de familles et de personnes. Tout couple conjugal est ici l'une des mailles d'un réseau. Les réseaux, on peut se le figurer sans peine, s'accrochent les uns aux autres par les rapports de consanguinité; ils s'entremêlent, se défont ou se resserrent selon les formules de mariage pratiquées, et selon qu'Ego a ou non la possibilité d'épouser une cousine proche, de se marier dans sa parenté, ou qu'il est astreint à prendre femme au dehors. On n'a d'ailleurs pas affaire, comme on pourrait s'y attendre, à deux formules possibles mais à trois, soit (a) le mariage avec une cousine rapprochée, permis chez les Baduj à condition que celle-ci se trouve du côté des cadets, ailleurs sans distinction de "côté"; (b) une formule purement statistique de mariage, entre conjoints dont les "lignées" ne se rejoignent nulle part d'une manière déterminable; enfin (c) une formule intermédiaire: le mariage avec, si l'on peut dire, une non-parente proche, c'est-à-dire, pour les Baduj, une femme qui serait placée juste au-delà du quatrième degré de cousinage; formule qui permet de raccrocher le réseau en un point situé du côté des aînés, puisqu'à ce degré, déjà extérieur à la nomenclature, la direction prescrite des alliances ne joue plus.

Les alliances (b) et (c) engagent, ou replacent aussitôt les deux "lignées" indépendantes dans une relation, des préférences, des interdits et des

obligations mutuelles, qui dureront sept générations, à moins qu'elles ne soient auparavant, pour une partie d'entre elles, ravivées et renouvelées.

Ces réseaux d'alliances ont donc la faculté de se resserrer périodiquement; ils présentent souvent un aspect récurrent, bien que la récurrence ne paraisse pas constituer un caractère intrinsèque de ces systèmes. De multiples indices, des conversations sur le terrain, l'aspect général des sociétés centrales en témoignent: c'est bien ainsi que les choses se passent dans la pratique.

Dans un tel contexte, qu'advient-il de la mémoire généalogique, dont nous avons souligné l'importance pour les sociétés périphériques? Cette mémoire existe ici dans une certaine mesure, naturellement; mais les deux conceptions s'opposent à trois points de vue: d'abord, tout comme les rapports de consanguinité, la mémoire généalogique des sociétés centrales est enfermée dans les limites de la nomenclature, limites qu'elle n'atteint d'ailleurs que rarement; ensuite, elle remonte de préférence à partir du présent, au lieu de descendre un fil continu à partir des origines: cela paraît être un corollaire du premier point; enfin, elle se préoccupe seulement d'établir les seules relations *réelles* de filiation, de collatéralité et d'alliance, sans se soucier d'appartenances plus générales: ainsi la mention d'un nom de village, au cours d'une discussion généalogique, n'a ici que la valeur d'un indice parmi d'autres: il apporte seulement aux partenaires quelque lumière supplémentaire dans tel ou tel problème de parenté les concernant.

Soulignons enfin un dernier trait symptomatique des sociétés centrales: l'adoption y est rare. Chez les Baduj, elle est même interdite.

La description qui précède paraît bien s'appliquer, à des variantes près, à l'ensemble des sociétés centrales. Sur le plan de la parenté et de l'alliance, tout paraît donc bien opposer, dans le monde indonésien, deux grands types de systèmes: les uns, que nous avons trouvés à la périphérie de cette région du monde, se rangent sans difficulté dans la catégorie des structures élémentaires, y compris lorsque le jeu des alliances entraîne une distribution de plus en plus statistique des mariages; car dans ce cas, les mécanismes continuent de fonctionner, qui permettent à tout moment aux alliances de se resserrer; quelles que soient les vicissitudes du système, la permanence des relations traditionnelles entre les groupes garantit la réversibilité des deux tendances extrêmes, l'une orientée vers l'abandon de toute formule préférentielle, l'autre conduisant au contraire à la constitution de cycles courts, voire même à la pratique de mariages bilatéraux; ici cependant, les alliances dignes de ce nom ne sont jamais des "coups pour rien"; une fois choisie et instaurée, l'alliance devient

définitive, elle crée un événement historique ineffaçable, elle n'est jamais plus remise en question; l'organisation sociale est donc le produit d'une édification lente et continue; il ne saurait être question de reprendre les cartes ou de les redistribuer.

Bien que les systèmes de l'Indonésie centrale paraissent eux aussi combiner les deux formules en juxtaposant, du moins dans certains cas, des alliances préférentielles à une distribution statistique des mariages, leur physionomie n'en est pas moins radicalement différente: analogues en cela au mouvement brownien, ces sociétés sont animées d'un dynamisme approximativement circulaire, mais où des vues instantanées ne pourraient jamais saisir deux fois de suite une disposition identique des particules. Les sociétés centrales sont organisées en réseaux, mais ceux-ci se défont et se refont sans cesse; une maille lâche ici, une autre est reprise ailleurs. Tout se passe encore comme si nous assistions à une partie de cartes où chacun est invité à placer les siennes au moment favorable, à jouer les coups avantageux quand l'occasion se présente; cependant, le nombre des manches est indéfini, les cartes seront redistribuées. On ne saisit pas non plus ici de contrastes nets entre les comportements des diverses catégories sociales, ou des castes, dans la sélection de leurs alliés. La distribution statistique des mariages n'est donc pas le fait d'une couche déterminée de la société: cette distribution est au contraire l'une des faces du système, indissociable de l'ensemble puisque, dépouillé de l'aspect non-mécanique, *le système ne pourrait pas fonctionner*. Ce fait est tellement déterminant que l'on est porté à se demander si, en réalité, on n'aurait pas affaire à deux, ou même trois types de structures complexes, plutôt qu'à un seul: l'un, issu des structures élémentaires, et en particulier des formules de mariage par achat; l'autre, dont le type est fourni par les sociétés de l'Indonésie centrale, indépendant d'elles, édifié sur d'autres fondations, et réclamant par conséquent une explication propre; peut-être un troisième enfin, qui actuellement semble n'être présent dans le monde indonésien qu'à l'état de traces, et qui serait représenté par les sociétés à nomenclatures crow-omaha. Nous reviendrons sur les deux premiers types dans notre conclusion.

6. TRANSFORMATION DES STRUCTURES SOCIALES ET ACTIVITÉS PRODUCTIVES: TIMOR ET JAVA

Le développement du mariage par achat, et d'un système d'alliances aussi complexe que celui des Bunaq, invite à se demander quels sont les facteurs qui l'ont provoqué. Poser une telle question revient à s'écarter du

niveau des structures de parenté proprement dit, pour se situer à un autre, plus fondamental: celui de *la production des biens nécessaires* à la pratique des mariages par achat, et de *la répartition* de ces biens.

On peut poser qu'une société à structure élémentaire de parenté dont l'économie reposerait exclusivement sur l'agriculture montagnarde, ignorant donc toute forme non agricole d'économie marchande, aurait fort peu de chances d'être jamais entraînée à développer les données de base de son système de parenté.

Les Bunaq sont bien des agriculteurs montagnards; mais le fer, et surtout l'argent et l'or, sont des "biens masculins" tout comme les buffles; ils figurent obligatoirement comme tels dans les prestations entre alliés. Or, le peu que l'on sait de l'histoire économique de Timor nous montre cette île, dépourvue de gisements miniers, se livrant, déjà au moment du voyage de Magellan, au commerce du bois de santal et de la cire d'abeilles; ces produits étaient chargés sur des bateaux indiens, chinois et javanais qui venaient régulièrement mouiller dans les anses de la côte septentrionale. En échange, les acheteurs fournissaient surtout le fer, et les pièces d'or et d'argent: c'est donc sans nul doute cet afflux de métal précieux qui a été le moteur des transformations qualitatives survenues dans les organisations sociales de Timor, et au premier chef dans les groupes bénéficiaires de ce trafic.

Si, pour les sociétés de l'Indonésie périphérique, l'interprétation est facilitée par la faible variation des traits caractéristiques des structures élémentaires, il n'en va plus de même pour ce qui touche aux sociétés centrales. On dirait qu'ici les systèmes de parenté se sont complètement décomposés avant de se reconstituer sur d'autres bases: les pistes sont brouillées; en en construisant des modèles réduits, on ne parvient jamais à ramener ces systèmes à des structures élémentaires, alors qu'on y parvient aisément pour ceux de la périphérie. Il faut donc que les systèmes centraux aient subi de bien profondes transformations. Mais où chercher le moteur de leur mutation?

En ce qui concerne Java, une certaine activité marchande est attestée depuis longtemps, et ici aussi les ports sont situés sur la côte septentrionale. Les centres politiques des empires se trouvent au contraire dans la partie centrale et méridionale de l'île, autour de l'actuelle Djogjakarta. Les revenus des souverains, à l'exception du sultan de Banten dans l'ouest, provenaient pour une bonne part de l'impôt en nature, c'est-à-dire du riz.

Java et Bali figurent parmi les domaines classiques de la rizière irriguée, de plaine comme de pentes. Cette partie centrale est en outre la seule de l'Indonésie à ne présenter que très peu de langues, et parlées sur de vastes

superficies. Enfin, la région a vu coexister pour un temps, puis se combattre et se succéder, plusieurs grands empires centralisés. L'un des traits universels de ces empires est d'entraîner le développement d'une bureaucratie fortement hiérarchisée, mais dont les titres et charges, à la différence d'une noblesse féodale, ne sont pas héréditaires. Les conséquences de cette organisation sont nombreuses et importantes. Retenons les principales: renouvellement constant de la classe dirigeante; attribution d'apanages aux "parents" du souverain et à ses principaux lieutenants, et, par conséquent, structure foncière caractérisée par deux traits eux aussi universels: (1) le souverain possède un droit éminent sur le sol de l'empire tout entier (bien que ce droit ne s'exerce en fait que dans une zone relativement restreinte autour de la capitale, étant donnée l'insuffisance des moyens de communication); (2) la distribution de l'eau pour l'irrigation est assujettie à des règles très strictes.

Curieusement, le *Nagara-Kertagama*, rédigé au milieu du XIV^e siècle, est moins net sur ces points qu'on ne pourrait s'y attendre. Mais l'ouvrage, ne l'oublions pas, est une simple chronique et un panégyrique du souverain: ce n'est point l'œuvre d'un anthropologue. Les commentaires abondants et perspicaces de Pigeaud, qui a édité ce texte, fourmillent d'indications précieuses. Le même auteur a aussi transcrit et traduit des chartes de la même époque, sur lesquelles il a apporté d'importants éclaircissements. A travers les méandres d'une érudition malheureusement fascinée par le caractère "féodal" de la société javanaise ancienne, il est cependant possible d'apercevoir que la cour de l'empire de Madjapahit était bien l'*unique* centre du pouvoir, dont les figurants, y compris les hauts personnages, ne sont que des serviteurs escamotables et interchangeables, à la merci d'un despote divinisé.

Dans ces conditions, on ne peut parler de la noblesse javanaise qu'après s'être entouré de quelques précautions. En regard de la conception de la noblesse issue de la féodalité occidentale, un trait surprend dès l'abord: à Java, plus les nobles sont de date récente, et plus leur rang est élevé; ce rang s'abaisse à chaque génération, jusqu'à ce que les descendants parvenus au bas de l'échelle retournent se mêler aux gens du commun. La transmission héréditaire des charges ne remonte d'ailleurs pas ici au-delà de 1850, et elle a été imposée par le pouvoir colonial.

L'intérêt capital de cette particularité semble avoir en partie échappé aux investigateurs. Dès 1817 cependant, Raffles l'avait placée en pleine lumière. On souligne très généralement le caractère conservateur de la société javanaise; mais ce trait doit-il nécessairement être mis en rapport, comme on l'a souvent fait, avec la transmission héréditaire des titres et des

fonctions, comme des biens fonciers qui leurs sont attachés? Dans le *Nagara-Kertagama* déjà, les domaines sont définis, non pas comme des *fiefs*, mais bien comme des *apanages*. A l'exception, toutefois, des domaines religieux : ce fait pose un problème auquel nous consacrerons la dernière partie de ce travail.

Selon certains, ce ne serait qu'au XVII^e siècle, sous le règne du sultan Agung — premier souverain musulman et maître de l'empire de Mataram — que seraient apparus avec netteté les traits caractéristiques d'une société despotique, et en particulier l'administration des provinces placées sous l'autorité de fonctionnaires révocables, dont le titre n'était pas héréditaire. Les ordonnances de Van den Bosch n'auraient fait alors que rétablir la situation ancienne. Pourtant, le sultan Agung était lui-même l'arrière-petit-fils d'un fonctionnaire du sultan de Padjang. Ainsi le fondateur islamisé du nouvel empire n'était nullement le descendant des souverains de Madjapahit, quoique le poète du *Babad Tanah Djawi* ait, sur l'ordre de son maître, tracé une filiation fictive reliant le dernier souverain de Madjapahit au fondateur de Mataram. Homme nouveau, il n'en était pas moins l'héritier spirituel et culturel de l'ancienne dynastie. Le souverain est de droit le seul personnage de l'empire à posséder une généalogie ininterrompue.

Mais on nous dit surtout que la règle d'extinction progressive d'appartenance à la noblesse, si elle est bien attestée pour le XVII^e siècle, ne l'est pas pour le XIV^e. Or, comment concevoir l'instauration tardive d'une telle règle, base d'un système incompatible avec le droit musulman, alors que ce droit jusqu'à nos jours n'est jamais parvenu à s'imposer sur un terrain pourtant beaucoup plus vaste : celui du mode de filiation et de la transmission des biens, et cela dans l'ensemble des populations islamisées d'Indonésie.

Rien de fondamental ne distingue donc Madjapahit — et les empires qui l'ont précédé — de Mataram ; la Java hindouisée de la Java islamisée. Il ne fait pas de doute que le système décrit par Raffles fonctionnait depuis fort longtemps, et que l'adoption de la religion musulmane n'y a rien changé. Durant les quatre siècles et demi qui séparent le *Nagara-Kertagama* de *The History of Java*, aucun bouleversement technico-économique n'est venu, en particulier, troubler le mode de production : les Javanais du XIV^e pratiquaient aussi bien que ceux du XIX^e la culture irriguée du riz. On ne peut guère non plus relever d'explosion démographique, puisque l'île qu'a connue Raffles ne comptait pas encore cinq millions d'habitants.

Qu'une organisation sociale d'un autre type ait cependant existé à Java,

la conjecture est extrêmement probable; elle est étayée par deux ordres de faits: le bouleversement du mode de production; et les indications que fournit l'analyse de la nomenclature de parenté.

Purnavarman, le souverain de Taruma-Nagara, dont la capitale était située dans l'ouest sur la rivière Tjitarum — non loin de l'actuel barrage hydro-électrique de Djatiluhur — est le créateur du premier grand canal d'irrigation connu à Java; le fait est attesté par une inscription du milieu du Ve siècle. Ce moment est décisif, car un tel canal ne peut avoir servi à autre chose qu'à la culture du riz. Or, Java est alors connue sous le nom, qu'elle a d'ailleurs gardé, d'"Ile-du-Millet"; elle est mentionnée sous ce nom, *Yavadvipa*, aussi bien dans le *Ramayana* que dans les sources chinoises, dont la plus ancienne remonterait au IIe siècle de notre ère.

Ainsi, à Java, le riz est dès l'origine associé à l'irrigation, pour constituer le fondement des empires. L'histoire de cette île devient à présent plus intelligible: nous l'apercevons déterminée, à un moment précis, par l'introduction simultanée du riz *et* des techniques d'irrigation. C'est bien à ce moment qu'il faut situer le seul bouleversement du mode de production qu'ait connu la région depuis le début de notre ère.

L'évènement n'a pu manquer d'avoir de profondes répercussions dans les autres domaines de l'activité sociale. En particulier, dans une telle conjoncture, les organisations politiques et les systèmes de parenté antérieurs — sans doute assez diversifiés — ont-ils pu demeurer intacts? Pas plus, sans doute, que n'est restée intacte l'organisation sociale des Bunaq lorsqu'ils se trouvèrent engagés, directement ou non, dans une activité marchande et des circuits économiques dépassant de très loin les limites du groupe.

De ces deux sociétés, nous connaissons le système de parenté actuel et les caractères déterminants de leur économie. Mais dans le cas des Bunaq, l'analyse structurale nous fournit en plus le moyen de construire un modèle réduit du système, étant donné le caractère invariant de certains traits communs à toutes les structures élémentaires. Or le même avantage nous échappe en ce qui concerne Java puisqu'aucune trace ne semble y subsister, ni dans la nomenclature ni dans les règles de mariage, qui nous permettrait de ramener le système à ses traits élémentaires.

Nous sommes donc enfermés dans un dilemme: ou classer la nomenclature javanaise dans le type hawaïen — ou un sous-type semi-hawaïen —, et considérer le problème comme résolu, ainsi que nous y invite un certain positivisme; ou tenter une explication, mais en allant la chercher là où elle doit être, c'est-à-dire dans un type déterminé d'articulation entre l'organisation sociale et le mode de production; autrement dit, en essayant

de dégager le principe de cohérence du système. Cette perspective nous a permis jusqu'ici d'esquisser, postérieurement à l'étude synchronique, une explication diachronique du système bunaq. Une démarche analogue appliquée à d'autres systèmes devrait donc également conduire à certains résultats. En somme, si l'analyse qui précède est exacte, elle doit fournir l'explication du système de parenté javanais, et rendre raison de ses particularités. Il n'est d'ailleurs pas inutile de se souvenir ici qu'à l'époque précoloniale, Hawaï était bel et bien un État hydraulique.

La nomenclature javanaise appartient au même type, non seulement que celle des Balinais, mais aussi que celle des Baduj. Les termes réciproques entre ascendants et descendants englobent tantôt les générations +7 et -7, tantôt même +10 et -10. Les règles de mariage autorisent le choix d'une cousine proche pour épouse, à l'exception de la cousine parallèle patrilatérale qui est, semble-t-il, assez généralement prohibée; le mariage entre cousins au deuxième degré semble l'être également, tandis que dans certaines régions, l'union serait préférentielle entre cousins au troisième degré. Les règles, préférences et prohibitions paraissent varier d'une région à l'autre; elles sont aussi beaucoup moins nettes que chez les Baduj et qu'à Bali.

La parenté prend donc un caractère de moins en moins systématique à mesure que l'on s'approche de la région centrale des anciens empires javanais. L'observateur a le sentiment de se trouver ici devant un paysage raboté dont les lignes d'affleurement ne s'ordonneraient que si la lecture pouvait en être poursuivie à travers l'épaisseur des couches disparues. Cette image n'est d'ailleurs qu'approximative: ne serait-il pas paradoxal, en effet, d'affirmer que les nomenclatures centrales sont mutilées, alors qu'elles comptent souvent un nombre de termes deux fois plus élevé que celles de l'Indonésie périphérique? Il est cependant possible de montrer qu'il faut distinguer ici, successives ou simultanées peu importe, deux opérations différentes: la première procédant effectivement à la suppression des termes assignatifs, et aboutissant par conséquent à l'appauvrissement de la nomenclature; l'autre, réorganisant les restes de cette nomenclature squelettique selon d'autres axes, par l'adjonction de termes *qui, à l'origine, n'appartiennent pas à la sphère de la parenté*, mais qui ont été puisés dans le lexique général: on a donc employé ces termes, comme cela semble être aussi le cas ailleurs, *dans un sens métaphorique*.

Voici, pour Java centrale et pour Sunda, ou Java occidentale, la liste des termes réciproques entre ascendants et descendants, donc à partir des générations +3 et -3, telle qu'elle est présentée par Ukun Surjaman:

<i>Sunda</i>	<i>Java</i>	
bujut	bujut	+3 -3
bao	tjanggih	+4 -4
djanggawaréng	waréng	+5 -5
udeg-udeg	udeg-udeg	+6 -6
gantung-siwur	gantung-siwur	+7 -7
	gropak-sénté	+8 -8
	débog-bosok	+9 -9
	galih-asem	+10 -10

Pour Java, la liste correspond exactement à la plus longue de celles qu'a publiées Koentjaraningrat. Pour Sunda, les différences avec la nomenclature baduj sont sensibles, puisque deux termes seulement sont communs sur les cinq, mais le nombre de générations englobées est le même.

Dans les deux langues, *bujut* a le sens d' "interdit, prohibé." Dans toute la région, et jusqu'à Bali, le degré de parenté qui correspond à ce terme réciproque, qui est le premier de la série, s'accompagne d'une inversion des attitudes. Tandis que le respect est censé être le comportement normal des descendants à l'égard des ascendants, jusqu'aux grands-parents-inclus, la familiarité et même la taquinerie s'imposent entre un arrière-petit-fils et son arrière-grand-père; ils sont en effet identifiés l'un à l'autre; on les considère comme appartenant à une même génération. A Bali, lors des funérailles de l'arrière-grand-père, son arrière-petit-fils ne peut se tenir du côté des pieds du cadavre, ce qui serait une marque de vénération, mais il doit se tenir du côté de la tête, et cela quelle que soit la caste à laquelle ils appartiennent.

En javanais, le terme *tjanggih* désigne à l'origine "une sorte de pique fourchue à crochets rentrants, pour attraper les malfaiteurs"; le sens figuré se rapporterait aux gens doués d'un pouvoir surnaturel. Le sens du terme sundanais *bao* serait analogue.

Waréng est le nom d'un arbre dont les feuilles et fruits sont utilisés

comme remède externe, les racines comme remède interne, tandis que le reste (?) de la plante est considéré comme toxique.

Udeg signifierait simplement “parent”, “apparenté à” : il n’est donc pas impossible que nous ayons affaire ici à une première limite.

Siwur est le récipient à puiser l’eau, pour les ablutions ou le bain; *gantung* signifie “suspendre”. Les Sundanais comme les Javanais emploient le terme de *gantung-siwur*, ou aussi bien celui de *kait-siwur*, qui a le même sens, *kait* signifiant “accrocher”. Ukun Surjaman interprète ce terme composé comme désignant, au figuré, le degré de parenté le plus éloigné possible de la position de référence.

Nous sommes au bout de la nomenclature sundanaise; la suite ne concerne que la nomenclature javanaise longue. Tous les termes se définissent ici par référence au pourri. *Sénté* est une sorte de taro, et *gropak* signifie “pourri”. *Debog* est le tronc du bananier; *bosok* est un synonyme de *gropak*. Enfin, *asem* est le tamarin; *galih-asem*, c’est le cœur de ce bois qui, lorsque l’arbre est vieux, se colore en noir.

Tous ces termes, pour le même auteur, signifient l’ancienneté, l’éloignement de parents qui pourraient, s’ils vivaient jamais en même temps, s’appeler de ces termes réciproques.

Il resterait bien entendu à déterminer le système sémantique de cette nomenclature. Il nous suffit ici d’avoir montré que la série n’était pas constituée de termes spécifiques, au contraire de ceux qui se rapportent aux générations plus rapprochées d’Ego. Cette série n’est donc pas originelle dans la nomenclature de parenté; les termes qui la composent ont été incorporés à cette dernière, probablement en plusieurs fois.

Les nomenclatures centrales, ou distributives, sont donc le résultat d’une série de transformations opérées sur des nomenclatures d’un autre type. On est par ailleurs assuré que ces nomenclatures antérieures étaient assignatives. Or, on l’a montré, les premières sont constamment associées aux sociétés à groupes, et les secondes aux sociétés à réseaux. Il est donc possible d’engendrer celles-ci à partir de celles-là. (La réversibilité de la transformation n’est d’ailleurs pas assurée pour autant). Ainsi, non seulement il n’y a pas d’impossibilité logique qu’une société à groupes se transforme en une société à réseaux, mais le phénomène s’est certainement produit, à un moment donné de l’histoire de Java.

Le moment où il s’est produit n’a pu que coïncider avec l’introduction du riz et des techniques d’irrigation: c’est ce que nous allons tenter maintenant de montrer.

A côté du pouvoir, certes morcelé, mais émanant directement du souverain et de lui seul, le caractère fortement centralisateur du “mode de

production asiatique” n’a pu laisser subsister de centres épars disposant d’une autorité propre. A l’exception, pourtant, des communautés religieuses; car en dépit de son absolutisme, le pouvoir central avait besoin de l’appui de ces alliés d’un genre particulier; il ne pouvait en effet se trouver partout à la fois, c’est-à-dire occuper et garder toutes les sources d’irrigation d’un grand empire. Par contre, des groupes permanents, engagés entre eux dans des cycles d’alliances matrimoniales, jouissant par conséquent d’une certaine puissance et d’une relative autarcie économique — moyens retranchés de ceux à la disposition du pouvoir central — n’étaient pas tolérables dans un tel contexte.

Les relations traditionnelles de parenté et d’alliance furent donc les premières victimes de l’introduction du nouveau mode de production. Elles durent s’incliner devant des exigences plus impérieuses, et tout ce qui pouvait constituer un élément d’autonomie dut être éliminé.

On a établi ci-dessus que les nomenclatures de parenté de l’Indonésie centrale sont des nomenclatures dérivées. On a également expliqué l’absence de termes assignatifs dans ces mêmes sociétés qui sont dépourvues de groupes d’alliés permanents; on a vu enfin que la fonction des termes réciproques sur l’axe des générations, ainsi que des degrés de cousinage, consistait à réunir dans une même parentèle une masse considérable de personnes, sans pour autant laisser à ces masses la faculté de s’institutionnaliser en groupes permanents, et cela quelles que soient par ailleurs les règles de mariage; en effet, les seules formules qui aient un rendement élevé: mariage avec la fille du frère de la mère, avec la fille de la sœur du père, et échange des sœurs, sont ici, ou interdites comme la dernière, ou non valorisées, comme les deux précédentes.

La parentèle peut donc être aussi étendue que l’on voudra, une lignée donnée n’y appartiendra jamais qu’à titre transitoire.

Or, le schéma qui rend compte de la *parenté* s’applique littéralement et dans les mêmes termes à la *noblesse*, au point, nous allons le voir, que les deux plans se confondent purement et simplement.

La règle d’extinction de l’appartenance à la noblesse, à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, est aujourd’hui encore en vigueur dans les cours de Java centrale: le droit au titre s’y éteint à la sixième génération issue du souverain, c’est-à-dire lorsque ce dernier et son descendant se trouvent dans le rapport réciproque d’*udeg-udeg*; nous avons vu que ce terme, qui par exception signifie simplement “parent”, marquait une limite dans la série verticale. Cette règle est d’ailleurs doublement significative, car d’une part elle indique à l’évidence qu’il n’y a *d’autre noblesse que celle émanant du souverain lui-même*; et en second lieu, elle procède

exactement comme la parenté puisque, comme elle, elle définit une enveloppe qui se déplace le long de l'axe des générations, en expulsant vers le haut et latéralement ascendants et collatéraux parvenus sur la lisière, sans fournir aucune garantie de récurrence vers le bas. Noblesse et parenté procèdent donc à Java d'une seule et même origine, obéissent à la même loi d'extinction périodique, et sont solidaires, superposables et même identifiables l'une à l'autre.

Nous sommes loin de la lente édification des sociétés féodales, loin des ambitions politiques de groupes se livrant à une surenchère héréditaire d'où se dégage peu à peu une hiérarchie permanente, loin enfin d'une noblesse qui se hisse, pour y demeurer, sur une base distincte de la parenté et des alliances matrimoniales.

Entre les sociétés centrales et les périphériques, plusieurs autres contrastes sur lesquels nous n'insisterons pas ici, peuvent être mis en lumière. Citons seulement pour mémoire l'extraordinaire élaboration du culte des ancêtres dans les régions périphériques de l'Indonésie, alors que dans son ouvrage sur la religion à Java, C. Geertz ne trouve qu'une demi-page à consacrer à cette forme religieuse, pour expliquer qu'elle y est insignifiante.

Mentionnons encore, en passant, la chasse aux têtes, trait si typique des sociétés périphériques, mais si déplacé dans les sociétés centrales que Pigeaud ne cache pas sa surprise de la voir mentionnée, d'ailleurs une seule fois, dans le *Nawanatya*, texte qu'il date du XIV^e siècle au plus tard. L'indice n'est pas sans intérêt en effet, puisqu'il montre que la chasse aux têtes a existé à Java, et qu'elle en a donc disparu.

Les rapports significatifs qu'entretiennent ces sociétés avec la guerre et avec la mort sortiraient du cadre de cette étude. Nous ne pouvons non plus examiner ici en détail la reconstruction qu'a conçue Rassers de la structure sociale archaïque de Java. Il est infiniment probable, on l'a vu, (la chasse aux têtes vient d'en apporter une confirmation inattendue, et l'attribution des noms personnels en fournira une autre ci-dessous), que les Javanais ont connu, à l'ère du millet, des systèmes très différents de l'actuel, et que ces systèmes étaient "périphériques". Pour restituer le système ancien, Rassers s'est appuyé sur la mythologie et le rituel, non pas tels qu'ils existent ouvertement de nos jours, mais tels qu'ils sont attestés, et réactualisés, en particulier dans le théâtre d'ombres.

On peut objecter qu'une telle reconstruction est invérifiable dans l'état actuel de nos connaissances. Rien dans ce système javanais reconstruit ne nous permet, semble-t-il, de passer en toute sécurité au système actuel par une série de transformations simples. Cela tient tout d'abord au fait que nous n'aurions certainement pas affaire à un seul système archaïque, mais

à plusieurs; mais cela tient peut-être aussi au caractère non-réversible du système actuel. L'introduction de l'irrigation à Java n'a sans doute pas joué comme un principe de développement spécifique des formes sociales anciennes, mais au contraire comme un puissant facteur *d'unification* de formes à l'origine beaucoup plus nettement diversifiées.

Par ailleurs, le point faible de l'édifice construit par Rassers est d'attribuer à l'affaiblissement du totémisme la dégradation de la structure sociale ancienne; mais c'est là un défaut externe, non intrinsèque à la démonstration: il suffit, comme nous l'avons fait, de déplacer la cause de cette dégradation, en la faisant découler de la révolution technologique provoquée par l'irrigation, pour que l'analyse de l'ethnologue hollandais retrouve tout son intérêt.

Rassers est d'ailleurs amené à assouplir progressivement sa théorie sur deux points: d'une part, l'ancien dualisme javanais dont il s'était tout d'abord fait le champion, se rapproche nettement, vers 1940, de l'échange généralisé, sous l'influence de l'étude conduite entre-temps par Van Wouden sur des exemples orientaux; d'autre part, il finit par admettre explicitement que les diverses communautés javanaises n'eurent sans doute pas, avant l'unification, une structure sociale uniforme. Certaines furent vraisemblablement agnatiques; d'autres connurent un mode de filiation matrilineaire; les dernières enfin auraient pu être bilatérales.² La question, on le voit, est complexe. Il faudrait, pour la traiter d'une manière exhaustive, posséder des données fines sur les divers aspects du système javanais actuel, c'est-à-dire sur les particularités qu'il présente dans les différentes régions. Il faudrait aussi connaître les petites variations de la structure foncière. Il n'est guère possible pour le moment que de dégrossir le bloc à coups de hache.

Les corrélations fortes que nous venons de passer en revue ne sont pas les seules décelables. Il faut en mentionner une autre encore, d'une importance capitale pour la typologie: nous voulons parler du *mode d'attribution des noms de personnes* dans les sociétés centrales et dans les sociétés périphériques. Comme plus haut, nous nous limiterons à la société bunaq et à la javanaise. Disons, en quelques mots, que les Bunaq ont à leur disposition *un stock limité* de noms de personnes, que ces noms forment donc, au sein du lexique, une catégorie absolument spécifique, que chaque lignée a sur certains d'entre eux un droit d'attribution

² Malgré ces oscillations et des divergences de détail, la reconstruction de Rassers rappelle d'une manière frappante une autre tentative: celle de la reconstruction du système chinois archaïque par Granet. Par ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si les analogies entre le système javanais et l'ordre *tchao-mou* sont frappantes.

exclusif, enfin que le nouveau-né reçoit son nom une fois pour toutes; un homme, ou une femme, porteront donc le même nom de la naissance à la mort.

Il est aisé de montrer que ces conventions s'opposent en tout à celles qui règlent l'attribution des noms de personnes dans les sociétés centrales. A Java, ces noms ne sont ni fixes, ni définitifs, mais correspondent à la fonction exercée; ainsi, un nom se terminant par *-negoro* sera nécessairement celui d'un fonctionnaire du souverain; si cette sorte de suffixe s'allonge en *-sastronegoro*, l'on est alors assuré d'avoir affaire à un fonctionnaire aux écritures. L'un de ces suffixes, nous allons le voir, nous intéresse tout particulièrement: c'est celui de *-mandolo* (= *mandala*); en effet il désigne les fonctionnaires chargés de l'entretien des canaux d'irrigation. Bref, un individu donné est en général appelé à changer de nom, une ou plusieurs fois au cours de son existence, chaque fois qu'il est désigné pour exercer de nouvelles fonctions. A Bali, le mode d'attribution, pour être différent, n'en est pas moins plus proche du type javanais que du Bunaq: les noms de personnes n'y sont pas non plus définitifs, ni transmis dans une lignée déterminée, ni puisés dans un stock limité et spécifique. Des traits analogues apparaissent aussi chez les Baduj.

Ce rapide tour d'horizon peut être résumé en un tableau où sont mis en présence, dans un ordre de généralisation croissante, les contrastes relevés au cours de l'analyse:

	types de sociétés	
	périphériques	centrales
noms de personnes	stock spécifique et limité; attribution définitive	non-spécifiques; stock illimité; attribution provisoire
mort naturelle	culte des ancêtres de lignée et de maison	souverain divinisé; absence de culte des ancêtres
mort violente (guerre)	chasse aux têtes	troupes de mercenaires
nomenclatures de parenté	assignatives	délimitatives
alliés	permanents	transitoires
aspect de la société	groupes constitués	réseaux plus ou moins récurrents
organisation politique	chefferies et fonctions héréditaires et hiérarchisées	souverain unique; fonctionnaires; noblesse = parentèle du souverain
structure foncière	fiefs et domaines	apanages et manses
mode de production	cultures vivrières (dont le riz) sur champs arrosés par la pluie	rizières irriguées par l'eau des sources (ou des lacs)

Un dernier point ne sera examiné ici que dans ses grandes lignes : celui de la présence de groupes montagnards dans les régions irriguées.

7. LES GARDIENS DE L'EAU DANS LES SOCIÉTÉS CENTRALES

Un problème demeure en effet : nous avons constamment associé jusqu'à présent les systèmes centraux à la culture irriguée du riz. Or, les Baduj par exemple pratiquent bien la culture du riz ; mais sur des champs secs. Si l'analyse qui précède est exacte, comment expliquer, non seulement leur présence ancienne dans des montagnes ingrates — alors qu'il ne manquait pas de place ailleurs —, mais bien d'autres particularités encore, comme les interdits rigoureux qui frappent la culture irriguée, l'élevage du bétail, les allées et venues de gens de l'extérieur sur leur territoire, etc. ; particularités qui créent chez eux un climat de mystère, donnent au territoire l'aspect d'une réserve, d'un conservatoire de traditions immuables, et marquent les individus d'une empreinte profonde ; non que les Baduj soient gens insociables ; mais les interdits surgissent si nombreux et si stricts à tous les détours de leur vie quotidienne que la plupart des initiatives personnelles, les moindres actes parfois, semblent soumis à des règles qui rappellent davantage les ordres monastiques que les communes contraintes sociales. Surtout, si les Baduj sont bien les isolationnistes et les sauvages qu'on a décrits, s'ils se sont réfugiés dans les montagnes par mysticisme, comment expliquer que leur système de parenté appartienne néanmoins au type central le plus pur et, puisque des systèmes périphériques ont existé à Java, que là, et seulement là, ils ne s'en soient pas tenus à une stricte tradition ?

Les éléments d'une réponse à cette question avaient été esquissés dans un précédent travail. Pour une société hydraulique disposant d'un vaste territoire à la population clairsemée — car telle est bien la situation à Java jusqu'au XIXe siècle —, le bien le plus recherché, c'est beaucoup moins la terre que l'eau. Il est nécessaire d'irriguer pour obtenir des rendements élevés et constants, non seulement — ce qui n'est pas le cas partout — en récoltant deux moissons par an, mais aussi en évitant le repos périodique de la terre, le retour à la friche indispensable à sa régénération : ce n'est que dans ces conditions que peuvent être produits les énormes surplus nécessaires à l'alimentation des greniers du souverain, des gens de la cour, des armées, et de la partie de la population occupée sur les grands chantiers.

Nous avons, partiellement, résolu l'énigme que posent les Baduj en

montrant quelle solidarité essentielle les lie à l'*aval*, et que dans le dispositif traditionnel, pré-musulman, ils jouaient un rôle fonctionnel précis: celui de gardiens de l'eau. Nous avons indiqué enfin, sans pourtant le démontrer d'une manière précise, que leur système de parenté ne s'expliquait sans doute que si l'on prenait ces faits en considération, autrement dit que nous n'avions pas affaire à une structure élémentaire.

Mais dans ces conditions, il est évident, étant donné la multiplicité des sources sur le territoire des anciens empires de Java, que cette interprétation n'a de sens que si, dans le passé, les communautés à caractère religieux, chargées de la garde des points d'eau, ont dû être assez nombreuses dans l'île, sur la surface couverte par les empires, pour qu'au moins les sources importantes soient efficacement protégées.

Tel est bien le cas: une étude attentive des commentaires de Pigeaud le montre. S'il n'est pas encore possible de dresser la carte précise des communautés *mandala* à Java, et si même cette recherche en cours ne parvient pas à des résultats complets, faute d'une documentation historique assez précise, les documents consultés montrent pourtant déjà que ces communautés étaient analogues à celle des Baduj, puisque comme celle-ci elles étaient endogames et subdivisées en deux groupes à leur tour endogames, soumises à des obligations et à des interdits religieux stricts principalement liés à l'eau et à la fécondité, fixées dans les montagnes boisées, dispensées d'impôt, non représentées à la cour de l'empereur, mais cependant traitées par celui-ci avec des égards tout à fait particuliers.

Il n'est malheureusement pas possible ici d'examiner en détail tous ces points. Mais les éléments sont réunis, qui montrent que ces *mandala*, ou "cercles" religieux montagnards, occupent dans la structure sociale de Java une place à part, bien qu'elles appartiennent en même temps au système, dont elles constituent même l'assise principale.

Or, ces communautés, si elles jouissent d'une certaine indépendance à l'égard du souverain, sont en même temps dépourvues d'armes; l'absence de troupes, le caractère pacifique de la population, et même la pratique ouverte, attestée aujourd'hui encore chez les Baduj, de la non-violence conçue comme une technique de résistance, en particulier aux intrusions sur le territoire ou dans leurs affaires intérieures, ôtent à ces petites sociétés tout autre pouvoir que magico-religieux. Ce statut particulier peut être interprété au niveau religieux; mais une interprétation qui lie ce statut aux caractères spécifiques du mode de production nous a semblé offrir des perspectives heuristiques plus larges. On comprend mieux ainsi que les communautés *mandala* se conforment pour l'essentiel aux règles en vigueur dans la plaine, quoique bénéficiant de dispenses et de privilèges.

On comprend en particulier que le système de parenté soit le même en haut et en bas : car un système périphérique les amènerait nécessairement à un tout autre point de vue sur leur fonction : la société se segmenterait, inévitablement en groupes permanents ; de simples gardiens des sources, l'un de ces groupes, ou plusieurs en deviendraient les maîtres, grâce à la transmission héréditaire permanente des titres, des fonctions et des biens fonciers.

Ainsi s'explique la double nature du pouvoir dans les empires centraux : le souverain est bien le maître, mais il est impuissant s'il ne peut s'appuyer sur la loyauté des gardiens de l'eau. Inversement, les communautés *mandala* elles-mêmes ne peuvent exercer qu'un pouvoir religieux, sinon le souverain se débarrasserait des éléments gênants ; les conflits semblent d'ailleurs n'avoir pas manqué entre ces communautés fermées et le pouvoir central : conflits qui apparaissent comme beaucoup plus préoccupants pour ce dernier que les guerres extérieures.

8. CONCLUSION

Nous pouvons cependant entrevoir que le monde indonésien fut un jour plus diversifié. La zone centrale ne s'était pas encore séparée, ou différenciée, de la périphérie. Dans le *Nagara-Kertagama* et dans d'autres textes anciens, des indices subsistent encore, tardifs mais riches d'enseignement, qui semblent indiquer que sans doute le pouvoir de l'empereur Hajam Wuruk lui-même fut sans cesse contesté. On relève aussi des traces de culte des ancêtres, et même, comme nous l'avons noté, de chasse aux têtes.

Etant donné les dimensions de cette étude, il nous a fallu simplifier. Mais si notre mise en perspective est exacte, nous assistons en somme, depuis la fondation des empires centraux, à une disparition progressive des traits archaïques dans les sociétés en question : aussi bien en ce qui concerne la structure foncière, que pour le système de parenté, les règles de transmission des biens, le culte des ancêtres, la guerre.

Les sociétés périphériques, on l'a vu, se présentent à nous sous un tout autre aspect ; l'étude de ces sociétés suscite en nous des vibrations qui ne trompent pas. Nous y trouvons constamment la tendance statistique compensée par le resserrement des liens de mariage : comme si ces sociétés ne pouvaient se développer que jusqu'à un certain point, sans parvenir à franchir un certain seuil. Ainsi les Bunaq, devant les atteintes portées par l'administration actuelle à leur organisation sociale, en

particulier sur le plan des prérogatives politiques des familles régnantes, ne se font pas trop de souci: de toute manière, disent-ils, les alliances *Malu-Ai* demeureront envers et contre tout.

A ce stade de la recherche, nous nous trouverions donc en présence de deux formes nettes de structures complexes: d'une part les structures compensées, autrement dit réversibles; de l'autre, des formes irréversibles.

Une telle hypothèse demanderait de larges confirmations. Elle s'appuie cependant sur un certain nombre d'indices. Le comportement des individus, selon qu'ils appartiennent aux sociétés centrales ou aux périphériques, devant l'acculturation et l'urbanisation, est très différent: les périphériques sont rebelles; ils ne s'absentent jamais de chez eux que pour un temps. Ils se révèlent impuissants à constituer des villes, mais s'agglomèrent en quartiers et gardent des attaches étroites avec leur région d'origine. A cet égard, l'étude d'une ville comme Kupang donnerait sans aucun doute d'intéressants résultats.

De leur côté, les membres des sociétés centrales émigrent définitivement, et cela d'autant plus aisément qu'ils appartiennent à une catégorie sociale plus élevée. A Java, le plus clair des masses amorphes des grandes villes est constitué non seulement par des Javanais et des Sundanais, mais aussi par des Balinais *convertis à l'Islam*. Les nomenclatures de parenté que l'on peut relever à Djakarta par exemple, sont des nomenclatures mixtes et tronquées, c'est-à-dire qu'elles tendent vers un ensemble de termes appauvri, par rapport aussi bien aux nomenclatures assignatives qu'aux descriptives. Elles ne retournent donc nullement vers un type assignatif.

Il ne s'agit peut-être, après tout, que d'une question de perspective. Il n'en demeure pas moins que, si l'on commence à entrevoir comment, les conditions étant réunies, les systèmes périphériques peuvent donner naissance à des systèmes centraux, la transformation inverse que ceux-ci pourraient peut-être subir s'avère beaucoup plus problématique. Autrement dit, les derniers ont sans nul doute acquis un degré élevé de rigidité. Il resterait à déterminer le seuil qui, une fois franchi, rend définitivement irréversibles les transformations auxquelles peut se prêter une structure sociale.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

RÉFÉRENCES

- Bertling, C. T.,
1936 "Huwverbod op grond van verwantschapsposities in Midden-Java", *Indisch Tijdschrift van het Recht*, vol. 143.

- Boxer, C. R.,
1949-1950 "Some sources for the history of Timor", *Far Eastern Quarterly*, IX.
- Campagnolo, M.,
en préparation "L'organisation sociale et la structure foncière des Fataluku de Timor oriental", thèse de Troisième cycle.
- Castro, A. de,
1862 "Résumé historique de l'établissement portugais à Timor", *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 11, pp. 465-506.
- Chabot, H. Th.,
1950 *Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid-Celebes* (Groningen/Djakarta).
- Cinatti, R.,
1964 "Useful plants in Portuguese Timor: an historical survey", *V Coloquio internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coimbra*.
- Clamagirand, B.,
en préparation "L'organisation sociale et la structure foncière des Kemak de Timor central", thèse de Troisième cycle.
- Coedes, G.,
1948 *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris).
- Conklin H. C.,
(nous regrettons qu'il ne nous ait pas été possible de consulter *Hanunoo Agriculture*; notre exposé s'en serait trouvé enrichi, et sans doute en partie modifié).
1964 "Ethnogenealogical method", *Explorations in Cultural Anthropology (Essays in honor of G. P. Murdock)*, edited by W. H. Goodenough (New-York).
- Cuisinier, J.,
1951 *Sumangat: l'âme et son culte en Indochine et en Indonésie* (Paris).
- Cunningham, C.,
1967 "Atoni kin categories and conventional behaviour", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 123, 1, pp. 53-70.
- Dames, M. L.,
1921 *The book of Duarte Barbosa (1518)* (Londres).
- Djatikusumo, S. Ex. Gusti Pangéran Hario,
1967 "Communication personnelle" (nov.).
- Fischer H. Th., et H. C. Van Renselaar,
1959 "Over enkele Batakse verwantschapstermen", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 115, 1, pp. 40-55.
- Frake Ch. O.,
1960 "The Eastern Subanun of Mindanao", *Social Structure in Southeast Asia*, edited by G. P. Murdock, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New-York).
- Geertz, C.,
1960 *The religion of Java* (Glencoe, Illinois).
1961 Compte-rendu de: *Bali, studies in life, thought and ritual*, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, vol. 117, 4, pp. 498-502.
1966 *Person, time and conduct in Bali: an essay in cultural analysis* (= *Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series*, n° 14, Yale University).
- Geertz, H.,
1961 *The Javanese family* (Glencoe, Illinois).
- Granet, M.,
1939 *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (Paris).
1926 *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris).

- 1951 *La religion des Chinois*, 2e édition (Paris).
- Groeneveldt, W. P.,
1960 *Historical notes on Indonesia and Malaya, compiled from Chinese sources* (Djakarta).
- Hertz, R.,
1907 "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", *Année Sociologique*, vol. 10, pp. 48-137.
- de Josselin de Jong, P. E.,
1951 *Minangkabau and Negri Sembilan: sociopolitical structure in Indonesia* (Leiden).
1960 *Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya)*, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, vol. 116, 1, pp. 158-203.
- Keuning, J.,
1948 *Verwantschapsrecht en volksordening, huwelijksrecht en erfrecht in het Koeria-gebied van Tapanoeli* (Leiden).
- Koentjaraningrat, R. M.,
1957 "A preliminary description of the Javanese kinship system", *Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series*, n° 4 (Yale University).
1960 "The Javanese of South-central Java", *Social Structure in Southeast Asia*, edited by G. P. Murdock, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, (New-York).
- Leach, E. R.,
1960 "The Sinhalese of the dry zone of Northern Ceylon", *Social Structure in Southeast Asia*, edited by G. P. Murdock, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New-York).
- Leur, J. C. van,
1955 *Indonesian trade and society* (La Haye).
- Lévi-Strauss, C.,
1967 *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris), 1949. 2e édition: Paris/La Haye.
1958 *Anthropologie structurale* (Paris).
- Mook, H. J. van,
1958 "Kuta Gedé", in: *The Indonesian town* (La Haye), pp. 275-332.
- Murdock, G. P.,
1949 *Social structure* (New-York).
- Needham, R.,
1962 *Structure and sentiment: a test case in social anthropology* (Chicago/London).
1956 "A note on kinship and marriage on Pantara", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112, 3, pp. 285-290.
- Ormeling, F. J.,
1956 *The Timor problem* (Groningen/Djakarta).
- Pelras, C.,
non publié "Nomenclature de parenté et règles de mariage des Bugis de Pontian."
- Pigafetta,
1956 *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan 1519-1522* (Paris).
- Pigeaud, Th.,
1962 *Java in the 14th century: a study in cultural history*, 5 volumes (La Haye).
- Raffles, Th. S.,
1817 *The history of Java*, 2 volumes (Londres).
- Rassers, W. H.,
1959 *Panji, the culture hero* (La Haye).
- Schulte Nordholt, H. G.,
1966 *Het politieke systeem van de Atoni van Timor* (Amsterdam), offset.

- Schrieke, B.,
1955 *Indonesian sociological studies* (La Haye).
- Schusky, E. L.,
1965 *Manual for kinship analysis* (New-York).
- Spencer, J. E.,
1966 "Shifting cultivation in Southeastern Asia", *University of California Publications in Geography*, volume 19 (Berkeley/Los Angeles).
- Ter Haar, B.,
1948 *Adat law in Indonesia* (New-York).
- Mabuchi, Toichi,
1960 "The aboriginal peoples of Formosa", *Social Structure in Southeast Asia*, edited by G. P. Murdock, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New-York).
- Surjaman, Ukun,
1956 "Tempat pemakaian istilah klasifikasi kekerabatan pada orang Djawa dan Sunda dalam susunan masyarakat", *Bahasa dan Budaya*, V, 2 (Djakarta), pp. 7-29.
- Vergouwen, J. C.,
1964 *The social organisation and customary law of the Toba Batak of Northern Sumatra* (La Haye).
1967 *Villages in Indonesia*, edited by R. M. Koentjaraningrat (Cornell University, Ithaca/New-York).
- Vlekke, B.,
1959 *Nusantara: a history of Indonesia*, wholly revised edition (Bruxelles/Djakarta).
- Van Vollenhoven, C.,
1918-1933 *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, 3 volumes (Leiden).
- Wittfogel, K.,
1964 *Le despotisme oriental*, traduit par Anne Marchand, avant-propos de P. Vidal-Naquet (Paris).
- Wouden, van, F. A. E.
1968 *Les structures sociales de l'Indonésie orientale*, traduction à paraître.
- Berthe, L.,
1961 "Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale; les Buna' de Timor central", *L'Homme*, I, 3, pp. 5-31.
1965 "Aînés et cadets: l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj (Java occidentale)", *L'Homme*, V, 3-4, pp. 189-223.
1965 "La terre, l'au-delà et les thèmes maritimes chez les Buna'", *L'Ethnographie*, nouvelle série, n° 58-59, pp. 72-87.
1968 "*Le mariage balinais*", à paraître.

LA MAISON KABYLE OU LE MONDE RENVERSÉ

PIERRE BOURDIEU

L'intérieur de la maison kabyle présente la forme d'un rectangle qu'un petit mur à claire-voie s'élevant à mi-hauteur divise, au tiers de sa longueur, en deux parties: la plus grande, exhaussée de 50 cm environ et recouverte d'un enduit d'argile noire et de bouse de vache que les femmes polissent avec un galet, est réservée aux humains, la plus étroite, pavée de dalles, étant occupée par les bêtes. Une porte à deux battants donne accès aux deux pièces. Sur la murette de séparation sont rangées d'un côté les petites jarres de terre ou les paniers d'alfa dans lesquels on conserve les provisions destinées à la consommation immédiate — figues, farines, légumineuses —, de l'autre, près de la porte, les jarres d'eau. Au-dessus de l'écurie, se trouve une soupenne où sont accumulées, à côté d'ustensiles de toute sorte, la paille et le foin destinés à la nourriture des animaux, et où dorment le plus souvent les femmes et les enfants, surtout en hiver.¹ Devant la construction maçonnée et percée de niches et de trous, qui est adossée au mur de pignon, appelé mur (ou, plus exactement, "côté") du haut ou du *kanun*, et qui sert au rangement des ustensiles de cuisine (louche, marmite, plat à cuire la galette et autres objets de terre cuite noircis par le feu) et de part et d'autre de laquelle sont placées de grandes jarres emplies de grain, se trouve le foyer, cavité circulaire de quelques centimètres de profondeur à son centre autour de laquelle trois grosses pierres destinées à recevoir les ustensiles de cuisine sont disposées en triangle.²

¹ Le lieu du sommeil et des relations sexuelles semble varier, mais à l'intérieur seulement de la "partie obscure" de la maison: toute la famille peut coucher sur la soupenne, surtout en hiver, ou seulement les femmes sans époux (veuves, divorcées, etc.) et les enfants, ou encore contre le mur de l'obscurité, ou encore sur la partie haute du mur de séparation pour l'homme, la femme couchant sur la partie basse, du côté de la porte, et allant dans l'obscurité rejoindre son mari.

² Toutes les descriptions de la maison berbère, même les plus précises et les plus méthodiques (comme celle de R. Maunier, "Le culte domestique en Kabylie" et "Les rites de la construction en Kabylie", in *Mélanges de sociologie nord-africaine* [Paris, Alcan, 1930], pp. 120-177) ou les plus riches en notations sur l'organisation intérieure de l'es-

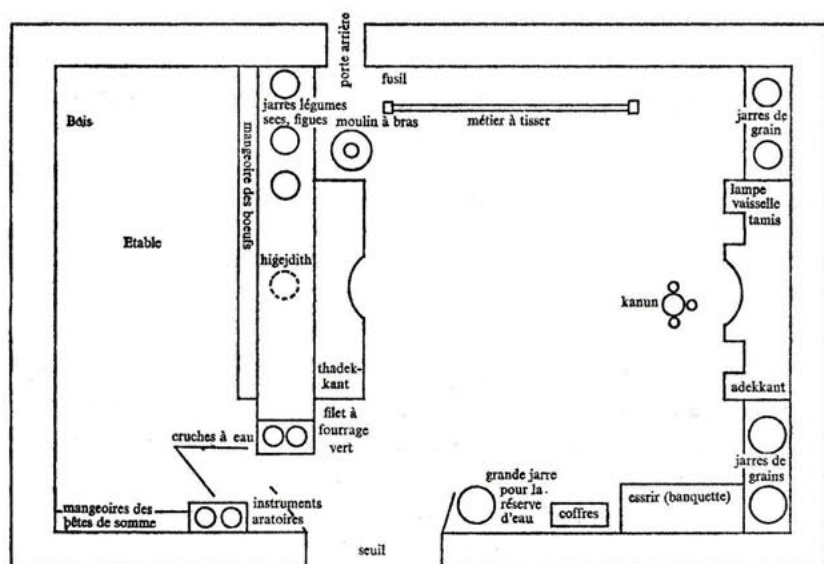


Fig. 1

Devant le mur qui fait face à la porte et qui est appelé, le plus souvent, du même nom que le mur de façade extérieur donnant sur la cour (*tasga*)³ ou encore, mur du métier à tisser ou mur d'en face (on lui fait face lorsque l'on entre), est dressé le métier à tisser. Le mur opposé, celui de la porte, est appelé mur de l'obscurité, ou du sommeil, ou de la jeune fille, ou du

pace (comme celles de E. Laoust, *Mots et choses berbères* [Paris, 1920], pp. 50-53 et *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, [Paris, Leroux, 1912], pp. 12-15 ou celle de H. Genevoix, *L'habitation kabyle*, Fort-National, Fichier de documentation berbère, n° 46, 1955) présentent, dans leur minutie extrême, des lacunes systématiques, en particulier en ce qui concerne la localisation et l'orientation des choses et des activités, parce qu'elles n'appréhendent jamais les objets et les actions comme parties d'un système symbolique. Seul le postulat que chacun des phénomènes observés tient sa nécessité et son sens de sa relation avec tous les autres pouvait conduire à une observation et à une interrogation capables de susciter, par leur intention systématique, les faits qui échappent à l'observation désarmée et que les observateurs ne peuvent livrer spontanément parce qu'ils leur paraissent aller de soi. Ce postulat trouve sa validation dans les résultats mêmes de la recherche qu'il fonde: la position particulière de la maison à l'intérieur du système des représentations magiques et des pratiques rituelles justifie l'abstraction initiale par laquelle on l'a arrachée à ce système plus vaste pour la traiter comme système.

³ A cette exception près, les murs sont désignés par deux noms différents selon qu'ils sont considérés de l'extérieur ou de l'intérieur. L'extérieur est crépi à la truelle par les hommes tandis que l'intérieur est blanchi et décoré à la main par les femmes. Cette opposition entre les deux points de vue est, on le verra, fondamentale.

tombeau;⁴ une banquette assez large pour recevoir une natte déployée y est adossée; elle sert d'abri au petit veau ou au mouton de la fête, parfois au bois ou à la cruche à eau. Les vêtements, les nattes et les couvertures sont suspendus, dans la journée, à une cheville ou à une traverse de bois, contre le mur de l'obscurité ou bien déposés sous la banquette de séparation. Ainsi, on le voit, le mur du *kanun* s'oppose à l'étable comme le haut et le bas (*adaynin*, étable, provient de la racine *ada*, le bas) et le mur du métier à tisser au mur de la porte comme la lumière aux ténèbres: on pourrait être tenté de donner à ces oppositions une explication strictement technique, puisque le mur du métier à tisser, placé face à la porte, elle-même tournée vers l'est, est le plus fortement éclairé et que l'étable est effectivement située en contrebas (la maison étant le plus souvent construite perpendiculairement aux courbes de niveau, pour faciliter l'écoulement du purin et des eaux usées), si nombre d'indices ne suggéraient que ces oppositions sont le centre de faisceaux d'oppositions parallèles qui ne doivent jamais toute leur nécessité aux impératifs techniques et aux nécessités fonctionnelles.⁵

La partie basse, obscure et nocturne de la maison, lieu des objets humides, verts ou crus — jarres d'eau déposées sur des banquettes de part et d'autre de l'entrée de l'étable ou contre le mur de l'obscurité, bois, fourrage vert —, lieu aussi des êtres naturels — bœufs et vaches, ânes et mulets —, des activités naturelles — sommeil, acte sexuel, accouchement — et aussi de la mort, s'oppose, comme la nature à la culture, à la partie haute, lumineuse, noble, lieu des humains et en particulier de l'invité, du feu et des objets fabriqués par le feu, lampe, ustensiles de cuisine, fusil — symbole du point d'honneur viril (*ennif*) qui protège l'honneur féminin (*horma*) —, métier à tisser, symbole de toute protection, lieu aussi des

⁴ On dit, à propos d'un père qui a beaucoup de filles: "il se prépare de mauvais jours" et de même: "la jeune fille c'est le crépuscule" ou encore "la jeune fille c'est le mur de l'obscurité."

⁵ L'implantation de la maison dans l'espace géographique et dans l'espace social et aussi son organisation intérieure sont un des "lieux" où s'articulent la nécessité symbolique ou sociale et la nécessité technique. C'est peut-être dans des cas où, comme ici, les principes de l'organisation symbolique du monde ne peuvent s'appliquer en toute liberté et doivent en quelque sorte composer avec des contraintes externes, celles de la technique par exemple, qui imposent la construction de la maison perpendiculairement aux courbes de niveau et face au soleil levant, (ou, en d'autres cas, celles de la structure sociale, qui veulent que toute nouvelle maison soit édifée dans un quartier particulier, défini par la généalogie), que le système symbolique déploie toute son aptitude à réinterpréter dans sa logique propre les données que d'autres systèmes lui proposent. Sans s'engager plus avant dans un débat extrêmement difficile, on voudrait suggérer seulement que la dépendance du système mythico-rituel par rapport aux autres systèmes n'a pas toujours la même force et la même forme dans toutes les sociétés.

deux activités proprement culturelles qui s'accomplissent dans l'espace de la maison, la cuisine et le tissage. Ces relations d'opposition s'expriment à travers tout un ensemble d'indices convergents qui les fondent en même temps qu'ils reçoivent d'elles leur sens. C'est devant le métier à tisser que l'on fait asseoir l'invité que l'on veut honorer, *qabel*, verbe qui signifie aussi faire face et faire face à l'est.⁶ Lorsqu'on a été mal reçu, on a coutume de dire: "Il m'a fait asseoir devant son mur de l'obscurité comme dans un tombeau" ou encore, "il a un mur de l'obscurité aussi sombre qu'un tombeau." Le mur de l'obscurité est aussi appelé mur du malade et l'expression "tenir le mur" signifie être malade et, par extension, oisif: on y dresse en effet la couche du malade, surtout en hiver. Le lien entre la partie obscure de la maison et la mort se révèle encore au fait que c'est à l'entrée de l'étable que l'on procède au lavage du mort.⁷ On a coutume de dire que la soupente, tout entière faite de bois, est portée par l'étable comme le cadavre par les porteurs, *tha'richth* désignant à la fois la soupente et le brancard qui sert au transport des morts. Aussi comprend-on que l'on ne puisse sans lui faire offense offrir à un hôte de dormir dans la soupente qui entretient avec le mur du tombeau la même opposition que le mur du métier à tisser.

C'est aussi devant le mur du métier à tisser, face à la porte, en pleine lumière, que l'on asseoit ou mieux, que l'on expose, à la façon des plats décorés qui y sont suspendus, la jeune épousée, le jour du mariage. Si l'on sait que le cordon ombilical de la petite fille est enterré derrière le métier à tisser et que, pour protéger la virginité d'une jeune fille, on la fait passer

⁶ L'opposition entre la partie réservée à la réception et la partie intime (qui se retrouve dans la tente nomade, séparée par une tenture en deux parties, l'une ouverte aux hôtes, l'autre réservée aux femmes) s'exprime dans tel rite de pronostication: lorsqu'un chat, animal bénéfique, entre dans la maison portant sur lui une plume ou un brin de laine blanche et qu'il se dirige vers le foyer, cela présage l'arrivée d'invités auxquels on offrira un repas avec de la viande; s'il se dirige vers l'étable, cela signifie qu'on achètera une vache si l'on est au printemps, un bœuf si l'on est à la saison des labours.

⁷ L'homologie du sommeil et de la mort s'exprime explicitement dans le précepte qui veut que l'on se couche un moment sur le côté droit, puis sur le côté gauche parce que la première position est celle du mort dans la tombe. Les chants funèbres représentent le tombeau, "la maison de sous la terre", comme une maison inversée (blanc/obscur, haut/bas, ornée de peintures / grossièrement creusée) en exploitant au passage telle homonymie associée à une analogie de forme: "J'ai trouvé des gens creusant une tombe, / De leur pioche ils sculptaient les murs, / Ils y faisaient des banquettes (*thiddukanin*) / Avec un mortier inférieur à la boue" /, dit un chant de veillée mortuaire (cf. H. Genevoix, *op. cit.*, p. 27). *Thaddukant* (plur. *thiddukanin*) désigne la banquette adossée au mur de séparation et opposée à celle qui s'appuie sur le mur de pignon (*addukan*), et aussi la banquette de terre sur laquelle repose la tête de l'homme dans la tombe (le léger creux où l'on dépose la tête de la femme étant appelé *thakwath*, comme les petites niches creusées dans les murs de la maison et servant à ranger les menus objets).

au travers de la chaîne, en allant de la porte vers le mur du métier à tisser, on voit la fonction de protection magique qui est impartie au métier à tisser.⁸ Et, de fait, du point de vue de ses parents masculins, toute la vie de la fille se résume en quelque sorte dans les positions successives qu'elle occupe symboliquement par rapport au métier à tisser, symbole de la protection virile:⁹ avant le mariage, elle est située derrière le métier à tisser, dans son ombre, sous sa protection, comme elle est placée sous la protection de son père et de ses frères; le jour du mariage, elle est assise devant le métier à tisser, lui tournant le dos, en pleine lumière, et, par la suite, elle s'assoiera pour tisser, le dos au mur de la lumière, derrière le métier. "La honte, dit-on, c'est la jeune fille" et le gendre est appelé "le voile des hontes", le point d'honneur de l'homme étant la "barrière" protectrice de l'honneur féminin.¹⁰

La partie basse et obscure s'oppose aussi à la partie haute comme le féminin et le masculin: outre que la division du travail entre les sexes (fondée sur le même principe de division que l'organisation de l'espace) confie à la femme la charge de la plupart des objets appartenant à la partie obscure de la maison, le transport de l'eau, du bois et du fumier par exemple¹¹, l'opposition entre la partie haute et la partie basse reproduit à l'intérieur de l'espace de la maison celle qui s'établit entre le dedans et le dehors, entre l'espace féminin, la maison et son jardin, lieu par excellence du *haram*, c'est-à-dire du sacré et de l'interdit, espace clos, secret, protégé, à l'abri des intrusions et des regards, et l'espace masculin, *thajma'th*, le lieu d'assemblée, la mosquée, le café, les champs ou le marché: d'un côté le secret de l'intimité, de l'autre, l'espace ouvert des relations sociales; d'un côté, la vie des sens et des sentiments, de l'autre, la vie des relations d'homme à homme, du dialogue et des échanges. La partie basse de la maison est le lieu du secret le plus intime à l'intérieur du monde de

⁸ Chez les Arabes, pour opérer le rite magique de la ferrure destiné à rendre les femmes inaptes aux rapports sexuels, on fait passer la fiancée à travers la chaîne détendue du métier à tisser, du dehors vers le dedans, c'est-à-dire du centre de la pièce vers le mur contre lequel travaillent les tisseuses; la même manœuvre exécutée en sens inverse, détruit la ferrure (Cf. W. Marçais et A. Guiga, *Textes Arabes de Takrouna*, Paris, E. Leroux, 1925, p. 395).

⁹ E. Laoust rattache à la racine *zett* (tisser) le mot *tazettat* qui, chez les Berbères du Maroc, désigne la protection accordée à tout individu voyageant en territoire étranger ou la rétribution reçue par le protecteur en échange de sa protection (E. Laoust, *op. cit.*, p. 126).

¹⁰ Cf. P. Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", in J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame* (Chicago, Londres, Widenfeld and Nicolson, 1966), pp. 191-241.

¹¹ Lors de sa première entrée dans l'étable, la nouvelle paire de bœufs est accueillie et conduite par la maîtresse de maison.

l'intimité, c'est-à-dire de tout ce qui concerne la sexualité et la procréation. A peu près vide le jour, où toute l'activité — exclusivement féminine — se concentre autour du foyer, la partie obscure est pleine la nuit, pleine d'humains, pleine aussi de bêtes, les bœufs et les vaches ne passant jamais la nuit dehors à la différence des mulets et des ânes, et elle n'est jamais aussi pleine, si l'on peut dire, qu'à la saison humide, où les hommes couchent à l'intérieur et où les bœufs et les vaches sont nourris à l'étable. Bien que l'existence d'une relation d'équivalence entre la fécondité et l'obscur, le plein (ou le gonflement) ou l'humide soit attestée par l'ensemble du système mythico-rituel, on peut ici établir plus directement la relation qui unit la fécondité des hommes et du champ à la partie obscure de la maison. En effet, alors que le grain destiné à la consommation est conservé, on l'a vu, dans les grandes jarres de terre cuite adossées au mur du haut, de chaque côté du foyer, c'est dans la partie obscure qu'est déposé le grain réservé à la semence, soit dans des peaux de mouton ou des coffres placés au pied du mur de l'obscurité, parfois sous la couche conjugale, soit dans des coffres de bois placés sous la banquette adossée au mur de séparation, où la femme, normalement couchée en contrebas, du côté de l'entrée de l'étable, vient rejoindre son mari. Si l'on sait que la naissance est toujours renaissance de l'ancêtre, le cercle vital (qu'il faudrait appeler *cycle de génération*) se refermant sur lui-même toutes les trois générations (proposition qui ne peut être démontrée ici), on comprend que la partie obscure puisse être à la fois et sans contradiction le lieu de la mort et de la procréation ou de la naissance comme résurrection.¹²

Mais il y a plus : c'est au centre du mur de séparation, entre "la maison des humains" et "la maison des bêtes", que se trouve dressé le pilier principal, soutenant la poutre maîtresse et toute la charpente de la maison. Or la poutre maîtresse reliant les pignons et étendant la protection de la partie masculine à la partie féminine de la maison (*asalas alemmas*, terme

¹² La construction de la maison qui a toujours lieu à l'occasion du mariage d'un fils et qui symbolise la naissance d'une nouvelle famille est interdite en mai, comme le mariage. Le transport des poutres, identifiées, on le verra, au maître de la maison, est appelé *tha'richth*, comme la soupente et comme le brancard sur lequel on transporte le mort ou une bête blessée qui sera abattue loin de la maison, et donne lieu à une cérémonie sociale dont la signification est tout à fait semblable à celle de l'enterrement. Par son caractère impérieux, par la forme cérémonielle qu'il revêt et par l'étendue du groupe qu'il mobilise, ce travail collectif (*thiwizi*) n'a d'équivalent que l'enterrement : les hommes se rendent sur les lieux de la coupe, après avoir été appelés du haut de la mosquée comme pour un enterrement. On attend de la participation au transport des poutres, acte pieux toujours effectué sans contrepartie, autant de *hassana* (mérite) que de la participation aux activités collectives liées aux funérailles (creuser la tombe, extraire les dalles de pierre ou les transporter, aider à porter le cercueil ou assister à l'enterrement).

masculin) est identifiée de façon explicite au maître de la maison, tandis que le pilier principal, tronc d'arbre fourchu (*thigejdith*, terme féminin) sur lequel il repose, est identifié à l'épouse (les Beni Khellili l'appellent *Mas'uda* prénom féminin qui signifie "l'heureuse"), leur emboîtement figurant l'accouplement (représenté dans les peintures murales, comme l'union de la poutre et du pilier, par deux fourches superposées).¹³ La poutre principale, qui porte la toiture, est identifiée au protecteur de l'honneur familial : elle est souvent objet d'offrandes et c'est autour d'elle, à la hauteur du foyer, que s'enroule le serpent, "gardien" de la maison : symbole de la puissance fécondante de l'homme et aussi de la mort suivie de résurrection, il est parfois représenté (dans la région de Collo par exemple) sur les jarres de terre, maçonnée par les femmes, enfermant le grain pour la semence. On dit aussi qu'il descend parfois dans la maison, dans le giron de la femme stérile, en l'appelant mère, ou qu'il s'enroule autour du pilier central, s'allongeant d'une torsade après chaque têtée.¹⁴ A Darna, selon René Maunier, la femme stérile attache sa ceinture à la poutre centrale; c'est à cette poutre que l'on suspend le prépuce et le roseau qui a servi à la circoncision; lorsqu'on l'entend craquer on s'empresse de dire "que ce soit du bien", parce que cela présage la mort du chef de famille. A la naissance d'un garçon, on fait le vœu qu'"il soit la poutre maîtresse de la maison" et quand il accomplit le jeûne rituel pour la première fois, il prend son premier repas sur le toit, c'est-à-dire sur la poutre centrale (afin, dit-on, qu'il puisse transporter des poutres).

Nombre de devinettes et de dictons identifient explicitement la femme au pilier central : "la femme du père de mon père porte le père de mon père qui porte ses filles"; "l'esclave étrangle son maître"; "la femme soutient l'homme"; "la femme, c'est le pilier central." A la jeune mariée, on dit : "Que Dieu fasse de toi, le pilier planté solidement au milieu de la maison." Une autre devinette dit : "elle se tient debout et n'a pas de pieds". Fourche ouverte vers le haut et non posée sur ses pieds, elle est la nature féminine, féconde ou mieux, fécondable.¹⁵ C'est contre le pilier central que sont entassées les outres pleines de grains de *hiji* et qu'est

¹³ M. Dewulder, "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", *Revue Africaine*, 1954, pp. 14-15.

¹⁴ Le jour de *tharurith wazal* (8 avril du calendrier julien), tournant décisif de l'année agraire, entre la saison humide et la saison sèche, le berger va très tôt, le matin, puiser de l'eau et en asperge la poutre centrale; lors des moissons, la dernière gerbe, coupée selon un rituel spécial (ou un épi double), est suspendue, pour y rester toute l'année, à la poutre centrale.

¹⁵ De la jeune mariée qui s'adapte bien à la nouvelle maison, on dit *tha'mmar*, c'est-à-dire, entre autres sens (cf. n. 30, p. 751), "elle est pleine" et "elle emplit".

consommé le mariage.¹⁶ Ainsi, résumé symbolique de la maison, l'union de *asalas* et de *thigejdith*, qui étend sa protection fécondante sur tout mariage humain, est en quelque sorte le mariage primordial, mariage des ancêtres qui est aussi, comme le labour, le mariage du ciel et de la terre. "La femme, c'est les fondations, l'homme la poutre maîtresse", dit un autre proverbe. *Asalas*, qu'une devinette définit comme "né dans la terre et enterré dans le ciel", féconde *thigejdith*, plantée dans la terre, lieu des ancêtres, maîtres de toute fécondité, et ouverte vers le ciel.¹⁷

Ainsi, la maison s'organise selon un ensemble d'oppositions homologues : feu : eau :: cuit : cru :: haut : bas :: lumière : ombre :: jour : nuit :: masculin : féminin :: *nif* : *horma* :: fécondant : fécondable :: culture : nature. Mais en fait les mêmes oppositions existent entre la maison dans son ensemble et le reste de l'univers. Considérée dans son rapport avec le monde extérieur, monde proprement masculin de la vie publique et du travail agricole, la maison, univers des femmes, monde de l'intimité et du secret, est *haram*, c'est-à-dire à la fois sacrée et illicite pour tout homme qui n'en fait pas partie (de là l'expression usitée dans les prestations de serment : "que ma femme — ou ma maison — me devienne illicite — *haram* — si ...). Lieu du sacré gauche, de la *horma*, à laquelle sont attachées toutes les propriétés associées à la partie obscure de la maison, elle est placée sous la sauvegarde du point d'honneur masculin (*nif*) comme la partie obscure de la maison est placée sous la protection de la poutre maîtresse. Toute violation de l'espace sacré prend dès lors la signification sociale d'un sacrilège : ainsi, le vol dans une maison habitée est traité dans les coutumiers comme une faute très grave, au titre d'offense au *nif* du chef de famille et d'outrage à la *horma* de la maison et par là de toute la communauté. On sait aussi que l'hôte, étranger à la famille, à qui l'on présente les femmes remet à la maîtresse de maison une somme d'argent que l'on appelle "la vue."¹⁸

¹⁶ Chez les Berbères de l'Aurès, la consommation du mariage a lieu le lundi, le jeudi ou le samedi, jours fastes. La veille, les jeunes filles de la fraction du marié empilent contre le pilier central *hiji*, six outres teintes en rouge, vert, jaune et violet (représentant la mariée) et une septième blanche (le marié), toutes remplies de grains. Au pied de *hiji*, une vieille jette du sel pour chasser les mauvais génies, plante une aiguille dans le sol pour donner plus de virilité au marié et pose une natte orientée vers l'est qui sera la couche des jeunes mariés pendant une semaine. Les femmes de la parenté du marié parfument *hiji*, tandis que sa mère jette, comme on fait au moment des labours, une pluie de dattes que les enfants se disputent. Le lendemain, la mariée est portée par un proche parent du marié au pied de "hiji" où la mère jette à nouveau farine, dattes, blé gonflé, sucre et miel.

¹⁷ On place, en certaines régions, le soc de la charrue dans la fourche du pilier central, la pointe tournée vers la porte.

¹⁸ Il en est ainsi non seulement lorsqu'on est invité pour la première fois dans une

On n'est fondé à dire que la femme est enfermée dans la maison que si l'on observe simultanément que l'homme en est exclu, au moins le jour.¹⁹ Sitôt le soleil levé, il doit en été se tenir au champ ou à la maison d'assemblée; en hiver, s'il n'est au champ, au lieu d'assemblée ou sur les banquettes placées à l'abri de l'auvent qui surmonte la porte d'entrée de la cour. La nuit même, au moins pendant la saison sèche, les hommes et les garçons, dès qu'ils sont circoncis, couchent à l'extérieur de la maison, soit près des meules, sur l'aire à battre, au côté de l'âne et du mulet entravés soit sur le séchoir à figues, soit en plein champ, plus rarement à la *thajma-th*.²⁰ Celui qui demeure trop à la maison pendant le jour est suspect ou ridicule: c'est "l'homme de la maison", comme on dit du gêneur qui reste parmi les femmes et qui "couve à la maison comme une poule dans son nid." L'homme qui se respecte doit se donner à voir, se placer sans cesse sous le regard des autres, les affronter, faire face (*qabel*). Il est l'homme parmi les hommes (*argaz yer irgazen*).²¹ De là l'importance que revêtent les jeux de l'honneur, sorte d'action théâtrale, accomplie devant les autres, spectateurs avisés qui connaissent le texte et tous les jeux de scène et sont capables d'apprécier les moindres variantes. On comprend que toutes les activités biologiques, manger, dormir, procréer, soient bannies de l'univers proprement culturel et reléguées dans l'asile de l'intimité et des secrets de la nature qu'est la maison,²² monde de la femme, vouée à la gestion de la nature et exclue de la vie publique. Deux dictons très semblables définissent la condition de la femme qui ne saurait connaître d'autre séjour que le tombeau supra-terrestre qu'est la maison et la maison souterraine qu'est le tombeau: "Ta maison, c'est ton tombeau"; "la femme n'a que deux demeures, la maison et le tombeau."

Ainsi, l'opposition entre la maison et l'assemblée des hommes, entre la vie privée et la vie publique, ou, si l'on veut, entre la pleine lumière du

maison, mais aussi lorsqu'au troisième jour du mariage on rend visite à la famille de l'épouse.

¹⁹ Pour donner à entendre que les hommes ignorent beaucoup de ce qui se passe à la maison, les femmes disent: "O homme, pauvre malheureux, tout le jour au champ comme mulet au pacage."

²⁰ La dualité de rythme liée à la division entre saison sèche et saison humide se manifestant entre autres choses dans l'ordre domestique, l'opposition entre la partie basse et la partie haute de la maison prend en été la forme de l'opposition entre la maison proprement dite, où les femmes et les enfants se retirent pour dormir et où l'on entrepasse les réserves, et la cour où l'on installe le foyer et le moulin à bras, où l'on prend les repas et où l'on se tient à l'occasion des fêtes et des cérémonies.

²¹ Les relations entre hommes doivent se nouer au dehors: "Les amis sont les amis du dehors et non ceux du *kanun*."

²² "La poule, dit-on, ne pond pas au marché."

jour et le secret de la nuit, recouvre très exactement l'opposition entre la partie basse, obscure et nocturne de la maison et la partie haute, noble et lumineuse.²³ L'opposition qui s'établit entre le monde extérieur et la maison ne prend donc son sens complet que si l'on aperçoit que l'un des termes de cette relation, c'est-à-dire la maison, est lui-même divisé selon les mêmes principes qui l'opposent à l'autre terme. Il est donc à la fois vrai et faux de dire que le monde extérieur s'oppose à la maison comme le masculin au féminin, le jour à la nuit, le feu à l'eau, etc., puisque le deuxième terme de ces oppositions se divise chaque fois en lui-même et son opposé.²⁴

Bref, l'opposition la plus apparente: masculin (ou jour, feu, etc.) / féminin (ou nuit, eau, etc.) risque de dissimuler l'opposition : masculin / [féminin-masculin/féminin-féminin], et du même coup l'homologie : masculin/féminin :: féminin-masculin/féminin-féminin. On voit par là que la première opposition n'est qu'une transformation de la seconde, qui suppose le changement de système de référence au terme duquel on cesse d'opposer le féminin-féminin au féminin-masculin pour opposer l'ensemble qu'ils constituent à un troisième terme: féminin-masculin/féminin-féminin → féminin (= féminin-masculin + féminin-féminin) / masculin.

Microcosme organisé selon les mêmes oppositions et les mêmes homologies qui ordonnent tout l'univers, la maison entretient une relation d'homologie avec le reste de l'univers; mais, d'un autre point de vue, le monde de la maison pris dans son ensemble est avec le reste du monde dans une relation d'opposition dont les principes ne sont autres que ceux qui organisent tant l'espace intérieur de la maison que le reste du monde et, plus généralement, tous les domaines de l'existence. Ainsi, l'opposition entre le monde de la vie féminine et le monde de la cité des hommes repose sur les mêmes principes que les deux systèmes d'oppositions qu'elle oppose. Il s'ensuit que l'application à des domaines opposés du *principium divisionis* qui constitue leur opposition même assure une économie et un surcroît de cohérence, sans entraîner en contre-partie la confusion entre

²³ L'opposition entre la maison et la *thajma'th* se lit clairement dans la différence entre les plans des deux constructions: tandis que la maison s'ouvre par la porte de la façade, la maison d'assemblée se présente comme un long passage couvert, entièrement ouvert aux deux pignons, que l'on traverse de part en part.

²⁴ Cette structure se retrouve dans d'autres domaines du système mythico-rituel: ainsi, la journée se divise en nuit et jour, mais le jour lui-même se divise en une partie diurne-diurne (le matin) et en une partie diurne-nocturne (le soir); l'année se divise en saison sèche et saison humide, la saison sèche comportant une partie sèche-sèche et une partie sèche-humide. Il faudra examiner aussi la relation entre cette structure et celle qui organise l'ordre politique et qui s'exprime dans le dicton: "Mon frère est mon ennemi, l'ennemi de mon frère est mon ennemi."

ces domaines. La structure du type $a:b :: b1:b2$ est sans doute une des plus simples et des plus puissantes que puisse utiliser un système mythico-rituel puisqu'elle ne peut opposer sans unir simultanément, tout en étant capable d'intégrer dans un ordre unique un nombre infini de données, par la simple application indéfiniment réitérée du même principe de division.²⁵ Il s'ensuit encore que chacune des deux parties de la maison (et, du même coup, chacun des objets qui y sont déposés et chacune des activités que l'on y accomplit) est en quelque sorte qualifiée à deux degrés, soit premièrement comme féminine (nocturne, obscure, etc.) en tant qu'elle participe de l'univers de la maison et secondairement comme masculine ou féminine en tant qu'elle appartient à l'une ou l'autre des divisions de cet univers. Ainsi, par exemple, quand le proverbe dit "l'homme est la lampe du dehors, la femme est la lampe du dedans", il faut entendre que l'homme est la vraie lumière, celle du jour, la femme la lumière de l'obscurité, la lumière obscure; et l'on sait par ailleurs qu'elle est à la lune ce que l'homme est au soleil. De même, par le travail de la laine, la femme produit là protection bénéfique du tissage, dont la blancheur symbolise le bonheur;²⁶ le métier à tisser, instrument par excellence de l'activité féminine, dressé face à l'est comme la charrue, son homologue, est en même temps l'est de l'espace intérieur en sorte qu'il a, à l'intérieur du système de la maison, une valeur masculine comme symbole de protection. De même encore le foyer, nombril de la maison (elle-même identifiée au ventre d'une mère), où couve la braise, feu secret, dissimulé, féminin, est le domaine de la femme, investie d'une autorité entière pour tout ce qui concerne la cuisine et la gestion des réserves;²⁷ c'est auprès du foyer qu'elle prend ses repas, tandis que l'homme tourné vers le dehors, mange au milieu de la pièce ou dans la cour. Toutefois, dans tous les rites où ils interviennent, le foyer et les pierres qui l'entourent tiennent leur efficace magique, qu'il s'agisse de protéger du mauvais œil ou de la maladie ou de provoquer le beau temps, de leur participation à l'ordre du feu, du sec et de la chaleur solaire.²⁸ La maison elle-même est dotée d'une signification

²⁵ Peut-être faut-il voir dans la prégnance extrême de cette structure un des fondements de la prépondérance impartie, dans le cas de la société kabyle, au système mythico-rituel parmi les autres systèmes.

²⁶ "Les jours blancs" désignent les jours heureux. Une des fonctions des rites de mariage est de rendre la femme "blanche" (aspersion de lait, etc.)

²⁷ Le forgeron est l'homme qui, comme la femme, passe toute sa journée à l'intérieur, auprès du feu.

²⁸ Le foyer est le lieu d'un certain nombre de rites et l'objet d'interdits qui en font l'opposé de la partie obscure. Par exemple, il est interdit de toucher aux cendres pendant la nuit; de cracher dans le foyer, d'y laisser tomber de l'eau ou d'y verser des larmes (Maunier). De même les rites destinés à obtenir un changement de temps et

double: s'il est vrai qu'elle s'oppose au monde public comme la nature à la culture, elle est aussi culture sous un autre rapport: ne dit-on pas du chacal, incarnation de la nature sauvage, qu'il n'a pas de maison?

La maison et, par extension, le village,²⁹ le pays plein (*la'mmara* ou *thamurth i'amran*), l'enceinte peuplée d'hommes, s'opposent sous un certain rapport aux champs vides d'hommes que l'on appelle *lakhla*, l'espace vide et stérile; ainsi, selon Maunier, les habitants de Taddert-el-Djeddid croyaient que ceux qui construisent hors de l'enceinte du village s'exposent à l'extinction de leur famille; la même croyance se retrouve ailleurs et l'on ne fait exception que pour le jardin, même s'il est éloigné de la maison (*thabhirth*), pour le verger (*thamazirth*) ou le séchoir à figes (*tarha*) lieux qui participent en quelque sorte du village et de sa fécondité. Mais l'opposition n'exclut pas l'homologie entre la fécondité des hommes et la fécondité du champ qui sont l'une et l'autre le produit de l'union du principe masculin et du principe féminin, du feu solaire et de l'humidité terrestre. C'est en effet cette homologie qui sous-tend la plupart des rites destinés à assurer la fécondité des humains et de la terre, qu'il s'agisse de la cuisine, strictement soumise aux oppositions qui organisent l'année agraire et par là aux rythmes du calendrier agricole, ou des rites de renouvellement du foyer et des pierres (*iniyen*) qui marquent le passage de la saison sèche à la saison humide ou le début de l'année, et, plus généralement, de tous les rites accomplis à l'intérieur de la maison, image réduite du topocosme; lorsque les femmes interviennent dans les rites proprement agraires, c'est encore l'homologie entre la fécondité agraire et la fécondité humaine, forme par excellence de toute fécondité, qui fonde leurs actions rituelles et leur confère leur efficace magique. On n'en finirait pas d'énumérer les rites accomplis à l'intérieur de la maison qui n'ont que les apparences de rites domestiques parce qu'ils tendent indissociablement à assurer la fécondité du champ et la fécondité de la maison. Il faut en effet que la maison soit pleine pour que le champ soit plein et la femme contribue à la prospérité du champ en se vouant, entre autres choses, à accumuler, à économiser et à conserver les biens que l'homme a produits et à fixer en quelque sorte dans la maison tout le bien

fondés sur une inversion, utilisent l'opposition entre la partie sèche et la partie humide de la maison: par exemple, pour passer de l'humide au sec, on place un peigne à tasser la laine (objet fabriqué par le feu et associé au tissage) et une braise ardente sur le seuil pendant la nuit; inversement, pour passer du sec à l'humide, on asperge d'eau les peignes à tasser et à carder, sur le seuil, pendant la nuit.

²⁹ Le village a aussi sa *horma*, que tout visiteur doit respecter. De même que l'on doit se déchausser pour entrer dans une maison, une mosquée ou une aire à battre, de même on doit mettre pied à terre quand on entre dans un village.

qui peut y entrer. Comme “le pays plein” s’oppose à “l’espace vide” (*lakhla*), “le plein de la maison” (*la‘mmara ukham*), c’est-à-dire, le plus souvent, “la vieille” qui épargne et accumule, s’oppose au “vide de la maison” (*lakhla ukham*), le plus souvent la belle-fille.³⁰ En été, la porte de la maison doit rester ouverte tout le jour pour que la lumière fécondante du soleil puisse pénétrer et avec elle la prospérité. La porte fermée, c’est la disette et la stérilité : s’asseoir sur le seuil, c’est, en l’obstruant, fermer le passage au bonheur et à la plénitude. Pour souhaiter à quelqu’un la prospérité, on dit : “que ta porte demeure ouverte” ou “que ta maison soit ouverte comme une mosquée.” L’homme riche et généreux est celui dont on dit : “sa maison est une mosquée, elle est ouverte à tous, pauvres et riches, elle est de galette et de couscous, elle est pleine” (*tha‘mmar*) ; la générosité est une manifestation de la prospérité qui garantit la prospérité.³¹ La plupart des actions techniques et rituelles qui incombent à la femme sont orientées par l’intention objective de faire de la maison, à la façon de *thigejdith* qui ouvre sa fourche à *asalas alemmas*, le réceptacle de la prospérité qui lui advient du dehors, le ventre qui, comme la terre, accueille la semence que le mâle y a fait pénétrer, et, inversement, de contrecarrer l’action de toutes les forces centrifuges, capables de déposer la maison du dépôt qui lui a été confié. Ainsi, par exemple, il est interdit de donner du feu le jour de la naissance d’un enfant ou d’un veau ou encore lors des premiers labours ;³² à la fin du battage, rien ne doit sortir de la maison et la femme fait rentrer tous les objets prêtés ; le lait des trois jours qui suivent le vèlage ne doit pas sortir de la maison ; la mariée ne peut franchir le seuil avant le septième jour qui suit son mariage ; l’accouchée ne doit pas quitter la maison avant le quarantième jour ; le bébé ne doit pas sortir avant l’Aïd Seghir ; le moulin à bras ne doit jamais être prêté et le laisser vide c’est attirer la famine sur la maison ; on ne doit pas sortir le tissage avant qu’il ne soit achevé ; comme les prêts de feu, le balayage, acte d’expulsion, est interdit pendant les quatre premiers jours des labours ; la sortie du mort est “facilitée” afin qu’il n’emporte pas

³⁰ *‘ammar*, c’est, s’agissant d’une femme, être économe et bonne ménagère ; c’est aussi fonder un foyer et être plein. A *‘ammar* s’oppose celui dont on dit *ikhla*, homme dépensier, mais aussi stérile et isolé ou encore *enger*, célibataire et stérile, c’est-à-dire, en un sens, sauvage, incapable, comme le chacal, de fonder une maison.

³¹ On voit, ici encore, que le système des valeurs morales emprunte ses principes fondamentaux au système mythico-rituel (cf. P. Bourdieu, *loc. cit.*).

³² A l’inverse, l’entrée dans la maison des nouvelles pierres du foyer, à des dates inaugurales, est remplissement, introduction du bon et du bien ; aussi les prévisions faites en ces circonstances portent-elles sur la prospérité et la fécondité : si l’on trouve un ver blanc sous une des pierres, il y aura une naissance dans l’année ; une herbe verte, une bonne récolte ; des fourmis, un troupeau accru ; un cloporte, de nouvelles têtes de bétail.

avec lui la prospérité;³³ les “premières sorties”, par exemple, celle de la vache, le quatrième jour après le vêlage, ou celle du petit lait, sont marquées par des sacrifices.³⁴ Le “vide” peut résulter d’un acte d’expulsion; il peut aussi s’introduire avec certains objets (comme la charrue qui ne peut entrer à la maison entre deux journées de labour) ou les chaussures du laboureur (*arkassen*) qui sont associés à *lakhla*, à l’espace vide, ou avec certaines personnes, comme les vieilles, parce qu’elles apportent avec elles la stérilité (*lakhla*) et que nombreuses sont les maisons qu’elles ont fait vendre et celles où elles ont introduit les voleurs. A l’opposé, nombre d’actes rituels visent à assurer l’ “emplissement” de la maison, comme ceux qui consistent à jeter dans les fondations, sur la première pierre, après avoir versé le sang d’un animal, les débris d’une lampe de mariage (dont la forme représente un accouplement et qui joue un rôle dans la plupart des rites de fécondité) ou à faire asseoir la jeune mariée, à son entrée dans la maison, sur une outre pleine de grains. Toute première entrée dans la maison est une menace pour la plénitude du monde intérieur que les rites du seuil, à la fois propitiatoires et prophylactiques, doivent conjurer: la nouvelle paire de bœufs est reçue par la maîtresse de maison -*thamgharth ukham-*, c’est-à-dire on l’a vu, “la plénitude de la maison”, *la’mmara ukham-*, qui place sur le seuil la peau de mouton où l’on dépose le moulin à bras et qui reçoit la farine (*alamsir*, appelé aussi “la porte des denrées”, *bab errazq*). La plupart des rites destinés à apporter la fécondité à l’étable et, par là, à la maison (“une maison sans vache est, dit-on, une maison vide”), tendent à renforcer magiquement la relation structurale qui unit le lait, le vert-bleu (*azegzaw* qui est aussi le cru, *thizegzawth*), l’herbe, le printemps, l’enfance du monde naturel et de l’homme: à l’équinoxe de printemps, lors du retour d’*azal*, le jeune berger qui participe doublement de la croissance du champ et du bétail, par son âge et par sa fonction, cueille, pour le suspendre au linteau de la porte un bouquet de “tout ce que le vent agite dans la campagne” (à l’exception du laurier-rose, utilisé le plus souvent à des fins prophylactiques et dans les rites d’expulsion, et de la scille qui marque la séparation entre les champs); on enterre aussi un nouet contenant du cumin, du benjoin et de

³³ Pour consoler quelqu’un on dit: “il vous laissera la *baraka*”, s’il s’agit d’une grande personne ou “la *baraka* n’est pas sortie de la maison”, s’il s’agit d’un bébé. Le mort est placé près de la porte, la tête tournée vers la porte; l’eau est chauffée du côté de l’étable et le lavage est fait à l’entrée de l’étable; les tisons et les cendres de ce feu sont dispersées hors de la maison; la planche qui a servi à laver le mort reste pendant trois jours devant la porte; après l’enterrement, on plante trois clous dans la porte du vendredi au samedi suivant.

³⁴ La vache doit passer sur un couteau et des fèves déposés sur le seuil; des gouttes de lait sont versées sur le foyer et sur le seuil.

l'indigo au seuil de l'étable en disant : "ô vert-bleu (*azegzaw*), fais que le beurre ne décline pas!" On suspend à la baratte des plantes fraîchement cueillies et on en frotte les ustensiles destinés à recevoir le lait.³⁵ L'entrée de la jeune mariée est, entre toutes, lourde de conséquences pour la fécondité et la plénitude de la maison : alors qu'elle est encore assise sur le mulet qui l'a transportée depuis la maison de son père, on lui présente de l'eau, des grains de blé, des figues, des noix, des œufs cuits ou des beignets, autant de choses (quelles que soient les variantes selon les lieux) associées à la fécondité de la femme et de la terre, et elle les lance en direction de la maison, se faisant ainsi précéder, en quelque sorte, par la fécondité et la plénitude qu'elle doit apporter à la maison.³⁶ Elle franchit le seuil portée sur le dos d'un parent de l'époux ou parfois, selon Maunier, sur le dos d'un noir (jamais en tout cas sur le dos de l'époux) qui, en s'interposant, intercepte les forces mauvaises, capables d'affecter sa fécondité, dont le seuil, point de rencontre entre des mondes opposés, est le siège : une femme ne doit jamais s'asseoir auprès du seuil en tenant son enfant ; le jeune enfant et la jeune épousée ne doivent pas le fouler trop souvent. Ainsi, la femme, par qui la fécondité advient à la maison, contribue pour sa part à la fécondité du monde agraire : vouée au monde du dedans, elle agit aussi sur le dehors en assurant la plénitude au dedans et en contrôlant, au titre de gardienne du seuil, ces échanges sans contrepartie que seule la logique de la magie peut concevoir et par lesquels chacune des parties de l'univers entend ne recevoir de l'autre que le plein tout en ne lui offrant que le vide.³⁷

Mais l'un ou l'autre des deux systèmes d'oppositions qui définissent la maison, soit dans son organisation interne, soit dans son rapport avec le monde extérieur, se trouve porté au premier plan selon que l'on considère la maison du point de vue masculin ou du point de vue féminin : tandis que pour l'homme, la maison est moins un lieu où l'on entre qu'un lieu d'où l'on sort, la femme ne peut que conférer à ces deux déplacements et aux définitions différentes de la maison qui en sont solidaires, une importance et une signification inverses, puisque le mouvement vers le dehors consiste avant tout pour elle en actes d'expulsion et que le mouvement

³⁵ On dépose parfois aussi dans le vase qui recevra le lait une pierre que le jeune berger a ramassée lorsqu'il a entendu le coucou pour la première fois et qu'il a posée sur sa tête. Il arrive aussi que l'on tire le lait au travers de l'anneau de la pioche ou que l'on jette une pincée de terre dans le vase.

³⁶ On peut aussi l'asperger d'eau ou lui faire boire de l'eau et du lait.

³⁷ A la porte sont suspendus différents objets qui ont en commun de manifester la double fonction du seuil, barrière sélective, chargée d'arrêter le vide et le mal, tout en laissant entrer le plein et le bien et en prédisposant à la fécondité et à la prospérité tout ce qui franchit le seuil vers l'extérieur.

vers le dedans, c'est-à-dire du seuil vers le foyer, lui incombe en propre. La signification du mouvement vers le dehors ne se voit jamais aussi bien que dans le rite qu'accomplit la mère, au septième jour de la naissance, "pour que son fils soit courageux": enjambant le seuil, elle pose le pied droit sur le peigne à carder et simule un combat avec le premier garçon qu'elle rencontre. La sortie est le mouvement proprement masculin, qui conduit vers les autres hommes, et aussi vers les dangers et les épreuves auxquelles il importe de *faire front*, en homme aussi rugueux, quand il s'agit d'honneur, que les pointes du peigne à carder.³⁸ Sortir ou, plus exactement, ouvrir (*fatah*) est l'équivalent de "être au matin" (*sebah*). L'homme qui se respecte doit sortir de la maison dès le point du jour, le matin étant le jour du jour et la sortie hors de la maison, au matin, une naissance: d'où l'importance des choses rencontrées qui augurent de toute la journée en sorte qu'il vaut mieux, en cas de mauvaises rencontres (forgeron, femme portant une outre vide, cris ou dispute, être difforme), "refaire son matin" ou "sa sortie".

On comprend dès lors l'importance qui est accordée à l'orientation de la maison: la façade de la maison principale, celle qui abrite le chef de famille et qui comporte une étable, est presque toujours orientée vers l'est, la porte principale, — par opposition à la porte étroite et basse, réservée aux femmes, qui s'ouvre vers le jardin, à l'arrière de la maison —, étant communément appelée la porte de l'est (*thabburth thacherqith*) ou encore la porte de la rue, la porte du haut, la grande porte.³⁹ Etant donné l'exposition des villages et la position inférieure de l'étable, la partie haute de la maison, avec le foyer, se trouve au nord, l'étable au sud et le mur du métier à tisser à l'ouest. Il s'ensuit que le déplacement par lequel on se dirige vers la maison pour y entrer est orienté d'est en ouest, à l'opposé du mouvement par lequel on en sort, conforme à l'orientation par excellence, vers l'est, c'est-à-dire vers le haut, la lumière, le bon et le bien: le laboureur oriente ses bœufs vers l'est au moment de les atteler et de les dételer et il commence à labourer d'ouest en est; de même, les moisson-

³⁸ Alors qu'à la naissance la fille est enveloppée dans un foulard de soie, doux et souple, le garçon est emmaillotté avec les liens secs et rugueux qui servent à nouer les gerbes moissonnées.

³⁹ Il va de soi qu'une orientation inverse (celle que l'on aperçoit en regardant par transparence le plan de la fig. 1) est possible, quoique rare. On dit explicitement que tout ce qui vient de l'ouest porte malheur et une porte tournée dans cette direction ne peut recevoir que l'obscurité et la stérilité. En fait, si le plan inverse du plan "idéal" est rare, c'est d'abord que les maisons secondaires, lorsqu'elles se disposent à angle droit autour de la cour, sont souvent de simples pièces de séjour, dépourvues de cuisine et d'étable, et que la cour est souvent fermée, du côté opposé à la façade de la maison principale, par le dos de la maison voisine, elle-même tournée face à l'est.

neurs se disposent face à la *qibla*, et c'est face à l'est qu'est égorgé le bœuf du sacrifice. On n'en finirait pas d'énumérer les actions qui s'accomplissent conformément à l'orientation cardinale, c'est-à-dire toutes les actions d'importance, qui engagent la fécondité et la prospérité du groupe.⁴⁰ Il suffira de noter que le verbe *qabel* signifie non seulement faire face, affronter avec honneur et recevoir dignement, mais aussi faire face à l'est (*lqibla*) et à l'avenir (*qabel*).

Si l'on revient maintenant à l'organisation intérieure de la maison, on observe que son orientation est exactement l'inverse de celle de l'espace extérieur, comme si elle avait été obtenue par une demi-rotation autour du mur de façade ou du seuil pris comme axe. Le mur du métier à tisser, auquel on fait face, sitôt franchi le seuil, et qui est éclairé directement par le soleil du matin, est la lumière du dedans (comme la femme est la lampe du dedans) c'est-à-dire l'est du dedans, symétrique de l'est extérieur, dont il tient sa clarté d'emprunt.⁴¹ La face interne et obscure du mur de façade représente l'ouest de la maison, lieu du sommeil, qu'on laisse derrière soi lorsqu'on s'avance de la porte vers le *kanun*, la porte correspondant symboliquement à la "porte de l'année", début de la saison humide et de l'année agraire. Et de même, les deux murs de pignon, le mur de l'étable et le mur du foyer, reçoivent deux sens opposés selon qu'on considère l'une ou l'autre de leurs faces: au nord extérieur correspond le sud (et l'été) de l'intérieur, c'est-à-dire le côté de la maison que l'on a devant soi et à sa droite lorsque l'on entre en faisant face au métier à tisser; au sud extérieur correspond le nord (et l'hiver) intérieur, c'est-à-dire l'étable, située derrière et à gauche lorsqu'on se dirige de la porte vers le foyer.⁴² La division de la maison en une partie obscure (côtés ouest et nord) et une partie lumineuse (côtés est et sud), correspond à la division de l'année en une saison humide et une saison sèche. Bref, à chaque face externe du

⁴⁰ On sait que les deux *çuff*-s, ligues politiques et guerrières qui se mobilisaient dès qu'un incident venait à éclater (et qui entretenaient des rapports variables, allant de la superposition à la dissociation complète, avec les unités sociales fondées sur la parenté) étaient nommés *çuff* du haut (*ufella*) et *çuff* du bas (*buadda*), ou *çuff* de droite (*ayafus*) et *çuff* de gauche (*azelmadh*), ou encore, *çuff* de l'est (*acherqi*) et *çuff* de l'ouest (*aghurbi*), cette dernière appellation, moins usuelle, s'étant conservée pour désigner les camps des jeux rituels (dont les combats traditionnels entre les *çuff*-s tenaient leur logique) et survivant aujourd'hui dans le vocabulaire des jeux enfantins.

⁴¹ On se rappelle que c'est du côté du métier à tisser, partie noble de la maison, que le maître de maison reçoit (*qabel*) son hôte.

⁴² Il faut donc ajouter les quatre points cardinaux et les quatre saisons à la série des oppositions et des homologues présentée ci-dessus (l'appartenance et l'adéquation de ces significations au système mythico-rituel dans son ensemble étant par ailleurs démontrables) : ... culture : nature : est : ouest : sud : nord : printemps : automne : été : hiver.

mur (*essur*) correspond une région de l'espace intérieur (ce que les Kabyles désignent par *tharkunt*, c'est-à-dire, à peu près, le côté) qui détient un sens symétrique et inverse dans le système des oppositions internes; chacun des deux espaces peut donc être défini comme la classe des mouvements effectuant un même déplacement, c'est-à-dire une demi-rotation, par rapport à l'autre, le seuil constituant l'axe de rotation.⁴³

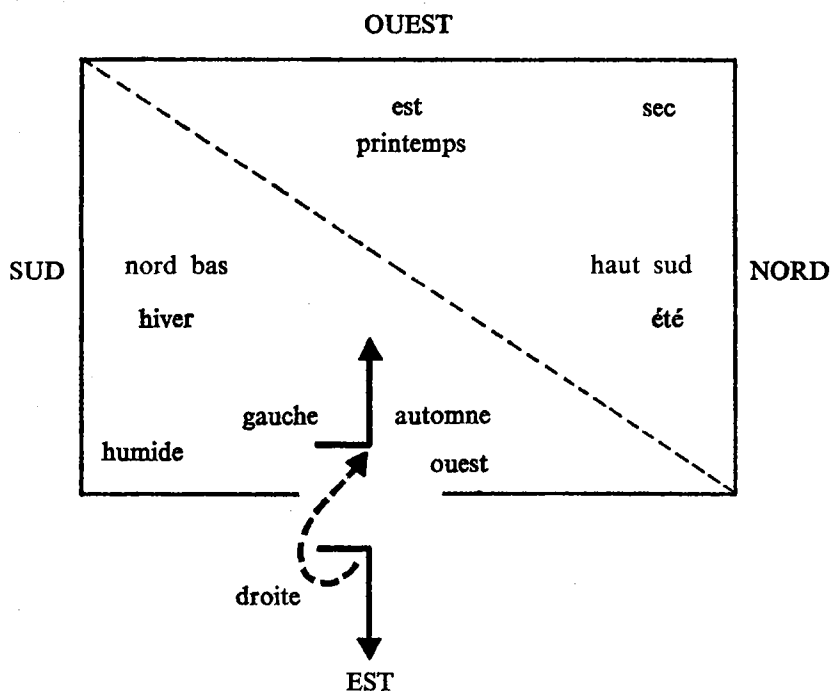


Fig. 2 — La double orientation de l'espace de la maison (les équerres noires représentant les positions du corps du sujet).

On ne comprendrait pas complètement le poids et la valeur symbolique qui sont imparties au seuil dans le système, si l'on n'apercevait pas qu'il doit sa fonction de frontière magique au fait qu'il est le lieu d'une inversion logique et que, au titre de lieu de passage et de rencontre obligé entre les deux espaces, définis par rapport à des mouvements du corps et à des tra-

⁴³ On s'efforcera de dégager ailleurs les implications théoriques du fait que les règles de transformation qui permettent de passer de l'un à l'autre espace puissent être ramenées à des mouvements du corps.

jets socialement qualifiés,⁴⁴ il est logiquement le lieu où le monde se renverse.⁴⁵

Ainsi, chacun des univers a son orient et les deux déplacements les plus chargés de significations et de conséquences magiques, le déplacement du seuil au foyer, qui doit apporter la plénitude et dont l'effectuation ou le contrôle rituel incombe à la femme, et le déplacement du seuil vers le monde extérieur qui, par sa valeur inaugurale, enferme tout ce que sera l'avenir et en particulier l'avenir du travail agraire, peuvent s'accomplir conformément à l'orientation bénéfique, c'est-à-dire d'ouest en est.⁴⁶ La double orientation de l'espace de la maison fait que l'on peut à la fois entrer et sortir du pied droit, au sens propre et au sens figuré, avec tout le bénéfice magique attaché à cette observance, sans que soit jamais rompue la relation qui unit la droite au haut, à la lumière et au bien. La demi-rotation de l'espace autour du seuil assure donc, si l'on permet l'expression, la maximisation du bénéfice magique puisque le mouvement centripète et le mouvement centrifuge s'accomplissent dans un espace ainsi organisé que l'on y entre face à la lumière et que l'on en sort face à la lumière.⁴⁷

Ces deux espaces symétriques et inverses ne sont pas interchangeables mais hiérarchisés, l'espace intérieur n'étant précisément que l'image

⁴⁴ En certaines régions de Kabylie, la jeune épousée et un jeune garçon circoncis (à l'occasion de la même fête) doivent se croiser sur le seuil.

⁴⁵ On comprend par là que le seuil soit associé, directement ou indirectement, aux rites destinés à déterminer une inversion du cours des choses en opérant une inversion des oppositions fondamentales, les rites destinés à obtenir la pluie ou le beau temps par exemple ou ceux qui sont pratiqués aux seuils entre des périodes (par exemple la nuit précédant *En-nayer*, premier jour de l'année solaire, où l'on enterre des amulettes au seuil de la porte).

⁴⁶ La correspondance entre les quatre coins de la maison et les quatre points cardinaux s'exprime clairement dans certains rites propitiatoires observés dans l'Aurès: lors du renouvellement du foyer, au jour de l'an, la femme chaouïa fait cuire des beignets, partage le premier cuit en quatre morceaux, qu'elle jette en direction des quatre coins de la maison. Elle fait de même avec le plat rituel du premier jour du printemps (cf. M. Gaudry, *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, Librairie Orientaliste. L. Geuthner, 1928, pp. 58-59).

⁴⁷ Nous essaierons de montrer ailleurs que la même structure se retrouve dans l'ordre du temps. Mais pour faire voir qu'il s'agit sans doute là d'une forme très générale de la pensée magique, il suffira d'un autre exemple, très semblable: les Arabes du Maghreb tenaient pour un bon signe, rapporte Ben Cheneb, qu'un cheval ait la patte antérieure droite et la patte postérieure gauche de couleur blanche; le maître d'un tel cheval ne peut manquer d'être heureux puisqu'il monte vers du blanc et descend aussi vers du blanc (on sait que les cavaliers arabes montent à droite et descendent à gauche) (cf. Ben Cheneb, *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*, tome III, Paris, E. Leroux, 1905-1907, p. 312).

inversée, ou le reflet dans un miroir de l'espace masculin.⁴⁸ Ce n'est pas par hasard que seule l'orientation de la porte est explicitement prescrite, l'organisation intérieure de l'espace n'étant jamais consciemment appréhendée et moins encore voulue comme telle par les sujets.⁴⁹ L'orientation de la maison est primordialement définie de l'extérieur, du point de vue des hommes et, si l'on peut dire, par les hommes et pour les hommes, comme le lieu d'où sortent les hommes. La maison est un empire dans un empire, mais qui reste toujours subordonné parce que, lors même qu'il présente toutes les propriétés et toutes les relations qui définissent le monde archétypal, il reste un monde à l'envers, un reflet inversé.⁵⁰ "L'homme est la lampe du dehors, la femme la lampe du dedans." L'apparence de symétrie ne doit pas tromper: la lampe du jour n'est qu'apparemment définie par rapport à la lampe de la nuit; en fait, la lumière nocturne, masculin féminin, reste ordonnée et subordonnée à la lumière diurne, à la lampe du jour, c'est-à-dire au jour du jour. "La femme, dit-on encore, est tordue comme une faucille"; aussi la plus droite de ces natures gauches n'est-elle jamais que redressée. La femme mariée trouve aussi son orient, à l'intérieur de la maison de l'homme, mais qui n'est que l'inversion d'un occident: ne dit-on pas "la jeune fille, c'est l'occident"? Le privilège accordé au mouvement vers le dehors, par lequel l'homme s'affirme comme homme en tournant le dos à la maison pour faire face aux hommes en choisissant la voie de l'orient du monde, n'est qu'une forme du refus catégorique de la nature, origine inévitable du mouvement pour s'en éloigner.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

⁴⁸ Le miroir joue un grand rôle dans les rites d'inversion et en particulier dans les rites pour obtenir le beau temps.

⁴⁹ Ce qui explique qu'elle ait toujours échappé aux observateurs, même les plus attentifs.

⁵⁰ Dans l'espace intérieur aussi les deux parties opposées sont hiérarchisées. Soit, à côté des indices déjà cités, le dicton: "mieux vaut une maison pleine d'hommes qu'une maison pleine de biens (*el mal*)", c'est-à-dire de bétail.

CYCLES DE MEURTRES ET CYCLES FUNÉRAIRES ESQUISSE DE DEUX STRUCTURES D'ÉCHANGE

DANIEL DE COPPET

L'exercice qui suit veut introduire le lecteur au cœur d'une société mélanésienne et constitue le premier exposé d'une étude monographique en cours de rédaction.¹ Il contient certaines propositions de portée générale dont la démonstration mériterait d'être étendue à d'autres sociétés du monde malayo-polynésien.

La première de ces propositions tient aux difficultés particulières auxquelles se heurte l'analyse des sociétés à structure de parenté "complexe". En effet, et c'est le cas pour la société 'Are'are qui nous occupe, lorsque la structure de parenté présente quelques interdictions, sans aucune prescription, elle ouvre grand le champ des possibles; et si d'autre part le système de tenure foncière et les données proprement politiques semblent encore perfectionner ce que la littérature anthropologique désigne sous les noms de "souplesse", "fluidité", "flexibilité" etc..., il faut reconnaître qu'on est encore très loin de pouvoir construire en systèmes des relations aussi mystérieuses. A cet égard la société 'Are'are ne fait pas exception; on peut même dire que "tout" y semble concourir à rester insaisissable, si l'on s'en tient aux distinctions traditionnelles entre les divers niveaux privilégiés par l'analyse anthropologique.²

C'est en voulant sortir de cette situation assez déprimante qu'il est apparu qu'on pouvait trouver de l'ordre dans les innombrables échanges auxquels se livrent sans compter (voire ...), et depuis que l'anthropologie s'écrit, les peuples mélanésiens. Il s'agit toujours de saisir comment "une partie de l'humanité, relativement riche, travailleuse, créatrice de surplus importants, a su et sait changer des choses considérables, sous d'autres

¹ Elle porte sur le peuple 'Are'are qui, constitué d'environ cinq mille personnes, habite le sud de l'île de Malaita, une partie de Petite Malaïta et quelques établissements à Marau sur l'île de Guadalcanal. Le C.N.R.S. nous a permis d'accomplir là-bas une mission de deux ans (Juillet 1963:Juillet 1965), dont vingt mois sur le terrain répartis en deux périodes, la première de douze mois, la seconde de huit. Les quatre mois restant ont permis d'effectuer deux séjours à l'Australian National University de Canberra.

² Cf. l'étude de Louis Berthe publiée dans le présent ouvrage, p. 707-738.

formes et pour d'autres raisons que celles que nous connaissons".³ Mais plutôt que de chercher à expliquer "la permanence d'influence des choses échangées" par une "vertu spéciale, qui fait qu'on les donne et surtout qu'on les rend",⁴ nous essayons de remplir le beau programme fixé par Marcel Mauss, en suivant l'enseignement de celui à qui ce travail est dédié: "il s'agit surtout de définir des relations abstraites mais constantes, où paraît l'aspect intelligible du phénomène étudié"⁵ Les deux structures d'échange proposées ici, en dépit de toutes les difficultés qu'elles ne manquent pas de soulever aussi bien dans le cadre du modèle 'Are'are que dans la comparaison avec d'autres modèles mélanésien, ouvrent cependant la voie vers une plus grande intelligibilité.

Sur un tout autre plan, il est intéressant de constater — pourquoi d'ailleurs s'en étonner — que les deux structures d'échanges manipulent les morts, soit le plus matériellement du monde sous la forme de cadavres tués et parfois mangés, soit sous la forme de signes monétaires affublés de vecteurs qui les propulsent dans des directions prévisibles. Il est bien évident que toute société vit d'une manière ou d'une autre son propre dialogue avec ses morts, comme Robert Hertz l'a très amplement montré, mais il n'est pas certain cependant que son interprétation permette, comme il l'écrit, "de comprendre à la fois pourquoi, dans une société donnée, les doubles obsèques sont pratiquées et pourquoi en certains cas elles ne le sont pas."⁶ Afin d'expliquer notamment le sort particulier réservé aux tués pour lesquels on ne célèbre pas de funérailles, "ce n'est pas, affirme-t-il, la faiblesse de l'émotion ressentie par la collectivité, mais au contraire son extrême intensité et sa brusquerie qui s'opposent à l'accomplissement des rites funéraires réguliers", et plus loin, "la mort durera toujours parce que la société gardera indéfiniment à l'égard de ces maudits l'attitude d'exclusion qu'elle a prise dès l'abord."⁷

Il paraît plus utile et plus modeste d'affirmer que pour rendre compte de la mort, les hommes s'efforcent de l'articuler en un contraste, et qu'à partir de l'opposition ainsi posée, la mort se laisse aménager et socialiser. Ce phénomène a sans doute un caractère général à travers l'humanité, que les catégories soient d'ordre factuel, moral ou proprement religieux. Cela dit, il convient de suivre Robert Hertz lorsqu'il écrit que "pour faire

³ Marcel Mauss, "Essai sur le Don", dans *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924. Republié aux P.U.F., 1950, p. 194.

⁴ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 194 et 205.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958), p. 68.

⁶ Robert Hertz, "La Représentation collective de la Mort", dans *L'Année Sociologique*, 1ère série, t. X. (1907), republié dans *Mélanges de Sociologie religieuse et Folklore* (Alcan 1928), p. 97.

⁷ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 96 et 97.

passer un objet matériel ou un être vivant de ce monde-ci dans l'autre, pour libérer ou pour créer son âme, il faut le détruire."⁸ Cette destruction aura lieu selon des modalités différentes, et si elle se constitue en cycles d'échanges, ces derniers ont toutes chances d'avoir des propriétés formelles distinctes. En tous cas, ils feront intervenir une série de raisonnements et de calculs qu'il devrait être possible de contraster assez fortement.

Si, en dernière analyse, ces deux structures d'échange, non seulement régissaient le traitement des morts, mais aussi tous les autres échanges cérémoniels de la société, on pourrait affirmer que le dialogue avec les morts et le dialogue des morts entre eux, occupent évidemment une part considérable des activités dites de non-subsistance, mais commandent aussi la logique de certaines manifestations que l'anthropologie sociale s'efforce jusqu'ici d'isoler. D'autre part, on pourrait affirmer quelque chose de plus sur les types d'échanges, et donc en affiner la classification et en rendre plus pertinente la comparaison.

A. LES MORTS PAR ASSASSINAT ET LES MORTS DE MALADIE

La langue 'Are' are, comme beaucoup d'autres, distingue nettement le mort assassiné, *raramua*, du mort naturel, *hi'ona*.⁹ Le premier terme désigne précisément le cadavre d'un tué en insistant sur la matérialité de son corps; le second terme introduit l'idée d'ancêtre, lequel est immédiatement associé à la vie religieuse, au pays des morts, aux droits fonciers, à l'histoire généalogique et à l'observance des mœurs.

Les tués, le sont de la main des vivants, les morts naturels, le sont de par la volonté des ancêtres qui les ont affligé d'une maladie mortelle.

On peut figurer en un tableau la série des oppositions comme suit :

	morts assassinés <i>raramua</i>	morts naturels <i>hi'ona</i>
genre de mort	assassiné par un parent ou un ennemi vivant	accident ou maladie provoqué par un ancêtre
objet de transaction et consommation cannibale	possible	impossible
sort du mort	laissé à pourrir ou mangé, sans rites funéraires	enterré, brûlé ou immergé, avec rites funéraires
lieu de séjour	errant dans la forêt	double résidence: — au lieu de sépulture — au pays des morts

⁸ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 31.

⁹ Le signe ' indique une occlusion glottale.

	morts assassinés <i>raramua</i>	morts naturels <i>hi'ona</i>
relation avec les vivants	sans relation, sort de la parenté	en relation constante par le rituel, reste dans la parenté
les voies de la vengeance	— possibles par l'action des vivants — indirectes, grâce aux ancêtres	— impossibles par les vivants — directes, par les ancêtres donneurs de maladies

C'est ainsi qu'après leur mort, les assassinés deviennent des êtres insaisissables et maheureux qui poussent leurs plaintes en forêt. Leur existence dans l'au-delà est d'autant plus précaire qu'aucune offrande, ou prière ne leur est adressée. Tout au plus se protège-t-on de leur venue au moyen de pratiques rituelles d'un ordre très inférieur au culte des morts proprement dit. On peut affirmer que l'assassinat, suivi parfois d'une consommation cannibale, épuise presque entièrement la substance du mort. Ses qualités sont réduites à presque rien, du moment même où il s'insère dans une série de meurtres perpétrés par les vivants.

Au contraire, les morts de maladie sont les seuls à devenir des ancêtres.

Ils accèdent ainsi à la vie posthume véritable. C'est sur eux que repose le sort de la société tout entière. Echelonnés sur les lignes généalogiques,¹⁰ ils laissent sur le sol les traces de leurs sépultures qui aboutissent à des êtres vivants. Par là en effet sont transmis les droits et les pouvoirs que chacun exerce aujourd'hui sur le territoire qu'il habite. Toutes les sépultures des ancêtres sont autant de points autour desquels s'étend le territoire où l'on a le droit de cultiver et de vivre. Les ancêtres sont aussi, par leur présence et leur puissance, les dépositaires de la loi pour autant qu'ils déterminent en dernier ressort le salut ou la perte des vivants. Confondus aux temps mythiques avec l'une des trois espèces carnivores de l'aigle, du crocodile ou du requin, les ancêtres veillent à l'observance du code des mœurs. Ils occupent le cœur des vivants par le biais de la culpabilité, en y glissant parfois la maladie et jusqu'à la mort.

B. L'ÉCHANGE DES MORTS ASSASSINÉS¹¹

Il est bien clair que les morts se trouvent donc distribués selon deux

¹⁰ Constituées d'ancêtres hommes et femmes, elles remontent, en règle générale, aux huit arrière-grands-parents pour parfois s'étirer sur plus de trente générations.

¹¹ Il a cessé d'être pratiqué par les 'Are' are vers 1927 en raison de l'activité répressive d'un administrateur britannique particulièrement efficace, Mr. Bell, qui fut lui-même assassiné cette année-là en pays Kwaio à Sinerago.

espèces distinctes et l'on ne s'étonnera pas de voir chacune s'inscrire dans le cadre d'échanges cérémoniels radicalement différents.

1. *Acteurs et objets de l'échange*

1.1 Cet échange de morts assassinés est constitué par des séries relativement courtes de meurtres, avec un initium et un terme final.

1.2 L'initium est un meurtre, soit qu'il réponde à un affront verbal ou factuel, soit qu'il vise la simple provocation.

1.3 Ce meurtre initial suppose toujours l'accomplissement d'un rituel de guerre auprès de la sépulture de l'ancêtre mâle le plus éloigné généalogiquement sur la ligne agnatique. L'offrande est toujours constituée d'une anguille crue.

1.4 Les individus acteurs de l'échange engagent dans le conflit et dans son dénouement, non seulement leur parentèle à des degrés divers, mais aussi le groupe local où ils résident. Le conflit peut en effet prendre la tournure d'un affrontement entre deux groupes selon une procédure guerrière extrêmement précise et formalisée (la guerre de palissade). Le recours à cette procédure ne change pas les règles de la comptabilité générale de l'échange. D'autre part le règlement du conflit suppose une prestation de monnaie collectée dans le cadre du groupe local et de la parentèle.

1.5 Les objets d'échange sont de deux sortes :

- le cadavre, qu'il soit laissé sur place, transporté ou consommé,
- la monnaie (perles et dents de dauphin)¹² présentée dans des sacs de fibres végétales tressées.

1.6 Le terme final de l'échange est conditionné par une prestation monétaire, qui équivaut à la mort d'un individu ou à la prestation d'un cadavre.

2. *Les règles du calcul et de la comptabilité*

2.1 Une série quelconque de l'échange peut comporter trois types de séquence :

- (a) un mort A de la main de B, puis un mort B de la main de A.
- (b) un mort A de la main de B, puis une somme de monnaie de B donnée à A.

¹² Les brasses de perles enfilées et les dents de dauphin sont une monnaie comme on en connaît de comparables dans toute la Mélanésie. Cependant, elle offre la particularité d'être fractionnable en subdivisions convertibles les unes les autres et ses usages couvrent toute l'étendue du champ des transactions.

(c) un mort A de la main de B, puis un mort B de la main de B et donné à A, enfin, une somme de monnaie de A donnée à B.

2.2 Si ces trois types de séquence peuvent également servir d'ouverture à l'échange, elles ne sauraient avoir la même valeur du point de vue de sa fermeture. En effet la séquence (a) n'implique de la part des parties aucune reconnaissance de la clôture de l'échange. Il ne peut s'agir que d'une paix *de facto*, relativement précaire, et comme suspendue à une reprise éventuelle du conflit. La séquence (b) peut être résolutoire, mais elle s'inscrit entièrement au détriment de A qui perd beaucoup de prestige et de renom. Seule la séquence (c) est à la fois résolutoire, équilibrée et complète. Elle mérite une analyse particulière.

2.3 Pour bien comprendre l'anomalie que représente la séquence (c) par rapport aux deux premières, il convient d'introduire une variante (c') qui se joue non plus à deux, mais à trois. Soit tout d'abord,

- un mort A de la main de B, puis
- un mort B de la main de C, enfin
- monnaie de A donnée à C.

Si l'on examine la série de ces trois événements, on peut poser pour chacun des acteurs les équations suivantes :

pour A, la mort d'un des siens = la mort d'un des assassins par un tiers = le versement au tiers d'une somme de monnaie.¹³

Pour B, le meurtre qu'il commet sur A = l'assassinat d'un des siens par un tiers.

Pour C, le meurtre qu'il commet sur B = le paiement d'une somme de monnaie par un tiers.

Toutes ces équations se ramènent à l'égalité de base entre un mort et une somme de monnaie.

2.4 La séquence (c) qui nous avait paru sortir de la règle établie par les séquences (a) et (b) s'y conforme lorsqu'elle se joue à trois (c'). Jouée à deux partenaires, elle apparaît sous une forme condensée, puisque B joue d'abord son rôle de meurtrier de A et ensuite se substitue à C pour assassiner un de ses proches et l'apporter à A. La séquence (c) fait donc apparaître les équations suivantes :

Un mort B de la main de B pour A = un mort A de la main de B + une somme de monnaie de A pour B.

Autrement dit, un mort B de la main de B = 2. Ou bien encore un proche assassiné par soi = un assassiné chez autrui + une somme de

¹³ Le signe = n'implique pas une égalité mathématique, mais une égalité approchée.

monnaie équivalant à un assassiné chez autrui, ou bien encore un assassiné de chez soi par soi = deux assassinés chez autrui.

2.5 Il résulte de ce qui précède que les séries de meurtres forment des échanges calculés sur la base de règles précises. La première stipule qu'un mort vaut un autre mort. La seconde, qu'un mort vaut une somme de monnaie. La troisième qu'un mort de la main d'un proche compte double pour celui-ci.

Ainsi cette prime donnée à qui accepte de tuer parmi les siens et de livrer le cadavre à l'ennemi, l'est du même coup à qui tue le premier chez autrui conformément à la séquence (c).

2.6 Il est remarquable que l'échange des meurtres se déroule suivant des procédures qui "raisonnent" en comptant coup par coup, un mort effaçant un autre mort. On dira: *'e iisu hahia* c'est-à-dire 'un tel vient à la suite par-dessus'. Ou bien encore *'e honosia te mane* 'le cadavre d'un tel est venu sauver tel homme de la mort'.

Aussi, lorsque par l'effet des circonstances, au lieu de tuer un par un, l'une des parties inflige à l'adversaire un paquet de plusieurs morts d'un coup, il n'existe aucune procédure qui puisse mettre un terme au conflit. Celui-ci en quelque sorte s'emballe pour déboucher sur le massacre proprement dit, *aarata*, ordinairement réservé aux ennemis lointains.¹⁴

Il faut ajouter que la cérémonie qui rétablit la paix en clôturant une série meurtrière, se traduit par la prestation d'une importante somme de monnaie en réponse à la livraison dix jours plus tôt du cadavre et porte le nom de *siwa*, qui signifie le chiffre neuf. Or pour les 'Are'are le chiffre huit indique la plénitude et la puissance d'une totalité. Il n'est pas indifférent que la prestation monétaire pour la paix ait pour nom "neuf", c'est-à-dire huit + un. Cette unité supplémentaire ajoutée à un tout, c'est bien l'acte monétaire qui vient dans les séquences (c) et (c') clôturer un échange de meurtres déjà par lui-même équilibré.

Enfin le mot *'are* signifie à la fois la chose, le cadavre et l'unité par opposition à une collection; sous une forme redoublée, c'est le nom que porte le peuple entier: 'Are'are.

¹⁴ Richard Thurnwald, dans ses *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, t. III, p. 59, donne d'intéressantes précisions sur une procédure guerrière similaire, observée à Buin. La paix peut être rétablie si chacun des morts est "payé" en monnaie à l'adversaire. Plus on a subi de pertes en vies humaines et plus on recevra de monnaie. Mais le système connaît aussi ses limites au-delà desquelles il cesse de fonctionner; en effet "des guerres plus importantes ne peuvent généralement connaître une telle conclusion pacifique: après qu'un coup décisif ait été porté à l'une des parties, le conflit s'endort, faute de voir l'adversaire en mesure de faire valoir ses exigences". Les conséquences politiques de cette procédure d'échange de meurtres sont cependant différentes de celles étudiées ici.

3. La portée de l'échange des meurtres

3.1 Si comme nous l'avons dit, les séries de meurtres sont relativement courtes, elles peuvent ne concerner que deux partenaires, ou au contraire s'ouvrir sur un cycle plus allongé lorsque intervient la séquence (c'). En effet (c') a pour effet de rétablir la paix entre A et B grâce à l'intervention de C. Mais du même coup surgit un conflit entre C et A, où C prend en quelque sorte la place de B. Il sera réglé, soit par une séquence de type (a), (b) ou (c), soit à nouveau par une séquence (c'). Si l'on observe des séries où la séquence (c') remplace la séquence (c), les meurtres peuvent théoriquement n'avoir pas de fin, et ceci bien que chacun des conflits ait été successivement réglé. En fait, cette possible ouverture du cycle est liée à la position respective de A, B et C et des partenaires suivants sur l'échiquier politique.

3.2 En définitive il n'est que deux façons de clore une série de meurtres, soit exiger de l'offenseur la prestation d'un cadavre de l'un de ses proches (c), soit accepter de la main de l'offenseur une prestation monétaire pure et simple (b). Ces deux types de clôture correspondent chacun à des positions différentes de l'offensé par rapport à l'offenseur dans la course au prestige et la quête des responsabilités. Le calcul de chacun des partenaires de l'échange est extrêmement compliqué, souvent même aléatoire, puisqu'il doit tenir compte non seulement des moyens monétaires et des réserves démographiques de l'adversaire, mais aussi des possibilités qu'offrent toujours l'exportation du conflit et donc le changement inopiné du partenaire. On peut affirmer que tout le système politique, qu'on n'exposera pas ici s'appuie pour une grande part sur la structure de l'échange des meurtres.

3.3 Il faut en voir une preuve supplémentaire dans le cérémonial d'allégeance qui accompagne le paiement du *siwa* lors de la clôture du différend entre deux partenaires de l'échange. En effet, la prestation du cadavre une fois accomplie, rendez-vous est donné par le récipiendaire, dix jours après, au lieu de sa résidence, pour la cérémonie du *siwa*. Ces dix jours lui sont nécessaires pour rassembler l'importante somme de monnaie qu'il doit au donneur de cadavre. Au jour dit, sur une estrade et devant les partenaires devenus spectateurs en attendant d'emporter le magot, a lieu la proclamation des liens d'allégeance qui unissent entre eux les donneurs de monnaie. Elle s'accompagne de l'énumération des membres de chaque groupe familial s'il s'agit de gens du commun, et pour les grands, de l'annonce, déclamée en brandissant la lance,¹⁵ de tous

¹⁵ Cf. Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 212 note 2, où il relève un fait comparable chez les Haïda.

les terroirs actuellement groupés sous leur juridiction. Les donneurs de monnaie proclament ainsi leur nombre, leur richesse, leurs terres et leur solidarité politique, en terme de “pirogue” (c’est la métaphore employée pour désigner l’unité politique et territoriale majeure).

3.4 Pour conclure cette description de l’échange des meurtres, on peut constater que la violence, non seulement fait partie du devenir social, mais qu’elle est presque tout entière décomposée et traitée selon un code qui lui est propre. Mais si le code pose des règles utiles et solidaires, il reste cependant que la possibilité de clore l’échange de meurtres par le versement de la monnaie du *siwa* (séquences c et c’) n’est pas comprise dans la logique des opérations. Elle constitue une donnée supplémentaire —qui s’articule à un autre niveau—, c’est elle qui permet de ponctuer les séries. C’est là que l’échange des meurtres forme à lui seul un système particulier où se jouent les risques du calcul politique. Enfin le système de l’échange des meurtres apparaît comme un sous-système d’une combinatoire plus vaste qui englobe à la fois le devenir démographique et la quantité des violences exercées contre la vie. Il est vain de parler ici d’un équilibre, qui resterait tout entier à démontrer; il s’agit plutôt d’une tentative pour maîtriser l’histoire événementielle en un système dont la cohérence est en quelque sorte la garantie de son efficience.

C. LA STRUCTURE DES ÉCHANGES EN L'HONNEUR DES MORTS DEVENUS ANCÊTRES: LES CYCLES FUNÉRAIRES

Ceux dont les ancêtres obtiennent, par le moyen des accidents ou des maladies, qu’ils viennent les rejoindre au pays des morts, fournissent ainsi aux vivants l’occasion d’échanges qui, en temps de paix, occupent une part considérable de leurs activités.¹⁶

1. Acteurs et objets de l'échange

1.1 Ces échanges consistent en cycles de prestations dont les temps de révolution sont très variables. Tous les points d’arrivée où se bouclent des cycles sont en même temps des points de départ pour l’ouverture de cycles nouveaux, si bien qu’il n’est pas de commencement qui ne soit aussi le terme d’une révolution,

¹⁶ Les fêtes funéraires continuent de se dérouler actuellement au pays 'Are'are. Elles sont organisées par les communautés de religion traditionnelle et suivies par les Catholiques et les adeptes Bahai. Les Anglicans et les Protestants n’ont pas le droit d’y participer.

1.2 Les cycles ont toujours pour points de départ ou d'arrivée une fête funéraire donnée en l'honneur d'un individu mort de mort naturelle. Pour chaque adulte qui meurt d'un accident ou d'une maladie, ses proches, dans les trois ans qui suivent le décès, offrent une fête funéraire: le *houraa*.

1.3 Pour donner le coup d'envoi de la fête funéraire il faut avoir obtenu l'accord préalable du mort, accord qu'il manifeste lors d'une consultation rituelle auprès de son crâne. Le sacrifice d'un porc, la consommation de la viande accompagnée de celle de taros et de noix de coco cuits se fait au lieu de la sépulture du mort (donc le plus proche dans la ligne généalogique).

1.4 Suivant les diverses phases du déroulement des cérémonies les acteurs des échanges agissent tantôt en tant qu'individus, tantôt en tant que membres d'un groupe local, tantôt en qualité de responsables de l'un de ces groupes.

1.5 Les objets d'échange sont de deux sortes:

— d'une part les nourritures crues et cuites (porcs, tubercules, noix de cocos, etc...) offertes par des groupes à d'autres groupes,

— d'autre part de la monnaie de perles et/ou de dents de dauphin offerte, en quantités fractionnées, par des individus à d'autres individus.

1.6 On peut situer l'apogée de la fête funéraire au moment précis où l'on proclame le total des monnaies offertes en l'honneur du mort. Ainsi chaque mort naturel, chaque ancêtre, se trouve-t-il "valoir" une certaine somme de monnaie. Mais, tandis que seul le dernier mort assassiné dans une série de meurtres se voyait "compensé" par la monnaie du *siwa*, l'ancêtre adulte vaut toujours une certaine somme de monnaie. Elle est constituée de nombreux fragments qui sont relancés en autant de cycles de longueurs variables.

2. *Les quatre types de prestations monétaires effectuées lors d'une fête funéraire*

L'estrade où se déroulent les prestations est conçue comme divisée de bas en haut selon trois niveaux distincts: le pied de l'estrade, son plancher, et la barre de bois horizontale située à la hauteur des épaules de ceux qui officient sur l'estrade. Nous nommons A, B, C, D, les quatre types de prestations monétaires, O le groupe des officiants — tous des hommes proches parents du mort —, F1, F2, F3, les groupes de chacun des trois fossoyeurs¹⁷ qui l'ont soit enterré, soit incinéré, soit immergé, soit exposé

¹⁷ Le terme de "fossoyeur" est impropre lorsqu'il s'agit d'incinération, d'immersion ou d'exposition, mais il n'en a pas été trouvé de plus satisfaisant.

quelques jours après son décès ; enfin nous appellons (i) chacun des individus non encore désignés et qui ont offert de la monnaie le jour de la fête. Seuls les officiants ont le droit de se tenir en permanence sur l'estrade.

2.1 *Les prestations de type A: 'itiitoa.* — Tout au long de la fête les individus (i) sortent de la forêt en longue file indienne, hommes, femmes et enfants. Ils sont tous parés de leurs bijoux de coquillages, de fleurs piquées dans les coiffures des hommes, de feuilles odorantes glissées sous chacun de leurs bracelets et qui leur font aux coudes et aux poignets des bouquets de verdure serrés dans la blancheur de la nacre. Tous portent à la main droite une longue branche de bois vert dont ils ont respecté les feuilles terminales et en haut desquelles sont accrochées les brasses de monnaie de perles qu'ils viennent offrir aux officiants O postés debout sur l'estrade. En présentant sa monnaie l'individu (i) prononce le nom de celui des trois fossoyeurs auquel il la destine. L'officiant la suspend alors sur la barre de bois horizontale à l'endroit réservé à chacun des fossoyeurs F1, F2 ou F3. (L'offrant peut aussi prononcer le nom d'un des officiants, mais dans ce cas il s'agit d'une prestation de type B). Le total des parts de chaque fossoyeur sera proclamé, puis remis respectivement à F1, F2 et F3. Ceux-ci, de retour à leur village, partageront cette monnaie entre tous ceux qui les ont aidés à participer honorablement à la fête funéraire (construction de maisons, préparation des jardins, élevage et achat des porcs, récolte et transport des tubercules et des noix de coco).

Deux ou trois ans s'écoulent alors pendant lesquels chacun dispose à sa guise de la monnaie qu'il a reçue. Il peut en faire usage pour toute espèce de transactions, allant de l'achat de nourritures à la rémunération des services rituels, au paiement d'une compensation matrimoniale ou à celui d'un *siwa* (voir plus haut).

Après ce délai intervient la fête funéraire de retour: le *houraa aana rikiriki*. Elle est offerte par les fossoyeurs qui, cette fois, se tiennent sur l'estrade. Ils reçoivent de leurs parents et amis des monnaies équivalentes à celles qu'ils leur avaient distribuées deux ans plus tôt. La barre de bois se charge des mêmes ensembles de monnaies répartis en trois lots. Le total de chacun est proclamé puis remis aux officiants O de la fête funéraire initiale. Ceux-ci rendent ces monnaies aux (i) et seront tenus, au fil des années et chaque fois qu'un (i) participera en qualité de fossoyeur ou d'officiant à une fête funéraire ultérieure, de venir à l'estrade lui offrir de la monnaie.

Le cycle de l' *'itiitoa* initial se trouve ainsi relancé au fur et à mesure que les individus (i) deviennent les officiants ou les fossoyeurs de nouvelles fêtes funéraires. Si le récipiendaire est devenu fossoyeur, la monnaie

offerte contribue à la formation d'un nouvel ensemble de prestations de type A (*'itiitoa*) pour une autre fête funéraire en l'honneur d'un nouveau mort. Mais si le récipiendaire, lors de cette nouvelle fête, au lieu d'y être fossoyeur a la qualité d'officiant, la monnaie lui sera offerte sous la forme d'une prestation de type B. C'est donc sous un autre nom que la prestation monétaire entreprendra un nouveau cycle.

Dans l'un et l'autre cas, il y a autant de cycles que de prestations individuelles $i \rightarrow F$. Les monnaies constituées par les prestations de type A se trouvent donc soumises à des cycles de longueur très variable.

Si, pour une fête funéraire donnée, la collection des monnaies montées sur la barre de l' *'itiitoa* connaît un même point de départ, et si les fractions qui la composent sont de nouveau réunies lors de la fête funéraire de retour (*houraa aana rikiriki*), la réouvert des cycles se fera par contre en ordre dispersé, individuellement, au fur et à mesure des trépas successifs et des désignations de fossoyeurs. Ainsi chaque collection de monnaies de type A (*'itiitoa*), au moment de sa proclamation, donne bien la mesure de tel mort, mais elle oblige les officiants à offrir à leur tour des fractions monétaires équivalentes pour composer la figure des autres morts.

2.2 *Les prestations de type B: aaromou.* — Elles sont constituées de monnaies offertes par des individus (i) qui, arrivant au pied de l'estrade, au lieu de prononcer le nom d'un fossoyeur, nomment l'un des officiants. Les brasses de monnaie ainsi présentées restent sur le plancher de l'estrade et sont disposées dans des sacs faits de fibres végétales tressées. Le total de ces monnaies (*aaromou*) n'est jamais proclamé bien qu'il soit possible de le déduire par simple soustraction, lorsqu'à la tombée du jour l'officiant donne le détail des prestations aux fossoyeurs et le total général de la monnaie montée sur l'estrade, sur la barre comme au plancher.

Si les prestations de type B ne sont pas ouvertement annoncées, c'est qu'elles constituent une masse monétaire mise à la disposition des officiants. Pour accomplir honorablement les prestations de type C, les officiants puisent dans les apports de type B qu'ils ont reçus. D'autre part, ces brasses de monnaies, après la clôture de la fête, seront prêtées par les officiants à ceux de leurs proches ou de leurs amis qui les ont aidés à rassembler les moyens de ces festivités.

Par la suite, et chaque fois que des individus auront l'occasion de devenir à leur tour officiant O ou bien encore fossoyeur F, les monnaies de l'*aaromou* leurs seront rendues, soit dans le premier cas sous forme de prestations B, soit dans le second cas sous forme de prestations A qui viennent sur la barre de l' *'itiitoa*. On peut affirmer que les prestations de type B servent, dans l'intervalle qui sépare la fête funéraire initiale des

fêtes ultérieures, ou bien à accroître les prestations de type C ou bien à dédommager sous forme de prêt les auxiliaires des officiants. En tout état de cause, les monnaies de type B doivent être toutes rendues aux individus (i). Celles qui auront été données sous forme C, sont perdues pour les officiants et ils devront donc se procurer de la monnaie par d'autres moyens pour les rendre aux individus (i). Ainsi toutes les monnaies offertes le jour de la fête initiale seront rendues à l'occasion de l'ouverture d'autres fêtes funéraires. Mais la fermeture d'un cycle se fait indépendamment de tous les autres, après des délais très variables. La monnaie portée au plancher de l'estrade sera retournée en autant de fractions qu'elle était d'abord constituée, chacune de ces fractions ayant sa propre voie de retour pour boucler son cycle.

2.3 *Les prestations de type C: rehomou.* — A l'opposé des prestations déjà décrites, celles-ci "descendent" du plancher de l'estrade jusqu'aux sacs des fossoyeurs restés au niveau du sol. Elles commencent bien après qu'on ait pu voir s'accumuler les monnaies sur la barre supérieure de l'estrade, bien après que le plancher se soit garni lui aussi. Ce sont les officiants qui, puisant dans leurs propres réserves monétaires, nomment à tour de rôle celui des fossoyeurs auquel ils destinent la monnaie présentée bien en vue au bout d'une branche. Le fossoyeur s'approche, décroche la brasse de monnaie et la range au fond de son sac, puis s'éloigne de quelques pas, en silence, pour revenir plus tard à un nouvel appel de son nom, ou pour laisser la place à l'un de ses collègues. Ces prestations durent de longues heures entrecoupées par l'apport inopiné de monnaies qui "montent" (de type A et B). Elles cesseront peu avant la proclamation solennelle des sommes globales présentées à la fête funéraire. Leur particularité essentielle est de *ne comporter aucune obligation de retour*. Ce sont des sommes importantes que les officiants offrent à ceux qui ont tenu, deux ou trois ans plus tôt, le rôle de fossoyeurs. Chaque fossoyeur en distribuera une partie aux parents et amis qui l'ont aidé à rassembler les prestations en nourritures qu'il a apportées à la fête. On peut donc y voir une sorte de compensation monétaire offerte par les officiants "pour prix"¹⁸ de cet apport en nourritures (porcs et nourritures végétales). Mais en réalité, même s'il y a "compensation", il reste au fossoyeur un avantage d'une extrême importance: grâce à cette opération, il a transformé en liquidités une grande quantité de produits des jardins ou de l'élevage des porcs, qui sans cela auraient été soit échangés contre d'autres produits vivriers, soit consommés. La désignation de fossoyeur est donc très

¹⁸ Les termes "prix", "compensation", "valeur", sont empruntés au lexique du français, mais il convient de les libérer de leur connotation mercantile.

recherchée, car, au prestige attaché à la connaissance des rituels funéraires, elle ajoute la possibilité de convertir massivement les produits du travail du groupe en pouvoir monétaire dans des conditions avantageuses et sans obligation de retour. Les prestations de type C ne sont donc pas sujettes à des cycles d'échanges monétaires; une fois "descendue", la monnaie disparaît dans le flot de la monnaie ordinaire sur laquelle ne pèse aucune contrainte de rétrocession à plus ou moins long terme. L'opposition est donc très nette entre les prestations de type A et B qui "montent" pour circuler selon des règles précises et ne plus redescendre, et les prestations de type C qui "descendent" pour rejoindre la masse monétaire libre et anonyme.

2.4 *Les prestations de type D: tatarahu.* — Au cours de la fête funéraire, et lorsque les prestations de type C sont achevées, les fossoyeurs prélèvent une très faible partie de ce qu'ils viennent de recevoir des officiants et leur offrent cette monnaie en retour. Pour ce faire, ils sont autorisés à monter sur l'estrade pour remettre en main propre le *tatarahu* aux officiants. Ces prestations de type D sont sujettes à un cycle court puisque l'officiant devra les rendre aux fossoyeurs environ deux ans plus tard, au cours de la fête funéraire de retour, *houraa aana rikiriki*. L'officiant se présentera au pied de l'estrade puisque, comme nous l'avons déjà écrit, les fossoyeurs, lors de cette fête, se trouvent sur l'estrade. Ces monnaies rendues aux fossoyeurs, remplissent ici le rôle de monnaies de type B *aaromou*: elles sont en effet apportées au plancher de l'estrade et aident les fossoyeurs à dédommager ceux des leurs qui les ont soutenus dans l'organisation et l'approvisionnement de la fête funéraire de retour. Une fois rendues par l'officiant aux fossoyeurs, ces monnaies connaissent le même sort que les prestations de type C: elles rentrent dans la circulation ordinaire sans plus être soumises à de nouvelles cessions.

3. *Interprétation des échanges funéraires*

Leur complexité ne doit pas effrayer le lecteur, car il est possible d'ordonner davantage les faits observés. Il convient tout d'abord de distinguer très nettement les prestations "montantes" des prestations "descendantes", puisque les unes sont sujettes à des cycles monétaires, les autres non.

3.1 *Prestation funéraire descendante et prestation clôturant un échange de meurtres: rehomou et siwa.* — La prestation funéraire descendante est la seule qui ne soit pas astreinte à un cycle de retour, donc la seule à ne pas être inscrite dans un rapport d'échange équilibré. Les explications déjà fournies sont intéressantes car elles indiquent combien précieuse est

la désignation de fossoyeur, au seul regard des disponibilités monétaires qu'elle lui procure. Mais cette monnaie qui vient ainsi au fossoyeur reste étrange, sauf à la comparer avec celle que reçoit le meurtrier à la fin de la séquence c ou c'. Le tableau suivant montre les relations entre d'une part le fossoyeur et l'officiant, d'autre part le meurtrier initial et la victime :

Fossoyeur — Officiant	Meurtrier — Victime
F enterre un mort O	M tue chez V
F porte ses produits végétaux et animaux à O	M porte son produit de viande humaine à V
F reçoit monnaie de O, le <i>rehomou</i>	M reçoit monnaie de V, le <i>siwa</i>

Il est évident que la prestation funéraire descendante est conçue sur le modèle déjà fourni par la clôture de l'échange des meurtres. Ces deux prestations monétaires ont pour résultat de mettre un terme aux relations d'échange, dans le premier cas au bénéfice du fossoyeur, dans le second au bénéfice du meurtrier initial; elles restaurent une situation paisible après une série d'actes des plus dangereux ou violents, comme la mise en terre d'un mort de maladie ou le meurtre. Cependant, là s'arrête l'homologie, car la prestation funéraire descendante, *rehomou*, si intéressante soit-elle, reste bien inférieure à la masse de monnaie qui clôt un échange de meurtres, *siwa*. En effet, la prestation funéraire vient en échange du service fourni par le fossoyeur lors de la manipulation du mort, en échange aussi des produits de son travail (horticulture et élevage des porcs) apportés à la fête, et ces échanges font partie de toute une suite de relations paisibles entre des partenaires. De tels services contrastent avec le service de meurtre qui suppose l'apport d'un mort assassiné — parfois dans sa proche parentèle — et destiné à un repas cannibale, le tout s'inscrivant dans un cadre distinct de celui des relations courantes.

Il était néanmoins indispensable de bien marquer que la seule prestation funéraire qui ne soit pas inscrite dans un cycle monétaire — la prestation descendante — est traitée suivant une procédure homologue à celle des échanges de meurtres. Elles relèvent toutes deux d'un certain type de calcul politique. La première permet de convertir d'un coup en monnaie le surplus de production de l'horticulture et de l'élevage. La seconde permet de convertir également en monnaie, la vie et la chair des siens (ou des autres). Cependant ces "produits" diffèrent les uns des autres, leurs modes de "production" aussi; les occasions de conversion monétaire surgissent suivant des processus différents et les quantités de monnaies

obtenues ne sont pas non plus les mêmes. On comprend bien que s'ouvre là un grand espace proprement politique.

3.2 *Les prestations funéraires montantes et leurs cycles.* — Tout autres sont les caractéristiques qui gouvernent les prestations “montantes”: celles-ci sont soumises à un traitement logique très différent. En effet, à l'opposé des prestations descendantes qui, par paquets importants, vont du groupe des officiants aux groupes des fossoyeurs, les prestations montantes ont toutes une origine individuelle et sont de faible importance. La somme de ces contributions individuelles a beau être considérable, elle est entièrement constituée d'apports modestes.

Ceux-ci sont soumis à une première sommation (Σ) le jour de la fête funéraire initiale, puis distribuées entre de nouveaux individus appartenant aux groupes des fossoyeurs s'il s'agit de prestations de type A, ou au groupe des officiants s'il s'agit de prestations de type B.

Les prestations de type A sont soumises, le jour de la fête funéraire de retour, à une nouvelle sommation (Σ), identique à la première, puis sont à nouveau rendues aux individus (i).

C'est alors que toutes les monnaies “montées”, tant sur la barre supérieure que sur le plancher de l'estrade, font obligation aux individus du groupe des officiants d'offrir à nouveau ou de rendre ces monnaies à ceux qui les ont apportées au jour déjà ancien de la fête funéraire initiale, lorsqu'au fil des années et des trépas successifs seront célébrées de nouvelles fêtes funéraires en l'honneur de nouveaux morts.

Entre temps, les individus (i) de la fête funéraire initiale sont devenus, soit les fossoyeurs (F), soit les officiants (O) de ces fêtes funéraires ultérieures. On peut donc affirmer maintenant que tous les individus (i), venus offrir de la monnaie sur l'estrade de la fête funéraire initiale, sont tous, soit des anciens officiants de fêtes funéraires antérieures, qui rendent ce qu'ils ont reçu précédemment, soit de futurs officiants ou de futurs fossoyeurs qui viennent préparer l'avenir et s'assurer du concours ultérieur du plus grand nombre de personnes possibles.

Σ sommation des monnaies

i individu offrant une monnaie

O officiant de la fête funéraire initiale

F fossoyeur du mort

i-F individu (i) devenu F d'un autre mort

i-O individu (i) devenu O d'une autre fête funéraire initiale.

Bien entendu, le nombre des prestations individuelles initiales, tant pour

les monnaies A que B, est arbitrairement limité à cinq pour permettre une lecture plus facile du schéma. D'autre part, seul le groupe d'un des fossoyeurs a été figuré par la collection de cinq F. De même, le groupe des officiants est représenté seulement par une collection de cinq O qui reçoivent des prestations A dans le premier cas et des prestations B dans le second. Le croisement des tracés O, i-O et O, i-F indique clairement que les monnaies reçues sous forme de prestations A peuvent être converties en prestations B et vice versa, selon que l'individu (i) est devenu fossoyeur (i-F) ou officiant (i-O) d'une fête funéraire ultérieure. Les tracés croisés auraient pu être en plus grand nombre, n'était le souci de simplification et de clarté.

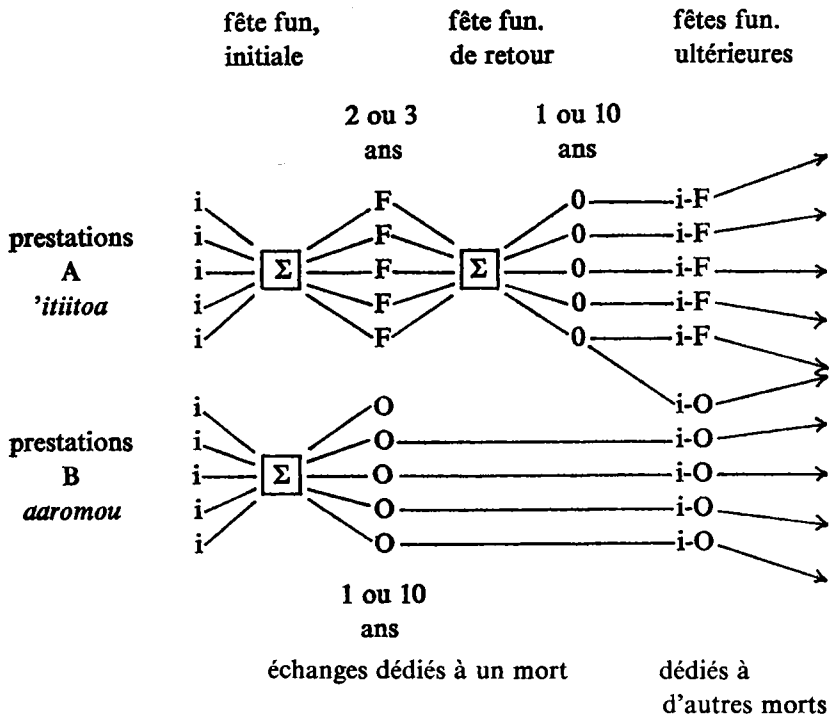


Schéma des cycles parcourus par les monnaies "montantes":

Il est très important de constater que la qualité des individus (i) ne peut être définie qu'une fois les cycles parcourus jusqu'à leur terme, c'est-à-dire jusqu'à ce que de nouvelles fêtes funéraires les relancent. Que tous les individus qui offrent leurs monnaies à une fête funéraire, nous apparais-

sent ici comme d'anciens officiants, montre clairement qu'il n'y a pas de vrai commencement.

Mieux encore, pour une fête funéraire donnée, la collection des individus venus faire offrande de monnaies est toujours originale dans sa composition, il faut même dire unique, puisqu'elle n'a aucune chance d'être à nouveau réunie pour l'une quelconque des fêtes funéraires ultérieures. Etant donné le système, chaque monnaie peut être offerte à l'occasion de n'importe laquelle des fêtes ultérieures pourvu que l'individu qui la reçoit fasse partie, soit des nouveaux officiants, soit des nouveaux fossoyeurs. Autrement dit, l'ensemble des prestations d'une fête funéraire, contribue par chacun de ses éléments, à constituer les parties d'autres ensembles de prestations funéraires, et ainsi de suite ...

Le volume des apports de monnaies est déterminé par deux sortes bien différentes de facteurs. Il dépend d'abord du nombre des créances dont sont porteurs, au moment de la fête, l'officiant et les fossoyeurs qu'il s'est choisi. Plus les officiants et les fossoyeurs auront offert de monnaies lors des fêtes funéraires antérieures, plus ce nombre sera considérable. Mais le volume des prestations monétaires dépend aussi du nombre d'individus qui décideront d'introduire dans le système de nouvelles monnaies à seule fin de se les voir offrir le jour où ils seraient appelés, soit comme officiants, soit comme fossoyeurs, à tenir les premiers rôles. C'est ici qu'interviennent directement le plus ou moins grand rayonnement que pouvait avoir la personne du mort, le nombre de ses amis, de ses relations, l'ampleur et l'étendue de ses activités, la qualité de sa générosité et de celle de ses enfants. Plus le mort, de son vivant, avait connu de succès, plus nombreuses seront les nouvelles entrées dans les cycles de monnaies "montantes".

Sans développer toutes les implications du système des prestations funéraires, on peut apercevoir déjà qu'il sert de "machine"¹⁹ pour des ensembles de faits politiques radicalement différents de ceux que commande la structure des échanges de meurtres. Si cette intuition était vérifiée dans le détail, elle justifierait la démarche et le cheminement de ce travail préliminaire.

DES DIFFICULTÉS DE CONCLURE

Pour les hommes et les femmes 'are'are, de même qu'il y a deux manières de mourir, il y a deux façons d'agir et de s'inscrire dans l'histoire. De

¹⁹ Ce mot naïf et barbare pour appeler l'attention sur ce qu'il conviendrait de formaliser. 'Are'are.

même il y a deux modes de calcul, deux façons de raisonner, deux façons de traduire et de dire le destin des hommes.

L'échange des meurtres est un échange coup par coup : un homme, un homme, un sac de monnaie, point. Et qui recommence, compte de même, un homme, un homme, un sac de monnaie, point. L'homme vivant est manipulé comme l'unité de référence et le calcul est fondé sur l'équivalence entre une série d'unités. L'unité a un poids monétaire et le recours à ce dernier a la vertu de mettre fin à l'échange de morts et d'ouvrir d'autres échanges, matrimoniaux par exemple.

Que l'échange des meurtres ait lieu seulement entre deux partenaires, ou qu'il s'ouvre, par l'intervention d'un troisième et ainsi de suite, sur un cycle plus long, le mode de comptabilité reste le même. L'homme est l'unité, et les séries d'échanges se construisent selon le même modèle alternatif.

Tout autre est la manière dont se déroulent les cycles funéraires de monnaies "montantes", puisqu'ils mettent en mouvement des fractions monétaires soumises à des séries de sommations provisoires, aussitôt redivisées en fractions. Chacune d'elles suit des parcours différents, rythmés selon des oscillations variables. Les fêtes funéraires sont autant de pulsions qui relancent les cycles d'échanges après en avoir un moment resserré les tracés dans le cadre éphémère d'une cérémonie particulière. On a tout de même aperçu comment ces relations sont animées, d'une sorte de mouvement perpétuel, qui, au rythme de ces pulsions, entraîne toute la société à produire et consommer d'énormes quantités de surplus, à en faire périodiquement le bilan publiquement dédié à chacun de ses morts, à situer chaque individu à la fois dans le flux des générations et dans le cadre actuel des compétitions entre contemporains.

Il est d'ailleurs assez remarquable qu'au regard du politique, c'est-à-dire de la quête du pouvoir et de la renommée, il faille voir dans l'échange des meurtres et dans les cycles funéraires de monnaies montantes, deux modes d'affirmation bien différents. Tout d'abord le jeu des meurtres est déclenché unilatéralement ; dans une situation paisible, il introduit brutalement l'ensemble des règles qui président à l'ordre de la violence. Les choix sont limités et le bilan de la partie n'est jamais prévisible. On sait seulement qu'il sera fait de morts assassinés et d'une prestation monétaire importante en guise de conclusion. Les enjeux sont gros, on les perd ou on les gagne d'un coup : jouissance et privation sont brutales, immédiates, définitives. C'est le terrain où se joue l'ascension rapide ou la chute en catastrophe.

Au contraire, les prestations funéraires montantes permettent à tous les individus d'entrer dans la ronde, progressivement et selon leurs moyens; ils peuvent ainsi accroître peu à peu, d'année en année, le faisceau de leurs relations et l'importance des créances dont ils sont porteurs, pour qu'au jour où ils viendront à figurer sur le devant de la scène (officiant ou fossoyeur), ils puissent tenir brillamment leur rôle. Tout est affaire ici de persévérance et de prévision à long terme; rien n'est gagné d'un coup, le renom se construit pas à pas, à force de travail productif (jardins, porcs, pêche), de services rendus (divination, guérison etc...). Traduit en monnaie montante, le produit de ces efforts sera introduit dans le déroulement des cycles funéraires: il sera mis en circulation.

D'ailleurs ces *créances* monétaires, que chaque individu relance ou bien introduit dans les circuits des prestations "montantes", ont la particularité de ne pas être des *avoirs* monétaires: on ne peut les réaliser que pour un temps nécessairement limité puisqu'elles ne sortent jamais des cycles funéraires. L'accumulation de ces créances n'a donc pour résultat que d'accroître le volume des monnaies échangées lors de telle ou telle fête funéraire en comparaison avec d'autres ayant lieu vers la même époque. La compétition politique que nous avons définie dans l'échange des meurtres, se joue donc lors des fêtes funéraires sur un tout autre registre et dans des conditions très différentes, lorsqu'il s'agit des prestations de monnaies montantes. Il importait donc de distinguer très nettement ces deux structures d'échanges, non seulement au niveau de leur logique, mais aussi selon la manière dont elles se prêtent aux calculs de la politique.

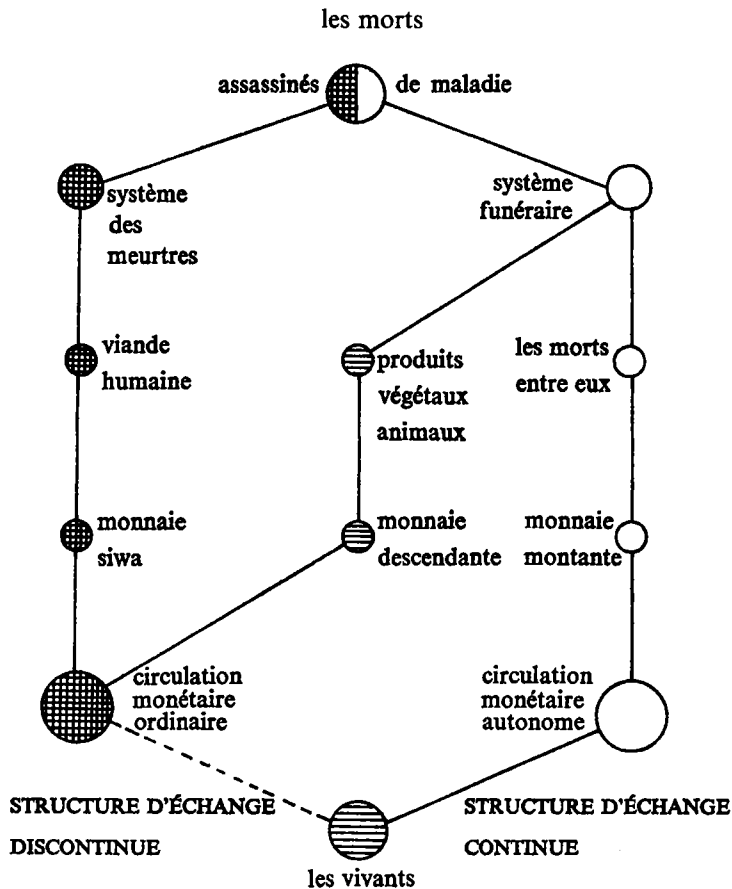
Cependant, pour pousser plus loin l'analyse et pour mieux donner à comprendre l'agencement global des parties du modèle, il est bon de revenir maintenant sur des faits qui semblaient déborder le cadre des systèmes où nous voulions les inscrire. Plutôt que d'y voir des anomalies, nous avons laissé entendre qu'ils relevaient d'une combinatoire plus vaste.

En distinguant deux traitements logiques, l'un pour les échanges de meurtres, l'autre pour les cycles perpétuels des monnaies funéraires montantes, il faut bien reconnaître que dans le contexte funéraire les prestations de monnaies descendantes surprennent; de même la "vertu" conclusive des prestations monétaires de l'échange des meurtres semblait une donnée trop forte pour le code des équivalences. Mais le rapprochement de ces deux faits exorbitants fait apparaître qu'ils sont l'un et l'autre les deux seules occasions (*siwa* et *rehomou*), où l'on puisse convertir en assez grandes quantités de monnaie les produits du travail humain: ceux de la reproduction humaine d'une part, ceux des reproductions végétale

et animale d'autre part. Ainsi, les anomalies relevées plus haut s'expliquent par les conditions générales de circulation des biens produits, des monnaies et donc plus précisément du pouvoir, concurrentement et successivement accordé à chaque groupe comme à chaque individu.²⁰

On peut être frappé de retrouver à ce niveau les deux structures d'échanges dégagées plus haut. En effet la structure de l'échange des meurtres commande la circulation ordinaire des produits, des monnaies et du pouvoir, tandis que la structure d'échange des cycles funéraires commande une circulation monétaire autonome d'un type particulier :

Un schéma permet d'éclairer les résultats de la démonstration:



²⁰ Ces conditions feront l'objet d'une étude ultérieure, où doivent être intégrées les données comparatives recueillies auprès des différentes communautés de la société 'Are'are.

A partir de la dichotomie des morts, il faut distinguer le système des meurtres qui ordonne la transformation proprement cannibale de certains morts en monnaie et d'autre part le système funéraire qui combine les voies de la monnaie "montante" et de la monnaie "descendante". La première exprime d'une façon particulière la vie des ancêtres et leur effacement progressif au profit des derniers venus dans la carrière, la seconde permet la transformation des produits du travail de l'horticulture et de l'élevage apportés par les fossoyeurs à la fête.

Pourtant, au niveau de la logique des opérations, il est clair que si la *structure d'échange continue* commande les cycles de la monnaie "montante", la *structure d'échange discontinue* commande à la fois les cycles des meurtres et les transformations des végétaux et animaux en monnaie funéraire "descendante". Il était indispensable de ne pas confondre les systèmes observables et les structures manifestées par l'analyse; plus encore, il fallait dégager les articulations du modèle.

Le schéma proposé montre en quadrillé à gauche le cannibalisme, en blanc à droite la vie des ancêtres, au centre en pointillé, le travail humain et la domestication de la nature. Les structures d'échange sont directement reliées aux activités qu'elles ordonnent.

Il ne faut cependant pas s'étonner que tous les échanges pratiqués par cette société mélanésienne relèvent soit de l'une, soit de l'autre de ces structures, qu'il s'agisse en particulier des prestations matrimoniales, des échanges effectués lors des fêtes de Carnaval, des procédures prévues en cas de dérogation au code des mœurs ou de toute autre réparation. Pour une société ayant à la fois une structure de parenté "complexe", un système d'occupation territoriale itinérante et des modes de coopération qui ne supposent pas le maintien de groupes permanents, l'ensemble de ces faits confirme l'existence de deux structures d'échanges, dont les caractéristiques aussi bien que les effets sont très exactement contrastés. Au regard de la mort, on peut affirmer maintenant que la société des vivants *épuit* les morts, du même mouvement que les morts *font vivre* la société des vivants. C'est précisément sous trois modalités différentes que le deuil des morts s'accomplit :

- par ingestion de viande humaine, produit de la reproduction humaine,
- par ingestion de produits des reproductions végétale et animale.
- par épuisement et reproduction des morts entre eux.

Il est nécessaire d'affirmer que les deux transformations des morts par ingestion s'accompagnent, non seulement d'une production d'énergie (force de travail et reproduction de l'espèce humaine) et d'une production

résiduelle (l'excrément), mais aussi, "parallèlement", d'une conversion des morts en monnaie. De même, l'épuisement et la reproduction des morts entre eux se jouent par le truchement de signes monétaires en circulation autonome. Autrement dit, toutes les monnaies *sont* tous les morts.²¹

Fait-il considérer la société 'Are'are de Malaita, épouvantée le 26 Mai 1568 par les voiles espagnoles du Lieutenant Alvaro de Mendana, comme une découverte? Ou bien faut-il laisser dire Goethe? "— Si je n'avais connu le monde par pressentiment, je me serais avancé comme un aveugle, les mains tendues."²²

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

RÉFÉRENCES

- Berthe, Louis,
Parenté, Pouvoir et Mode de Production. Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie, dans le présent ouvrage, p. 707.
- Hertz, Robert,
 1907 "La représentation collective de la Mort", dans *l'Année Sociologique*, T.X.
 1928 republié dans *Mélanges de Sociologie religieuse et Folklore* (Alcan), pp. 1-98.
- Mauss, Marcel,
 1923-1924 "Essai sur le Don", dans *l'Année Sociologique*.
 1950 republié aux P.U.F., dans *Sociologie et Anthropologie*, pp. 142-279.
- Lévi-Strauss, Claude,
 1958 Son œuvre et nommément citée: *Anthropologie structurale* (Plon).
- Peterson, Nicolas,
 1966 "The Church Council of South Mala: a legitimized form of Masinga Rule" in *Oceania*, vol. XXXVI, no. 3, pp. 214-230.
- Thurnwald, Richard,
 1912 *Forschungen auf den Salomo Inseln*, T. I et III.

²¹ Une communauté anglicane de langue Sa'a (Petite Malaita) a pu écrire en 1949, sous l'inspiration de Father Willie Masuraa qui voulait redonner vigueur à la pratique religieuse: "Jésus Christ = la collecte des monnaies; Jésus Christ = la vie du sac de monnaie". Cf. Nicolas Peterson, "The Church Council of South Mala: a legitimized form of Masinga Rule", in *Oceania*, vol. XXXVI, n° 3, 1966, p. 233.

²² Nous remercions notre ami Arika Nono'ohimae 'Erehau et, à travers lui, le peuple 'Are'are auquel il enseigna une forme de pensée politique appelée *Maasina Ruru*, "le Murmure de la Fraternité" entre les années 1943 et 1947. Nous remercions Solange Faladé, Abrasza Zemsz, Dan Sperber et Remo Guidieri pour leur amitié critique.

UN DUALISME AFRICAÏN

ARIANE DELUZ

“Le contraste, nous dirions presque, la contradiction apparente, entre la permanence fonctionnelle des systèmes de réciprocité et le caractère contingent du matériel institutionnel que l’histoire place à leur disposition, et qu’elle remanie d’ailleurs sans cesse, est une preuve supplémentaire du caractère instrumental des premiers. Quels que soient les changements, la même force reste toujours à l’œuvre, et c’est toujours dans le même sens qu’elle réorganise les éléments qui lui sont offerts ou abandonnés.”¹

Cette réflexion constitue une introduction éclairante à l’étude des faits de dualisme qui ont attiré notre attention chez les Guro² de Côte-d’Ivoire. Nous avons choisi d’en analyser deux manifestations cérémonielles: les *yunetā*, insultes qu’échangent lors de funérailles, les hommes groupés en deux camps, et les *zēgli* ou *zēvɔ*, insultes qu’échangent les femmes du village d’une morte partagées en deux groupes, et qu’accompagnent la prise de possession, promenade et vente d’un simulacre de son cadavre. Nous aimerions montrer que ce dualisme a une fonction essentiellement opératoire, et doit se comprendre comme un outil de cohésion sociale. Avant d’aborder l’analyse de ces cérémonies, il semble utile de préciser quelques points: la cosmogonie des Guro semble élaborée au sein de cultes dont le contenu ésotérique n’a pas encore pu être étudié, d’où l’impossibilité d’affirmer dans quelle mesure les faits coulés dans un moule dualiste sont conséquents avec une idéologie religieuse; ces faits apparaissent dans ce texte au niveau de la conception quotidienne du monde, de l’organisation et du fonctionnement de la société.

¹ C. Lévi-Strauss, 1967, p. 88.

² Le détail des recherches sur les Guro, peuple d’origine mandé, résidant en Côte-d’Ivoire et qui s’adonnait traditionnellement à l’agriculture, à la chasse, à la guerre, à la cueillette et au tissage, est exposé dans A. Deluz-Chiva, 1965a, A. Deluz 1967 et C. Meillassoux, 1964. Les matériaux de cette contribution ont été récoltés sur le terrain en 1958-59, 1964 et 1965 au cours de missions que l’École Pratique des Hautes Études, le Centre National de la Recherche Scientifique et le Fonds d’Aide et de Coopération ont bien voulu financer.

Il n'y pas chez les Guro de moitiés exogamiques; *zēgli* et *yunētā* sont les formes les plus élaborées d'un dualisme plus général, diffus et latent qui les préfigure et les sous-tend. Il n'apparaît donc pas superflu d'en donner quelques exemples, même s'ils peuvent apparaître hétérogènes.

Les Guro assimilent les hommes et les parents paternels à la droite, les femmes et les parents maternels à la gauche. Au cours des *yunētā* un homme issu de lignes d'hommes libres lève les deux bras en parlant, un homme ayant un ancêtre esclave dans sa ligne paternelle doit garder le bras droit baissé et ne lève que le bras gauche; inversement il garde le bras gauche baissé et lève le bras droit si un de ses ancêtres maternels était un esclave. Théoriquement un individu ayant un ancêtre esclave dans ces deux lignes garde les deux bras baissés; pratiquement, il s'abstient de parler. Dans les termes désignant respectivement la droite *bei* et *bebu* on retrouve probablement les composants "père" et "mère" (*bei* pour *be ti* 'bras père' et *bebu* 'bras mère'). Tous les animaux, les plantes, les objets inanimés sont masculins ou féminins. Le nom des animaux sauvages sans désinence désigne le mâle, le nom suivi de *bu*, littéralement "mère", désigne la femelle. Pour les animaux domestiques il semble que le nom sans désinence désigne l'espèce en général, *dri* le bovidé; suivi de la désinence *gone* il désigne le mâle *drigone*, le taureau, et suivi de *bu* la femelle *dribu*, la vache,

On distingue des piments mâles très forts et des piments femelles plus doux. Le soleil est masculin, la lune féminine, le pilon est masculin, le mortier féminin (un homme ne s'assiéra pas sur un mortier renversé), etc. Le dualisme sexuel est suffisamment répandu et repéré en Afrique pour que nous n'y insistions pas.

Les Guro règlent couramment certaines disputes en organisant une compétition décisive entre deux camps. Par exemple, vers 1928, il y avait de nombreuses discussions dans les villages des tribus *gura* et *bwavere*. Comme on ne capturait jamais de hyène (*glau*) femelle à la chasse, les uns soutenaient que la hyène n'a pas de femelle, les autres soutenaient qu'elle en a une; cette controverse était source de discussions (*zavogi*) répétées entre les villageois divisés en deux partis. On se résolut finalement à fixer ce point. Une grande chasse au filet fut organisée. Les tenants de l'existence d'une hyène femelle chasseraient pour leur compte et leurs contradicteurs pour le leur. Le camp qui ramènerait le plus de gibier aurait raison. Ainsi fut fait. Ceux qui affirmaient l'existence de la hyène femelle prirent six biches dans leur filet, les autres rien. Les deux camps mangèrent la viande en commun et le *zavogi* fut clos. Il était dorénavant entendu que la hyène a une femelle et interdit de prétendre le contraire.

Les villages guro ont tendance à se grouper ou à se fractionner³ en moitiés dont la fonction principale semble être la chasse. La plupart des tribus sont également organisées en moitiés⁴ mais ces dernières ont des origines et des fonctions apparemment hétérogènes. Dans certaines tribus du sud les villages se rangent en gauche et droite, opposition qui est souvent une réduction de la triade gauche, droite, centre (*zigulu*), chemins empruntés pour aller à la guerre. Au nord les *Mě* sont divisés en *gwe* et *blā* du nom des lignages venus des pays baoulé et malinké actuels qui forment l'ossature de la tribu. Les tribus *Gonā* et *Guo* ont des villages rouges (*tě*) et noirs (*ti*). Les "vrais Guo" ou "Guo rouges" (*Guotě*) se seraient d'abord affirmés par rapport à l'ensemble des *Guo*, puis un autre groupe (venu ultérieurement ou détaché de l'ensemble), les *Guo* noirs (*Guoti*), se seraient opposés aux *Guotě*; seule subsisterait finalement l'opposition entre les deux termes marqués *Guotě* et *Guoti*, le terme non marqué *Guo* désignant à nouveau l'ensemble.

Le pays guro comprend trois régions :

— une région du sud, en zone forestière, où le peuplement guro est probablement fixé depuis le XVII^e siècle et qui a fortement subi l'influence bété. Les faits dualistes y concernent surtout les entités tribales.

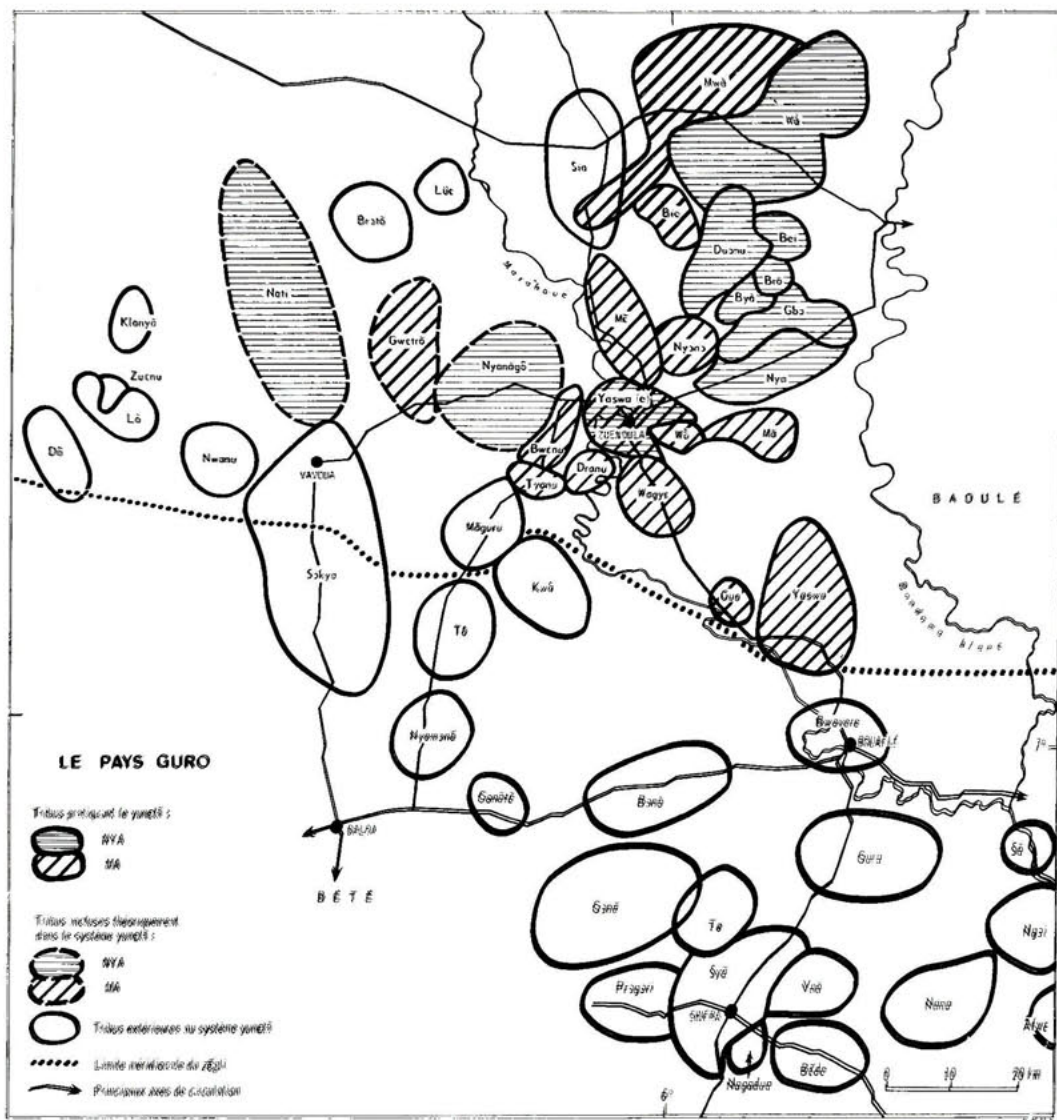
— à l'ouest, le pays dit *Seti* par les Guro du nord, *Kwene* par les Guro du sud comprend une zone de savane et une zone de forêt. L'ouest est actuellement peu peuplé, quoique le peuplement guro y soit très ancien; c'est en grande partie de là que s'ébranlèrent à la fin du XVII^e les vagues de migrations guro qui allèrent jusqu'à Bouaké, furent refoulées par les Baoulé au début du XVIII^e, et se massèrent dans la région nord où le peuplement n'était pas stabilisé à la période de la conquête. Les cultes importants semblent avoir accompagné ces segments de lignages actuellement établis dans le nord.

— au moment de la conquête française (1906-1912) ces tribus du nord se défendirent vigoureusement contre les troupes françaises: leurs villages furent brûlés, déplacés et regroupés, et ils restèrent longtemps sous-administrés. Aussi l'ouvrage de Tauxier⁵ traite-t-il surtout du sud et du "centre", en fait du sud. Le caractère succinct de son information sur le nord et l'ouest, le type de relations qui existaient alors entre colonisateur et colonisé ne lui ont pas permis de saisir l'intérêt que présentent les Guro du nord. En tout état de cause les Guro de l'ouest et du sud savent que

³ A. Deluz-Chiva, 1965a, pp. 398-399.

⁴ A. Deluz-Chiva, 1965a, p. 391.

⁵ L. Tauxier, 1924.



ceux du nord connaissent des faits qu'eux-mêmes ignorent sur leurs propres ancêtres. La limite de l'extension du *yunetā* passe par la tribu des *Guo* mais les tribus du nord incluent certaines tribus du sud et de l'ouest dans le système, et ceci d'autant plus que l'amélioration des communications, une meilleure connaissance des autres tribus raniment depuis quelques années des alliances désuètes.

Comme le *yunetā*, le *zēgli* des femmes est vivace dans les tribus du nord et dans quelques tribus de l'ouest. Les zones d'extension du *yune* et du *zēgli* coïncident et correspondent à la région selon nous la plus authentiquement guro. (Voir carte)

La politique matrimoniale étant l'affaire des hommes (pour la paix des ménages), les épouses sont supposées ignorer certains faits concernant la famille de leurs époux et les jeunes filles ne devraient pas être en mesure de discuter le statut de leurs prétendants. Telle est une des rationalisations rendant compte de l'interdiction faite aux femmes de voir ou même d'entendre parler des cérémonies des cultes puissants que contrôlent les hommes, ceci sous peine de mort.⁶ *Yune* ou *yugone* signifie le *yu* (culte, objet de culte) 'garçon' c'est-à-dire le plus fort. Le *yune* est appelé *yumlā* (*yu* très fort) dans certaines tribus. *Yune* est effectivement le plus puissant des cultes guro. Il "sort" quand il le désire et peut alors expulser tous les autres cultes. Son propriétaire le "nourrit", c'est-à-dire lui offre des sacrifices réguliers en diverses occasions, mais *yune* se manifeste publiquement aux hommes lors de funérailles ou de circonstances politiques très graves. Il se fait presque toujours accompagner des autres cultes: *vrɔ*, *gi gye*, famille des *zamble*, etc. *Yune* sort de nuit, généralement dans le village, mais son sanctuaire se trouve en brousse. Il n'y a pas de masque de *yune* et nous ignorons sous quelle forme il se manifeste (il semblerait que ce soit sous des formes multiples). Sa venue est annoncée de nuit par les rhombes de son compagnon *vrɔ*; dès que les rhombes se font entendre, les femmes se claquent dans les cases ou partent s'installer pour la nuit dans un village voisin.

Les funérailles (*gyepai*) pour lesquelles on organise les *yunetā*, cérémonie du culte *yune*, ont lieu au plus tôt à la saison sèche qui suit l'enterrement de celui qu'on célèbre; elles marquent sa séparation définitive d'avec le monde des vivants et son accession au rang d'ancêtre. Ces funérailles supposant une énorme consommation ostentatoire de nourriture et de biens divers, on les prépare souvent pour plusieurs défunts d'un lignage en même temps; elles peuvent parfois concerner des individus dont le décès

⁶ La cérémonie des *yunetā* est ici décrite de seconde main. On a renoncé à rapporter certaines insultes et supprimé les noms de personnes et de tribus.

remonte à une vingtaine d'années. Sont invités à la cérémonie des *yunctā* et y amènent leurs cultes les hommes des lignages agnatiques parents et alliés du ou des défunts dans les différentes lignes. Les plus proches des lignages concernés sont représentés au tableau I :

TABLEAU I

EGO	mère
mère de la mère	mère du père
mère de l'épouse	épouse
	mère de la mère de l'épouse
mère du père de l'épouse	conjoint des siblings
conjoint des petits-enfants	conjoint des enfants

Les participants se massent en deux camps qui se font face. Le camp *ma* comprend les hommes de la tribu *ma* (laquelle a donné son nom à l'ensemble du camp) et ceux des tribus qui se rangent derrière elle⁷, le camp des *Nya* comprend les hommes de la tribu *nya* (qui a, elle aussi, donné son nom à l'ensemble du camp) et ceux des tribus qui se groupent derrière elle.⁸ Chaque groupe a désigné un conducteur du *yune*, *yunezilezā*, homme influent qui connaît bien les faits évoqués au cours de la cérémonie et qui tient le rôle d'un chef de file. Le *yunezilezā* du camp auquel appartenait le (les) défunt(s), camp qui a organisé la cérémonie et dont le *yune* est présent, parle le premier. Il crie la devise (*yulaki*) des *Ma*: "Les *Ma* sont arrivés, peuple méchant"⁹ s'il s'agit du camp des *Ma*, celle des *Nya* s'il s'agit du camp des *Nya*; le *yunezilezā* adverse répond par la devise de son camp. Puis le premier *yunezilezā* s'avance au devant du groupe, lance une insulte destinée à une tribu ou à un individu précis du camp adverse, un membre du camp insulté répond une nouvelle insulte, on lui répond, etc.

Parallèlement (ou entre-temps, nous l'ignorons) les porteurs de masques, danseurs, détenteurs des autres cultes se défient les uns les autres. Des animaux — poulets, cabris, moutons, bœufs — sont offerts à qui effectuera la meilleure performance: danse, jongleries diverses, passage à travers le feu, etc. Ces animaux sont abattus sur place, dépouillés et rôtis au feu de

⁷ Le camp *ma* comprend les tribus suivantes: *Ma*, *Wā* dits *zublīwā* (*wā* mangeurs de margouillat), *Wagye Dranu*, *Bwenu Tyanu*, *MeNyōnō*, *Yaswa* de l'est, *Guo*, *Gwetrō Bie*, la population *mwā*.

⁸ Le camp *nya* groupe les tribus suivantes: *We*, *Vne Weni Zō* qui forment la tribu *nya* proprement dite, *Gbo*, *Bei*, *Duonu*, *Brō*, *Nyanāgō Byā*, *Nati* et la population *wā*. Les *Yaswa* du nord sont revendiqués par les deux camps. En fait certains lignages se rangent derrière les *Ma*, d'autres derrière les *Nya*. Nous ne retenons pas les autres irrégularités mineures qui affectent un ou deux villages dans chaque camp.

⁹ *Ma da o da be nyanale Zōuli zo*.

bois par des jeunes gens et consommés aussitôt. Il s'agit là de nourriture *crue* (par rapport au "plats", riz ou foutou et sauces préparés par les femmes, plats qui n'apparaissent pas lors des *yunetā*). Ces joutes et défis font parfois des victimes mortelles. Tout homme qui meurt ainsi en présence du *yune* est immédiatement enterré et il n'y sera plus fait allusion.

Collectives ou individuelles, les insultes portent sur les guerres anciennes, le statut de certains individus, des particularités culturelles. En voici quelques exemples :

Les [nom d'une tribu] sont venus de leur pays, mais il y a des [...] de races différentes et d'autres qui sont les vrais fils du pays. (Insulte d'une tribu *ma* à des *Nya*).

Les [nom d'une tribu] ont un neveu qui est costaud et qui mange trop. Ils ont demandé à cet homme d'aller abattre un palmier et pendant ce temps ils ont mis une natte sur un trou. Ils ont invité leur neveu à s'asseoir, il est tombé dans le trou et ils l'ont tué. (Insulte des *Ma* à une tribu *nya*; le thème de la natte sur un trou se retrouve dans les devises de quelques segments lignagers d'autres tribus).

[nom d'un village] n'ont pas de cultes. Ils s'amuse avec la calebasse. Il n'y a pas de gi, il n'y a pas de vrɔ dans leur pays. Ils mangent des poulets sur la calebasse (insulte des *Ma* à un village d'une tribu *nya*).

[...] est un descendant d'esclave des [...] (insulte des *Ma* se rapportant au plus fameux guerrier d'une tribu du camp des *Nya* dont on rappelle qu'il était le descendant d'un esclave d'une tribu du camp *ma*).

[... nom d'une tribu] ne mangent pas la biche rouge [nom d'un ancêtre de cette tribu] a été tué alors qu'il posait un piège [sous entendu: pour attrapper une biche rouge] (Insulte des *Ma* à une tribu *nya*).

[nom d'un individu] est le fils de [nom d'un autre individu] (se rapporte à un "chef" de la période coloniale qui n'était pas le fils de son père social, le mari de sa mère, mais bien celui du personnage ici nommé. Insulte des *Ma* à une tribu *nya*).

[nom d'un guerrier] a été tué par [nom d'un guerrier] (insulte des *Nya* à une tribu *ma* se rapporte à un guerrier de cette tribu tué par les *Nya*).

Les coqs mangeurs de graines de palmes, les coqs mangeurs de graines de palmes sont arrivés (insulte des *Nya* à une tribu du camp *ma*).

Les faits rapportés sont véridiques et font l'objet d'un *consensus*, mais la plupart sont secrets et leur évocation est réservée aux *yunetā*. Tout autre qu'un Guro doit ignorer le statut de X ou Y, et personne, Guro ou non, n'a le droit d'en faire état dans d'autres circonstances, publiques ou privées. Qui traiterait le descendant de X de "descendant d'esclave" se verrait infliger par les vieux une forte amende, sans qu'on cherche à

établir ou qu'on prenne en considération la véracité de ses dires. En revanche, aussi peu glorieux, grotesques ou humiliants que puissent être les faits évoqués au cours des *yunetā*, nul n'a le droit de nier, de se fâcher ou de rétorquer directement à propos de l'insulte qui lui a été adressée. Insulté par A à propos de ses ancêtres, B peut seulement à son tour insulter A à propos des siens.

ORIGINE ET DIFFUSION DU *YUNE*

Ces insultes remplissent des fonctions que seule l'analyse de la composition des deux camps et de leurs relations, préalables et extérieures au contexte agonistique des *yunetā*, peut mettre en évidence. Quelques données historiques sur l'origine et la diffusion du culte de *yune* éclairent des points que l'analyse synchronique laisse en suspens.

Selon un informateur *ma*, le *yune* avait été amené de la région *wā*¹⁰ (population massée de nos jours au nord des Guro) par un grand marabout *va*¹¹ nommé Baliyiri 'tronc de Dieu', c'est-à-dire représentant de Dieu sur la terre. Baliyiri portait le nom honorifique (en malinké *dyamu*) des Bamba cordonniers et il aurait eu pour fils Siaka ou Siadu qui s'installa à Gbeima, village du groupe *Sia* situé au nord des Guro. Un de ses descendants,¹² *Netro bi Gleta*, aurait quitté Gbeima pour le carrefour de Diéoulizra (tribu *Mē*) et un arrière-petit-fils de *Gleta* aurait rejoint la famille fondatrice de Maminigui (tribu *ma*) où les descendants de cet arrière-petit-fils forment actuellement la famille dite *búni* (c'est-à-dire "serpent python" en langue *mwā*). A partir des descendants de Baliyiri, le culte se serait propagé dans l'ensemble des tribus qui se rangent derrière les *Ma* lors des *yunetā*.

Selon un informateur *nya*, le culte aurait été amené de la région bété actuelle, du village *Galiafla* (actuel Lobia, à 1 km au nord de Daloa), par un dénommé *Blāsy ē nie Gao* qui aurait quitté *Galiafla* pour la région *wā*¹³

¹⁰ Ne pas confondre les *Wā* avec un ton haut sur le *ā*, population située au nord des Guro, avec les *Wā* avec un ton bas sur le *ā* tribu guro située entre les *Yaswa* et les *Ma*.

¹¹ Chez les Guro, *Va* désigne tous les peuples ou individus (à l'exception des *Wā* et des *Mwā*) vivant au nord, ou venus du nord et, par extension, les musulmans, les marchands "dioulas" qu'ils soient Malinké, Mau, Dyula, etc.

¹² Vanie Baliyiri, Baliyiri bi Siaka, Siaka bi Səoti, Səoti bi Wələ, Wələ bi Fleda, Fleda bi Netro, Netro bi Gleta, Gleta bi Bəbə, Bəbə bi Fyā, qui, pour la branche des aînés des aînés Fyā bi Ta, Ta bi Gyei, Gyei bi Māgərə, Māgərə bi Dizā, Dizā bi Vəli, Vəli bi Gye, ce dernier âgé de 45 ans, et pour la branche des cadets des cadets Fyā bi Gyedri, Gyedri bi Zəgu, âgé de 95 ans.

¹³ Blasye nie Gao, Gao bi Gagələ, Gagələ bi Ta, Ta bi Ya, Ya bi Gini, Gini bi Kwai, Kwai bi Vəli, Vəli bi Zia. Il s'agit d'une branche d'aînés de cadets, la branche aînée en ligne patrilinéaire n'a plus de descendants.

puis pour Zrabiseifla, village *nya*. Les descendants de *Gao* auraient diffusé le *yune* dans les tribus qui se rangent derrière les *Nya* lors des *yunetã*. Informateurs *ma* et *nya* s'accordent pour déclarer que les tribus *ma* et *nya* se rencontrèrent, se battirent (donc instaurèrent des relations matrimoniales) et se rendirent compte que chaque adversaire possédait ce culte éminent et prétendu unique. Lors des funérailles le *yune* de chaque camp défie donc le *yune* de l'autre camp. Mais comme le *yune* est par définition au sommet de la hiérarchie des cultes, aucun vainqueur ne peut ni ne doit se dégager. C'est du moins l'explication de porte-parole autorisés. Selon eux, une opposition de type guerrier et la rencontre de deux groupes ayant acquis indépendamment un même culte, aurait abouti à une ritualisation de type dualiste.

D'autres informations, nos recoupements et déductions nuancent et compliquent la représentation de ce processus mais n'en altèrent pas le sens général. Siadu ou Siaka, l'ancêtre des *Búni* et d'autres segments de lignages disséminés dans le pays guro, peut être identifié comme étant tantôt Siamorifî Bamba, grand marabout qui faisait le commerce de la cola entre Sassandra, Sarhala (grand marché du Worodougou) et la Mecque, tantôt le captif de confiance de Siamorifî. Ce dernier installa ses descendants, les descendants de son captif de confiance et de ses guerriers dans tout le pays guro, et surtout dans le pays dit *sia* où ses descendants musulmans vivent des charmes et "maraboutages" qu'ils effectuent au profit des Guro cultivateurs et animistes et de Malinké anciens guerriers qui les nourrissent en échange. Les diverses généalogies guro remontant à Siadu/Siamorifî les font vivre vers 1560¹⁴ ce qui nous paraît ancien mais, au dire des Malinké comme des Guro, il y eut en fait plusieurs réincarnations de Siadu et "il fit dix fois sa jeunesse". Les informateurs divergent quant aux trajets effectués par les descendants de Siadu/Siamorifî. Les vieux de Gbeima, village *sia*, déclarent que le grand-père de Siamorifî Bamba était venu de Mandé (Mafara) et avait fondé Sialenga (au bord du Bandama, en face de l'actuel Gorhetta, tribu *mě*) et que de là ses descendants essaimèrent vers le sud. Certains allèrent jusqu'à la mer, Sassandra ou un de ses fils, Nombo Bamba, serait l'ancêtre de la population *neyo*. Ils se fixèrent chez les Guro en remontant vers le nord. Selon les vieux de Ganzra (tribu Yaswa) qui se souviennent avoir porté le *dyamu* des guerriers *Kyote* (en malinké *keita*) et accompagnaient les commerçants

¹⁴ Nous disposons de généalogies malinké qui remontent avec précision à sept ou huit ancêtres, vers 1710, séparés de Siamorifî Bamba, leur ancêtre commun, par une lacune de une à quatre générations. Nous espérons que les recherches entreprises au Mali par Y. Cissé permettront de dater plus sûrement ce personnage.

marabouts, les *Va* auraient été retenus sur leur route de retour au Soudan par les *Wa* (qui occupaient alors les habitats *yaswa*, *nyono*, *nya*) et installés par eux à Gbeima/Sialenga. Grohounfla (tribu *nyono*), mieux connu sous le nom de *Podagrofla*, village à partir duquel divers cultes ont été diffusés dans tout le pays guro, comprend un lignage descendant de Siadu et un lignage d'origine *Wá* dont l'ancêtre serait descendu du ciel sur une toile d'araignée en cuivre en amenant le *yune*. Si le *yune* est bien d'origine *Wá*, la diffusion du culte aurait été assurée par les *Va*, qui à l'époque étaient encore musulmans et auraient insisté sur le caractère unique du génie.

Selon l'idéologie guro, l'ensemble des tribus *ma* d'une part et celui des tribus *nya* de l'autre constituent des groupes ennemis; par ailleurs on se marie chez ses ennemis. Si donc la réalité sociale est cohérente avec cette vue globale, la représentation que chaque tribu se fait des autres tribus (tableau II) qu'elle connaît doit donner un tableau dans lequel tous les *Ma* sont amis des *Ma* et ennemis des *Nya* et inversement. De même on doit voir apparaître des moitiés exogamiques et chaque colonne du tableau I comprendrait les lignages correspondant à une moitié. Or le tableau II révèle que tel n'est pas le cas. Il n'y a pas opposition globale des *Ma* contre les *Nya* mais des séries d'oppositions terme à terme entre tribus où les oppositions entre ennemis ne recouvrent pas nécessairement l'opposition *Ma/Nya* et où les paires amies ne sont pas non plus nécessairement dans le même camp. Par exemple, lors des *yunetã*, les *Ma* expliquent aux *Duõnu*, qui sont leurs frères mais qui se rangent dans le camp des *Nya*, quels sont les hommes que les *Bei* (ennemis des *Duõnu* mais qui se rangent comme eux dans le camp des *Nya*) ont tué chez les *Duõnu*.

Tel quel, ce tableau appelle quelques commentaires: le camp des *Nya* semble plus compact que celui des *Ma*. On remarquera qu'il en est de même géographiquement (cf carte p. 791). Ceci s'explique par des migrations mieux groupées (les vieux disent "les *Nya* sont venus de la région *seti*", bien qu'évidemment la réalité soit beaucoup plus complexe) mais aussi parce que nous avons incl les *Yaswa* septentrionaux dans le camp *ma* bien qu'en fait ils aient été divisés entre les deux camps des *yunetã* et se soient par ailleurs successivement battus et alliés avec leurs différents voisins. Lors de la conquête française ils n'avaient pas basculé dans un camp, ce qui a probablement facilité l'implantation française au sein de leur tribu, à Zuénoula.

Quelques tribus — les *Ma*, les *Nya* et les *Byã* — sont le noyau du *yune* sur les plans historique, géographique, fonctionnel. Elles ont les premières détenu le culte, elles jouxtent des tribus qui le leur ont emprunté,

TABLEAU II

	<i>Ma</i>	<i>Wā Z.</i>	<i>Wagye</i>	<i>Dranu</i>	<i>Bwenu</i>	<i>Tyanu</i>	<i>Mē</i>	<i>Nyɔɔɔ</i>	<i>Yaswa B.</i>	<i>Yaswa Z.</i>	<i>Mwā</i>	<i>Bie</i>	<i>Gwetrō</i>	<i>Sia</i>	<i>Guo</i>	<i>Nya</i>	<i>Gbo</i>	<i>Bei</i>	<i>Duonu</i>	<i>Brō</i>	<i>Nyanāgō</i>	<i>Wā</i>	<i>Seti</i>	<i>Byā</i>
<i>Byā</i>	-	-					-	-		-	-	-		?		+	-	+	+	+		+		Z
<i>Seti</i>							+												+		+		Z	
<i>Wā</i>							+	±		+	?						+	-	+	?	-	Z		+
<i>Nyanāgō</i>			-	-	-	-	+	+		(±)											Z		+	
<i>Brō</i>	-						-	?								±	+	+	±	Z		?		+
<i>Duonu</i>	±	-					-	-		+	-	-		?		+	+	-	Z	±		+		+
<i>Bei</i>	-													?		+	+	Z		+				+
<i>Gbo</i>	-						-	-								+	Z	+	+	+		+		-
<i>Nya</i>	-	-					-	-		-						Z	±	+	+	+				+
<i>Guo</i>		+	--	-	?	?			?	-					M									
<i>Sia</i>							+				-	++		??				?			-		-	?
<i>Gwetrō</i>				+	+					+			M											-
<i>Bie</i>							+	+			+	M		+			-	-	-				?	-
<i>Mwā</i>							+	+			M	+		-	+			-	-				?	-
<i>Yaswa Z.</i>	+	±	-	+	-	+	-		?	^M _N			+		-				±		±			-
<i>Yaswa B.</i>	-		?	?	?	?			M	?					?									
<i>Nyɔɔɔ</i>	±	+	?				±	M		-	+	+				-	-	-	-	?	+	±		-
<i>Mē</i>	+	+	-	-	-	M	±			-	+	+		+		-	-			-	+	+	+	-
<i>Tyanu</i>	?		?	+	-	M	-		?	+														
<i>Bwenu</i>			?	-	M	±	-		?	-														
<i>Dranu</i>			-	M	-	+			?	+														
<i>Wagye</i>	-	-	M	-	?	?	+	?	?	-														
<i>Wā Z.</i>	+	N	-				+	+	+	+	+	+			+	-								-
<i>Ma</i>	^N _A	+	-				?	+	±	-	+	+			-	-	-	-	±	-				-

TABLEAU II (suite)

Groupes	Total des relations effectives	Relations d'amitié ou de fraternité	Relations d'hostilité	Relations ambiguës	Relations déterminées au cours de l'enquête
MA/MA	50	19 (38%)	16 (32%)	3 (6%)	12 (24%)
NYA/ NYA	24	16 (66,6)	5 (20,83)	2 (8,34)	1 (4,16)
TOTAL (Intra- camp)	74	35 (47,29%)	21 (28,37%)	5 (6,75%)	13 (17,56%)
MA/NYA	51	6 (11,76%)	37 (74%)	3 (5,88%)	5 (10%)
TOTAL général	125	41 (32,80%)	58 (46,40%)	8 (6,40%)	18 (14,40%)

et leur attitude lors des *yunetā* correspond presque exactement à leur relation d'inimitié ou d'amitié guerrière. La tribu *nya* s'est battue contre toutes les tribus du camp *ma* qu'elle connaissait, la tribu *ma* s'est battue contre toutes les tribus du camp *nya* qu'elle connaissait (à l'exception des *Duonu*) etc. Inversement les tribus situées à la périphérie de l'aire d'extension du *yune* sont en contact avec des tribus qui n'appartiennent pas au système et les inimitiés guerrières ne répondent que très partiellement à la division des camps. Ainsi les *Nyanāgō* (camp des *Nya*) ont-ils des relations guerrières avec deux des trois tribus qu'ils connaissent dans leur propre camp, et des relations de fraternité avec les *Mē* dans le camp des *Ma*. Le dualisme du *yune* apparaît donc bien comme une superstructure qui recouvre un réseau fin et complexe de relations terme à terme et joue un rôle unificateur dans la mesure où il interfère avec ces relations.

Enfin, la non-concordance entre la répartition des tribus en ennemies ou amies, et celle en moitiés, implique la non-existence de moitiés matrimoniales; la ventilation sur les moitiés des diverses lignées avec lesquelles le défunt avait les liens de parenté ou d'alliance répond à un ensemble de critères plus complexes dont l'affirmation "on se marie chez ses ennemis" est seulement un élément, mais qui relèvent plutôt des caractéristiques "omaha" du système de parenté.

En résumé, la dimension temporelle joue un rôle essentiel dans le dualisme du *yune*. Mais si, dans d'autres ethnies, l'opposition dualiste peut résulter de la fusion d'éléments autochtones et étrangers, elle résulte ici d'une dichotomisation, et l'opposition dualiste est posée en vue de réaffirmer une unité fondamentale.

Les insultes ont pour rôle patent d'opérer une catharsis. En insultant

l'autre, chaque camp, chaque tribu affirme sa propre force, sa propre vitalité. La réactivation constante des faits anciens les valorise, en même temps que leur expression liquide les tensions qu'ils impliquent. Nous avons analysé ailleurs l'aspect conservateur¹⁵ et sélectif de la tradition historique conservée par le *yune*, mais il faut aussi insister sur le fait que cette tradition freine l'instauration d'inégalités sociales nouvelles. Les insultes, en effet, en rappelant à chacun son statut social, celui de ses parents et de ses ancêtres, valoriseront par exemple un cultivateur apparemment misérable, tandis qu'elles pourront limiter l'appétit de pouvoir d'un leader politique ou économique moderne qu'elles plaisantent agressivement.

Sans cesse alimentées par des faits nouveaux, les *yunetā* précisent et corrigent l'historiographie officielle, faite par le parti politique en place d'hier, ou celui d'aujourd'hui. Elles constituent une tradition historique indépendante de la tradition lignagère, et moins sensible que cette dernière aux aléas du changement social.

Enfin elles conservent, sous une forme ésotérique mais qu'il sera peut-être un jour possible de déchiffrer (devises, proverbes, généalogies mythiques), une tradition historique que la seule mémoire généalogique ne peut assumer.

ZĒGLI DES FEMMES

Zĕgli vient de *zĕ* plaisanter et de *gli* "causerie", conversation; la cérémonie est aussi dite *zĕvo* de *vo*, "parler, exprimer". *Zĕgli* désigne également certaines relations de parenté à plaisanterie, par exemple celle de l'épouse avec le frère cadet du mari et réciproquement, et les relations de plaisanterie entre tribus ennemies à la guerre et pourvoyeuses d'épouses. Les insultes des *yunetā* sont également des *zĕgli*.

Dans les villages de l'aire où se déroule le *zĕgli*, on range les femmes mariées en deux catégories :

— d'une part les *banĕ*, littéralement "filles"; ce mot n'est pas un terme de parenté, il désigne en principe les filles mariées ou non, nées au village et ayant éventuellement épousé des hommes du village, — d'autre part les *gonena*, littéralement "épouses", nées ailleurs et venues résider au village à la suite de leur mariage.

Compte tenu des règles d'exogamie,¹⁶ cette distinction implique que le

¹⁵ A. Deluz-Chiva, 1965b, p. 5-6.

¹⁶ Le mariage est prohibé dans le lignage agnatique d'Ego, de sa mère, de la mère de son père, de la mère de sa mère, etc, aussi longtemps que la parenté est connue, ainsi que dans le lignage agnatique de l'épouse.

village soit composé de segments de plusieurs lignages,¹⁷ ou alors qu'on y pratique le mariage dit "graine de palmier"¹⁸ qui autorise l'union avec certaines cousines parallèles ou croisées classificatoires.

Le *zēgli* se déroule parfois au moment de l'enterrement d'une femme mariée mais le plus souvent quelques jours après l'enterrement. La cérémonie concerne les seules femmes résidant au village où la défunte était mariée; en sont donc exclues les parentes des différents lignages accourues au village pour les funérailles. A Tibeita, tribu *yaswa*, nous avons vu se dérouler un *zēgli* alors que les neveux utérins du mari de la morte mettaient celle-ci en terre et que le groupe des parentes paternelles de l'"épouse" défunte accomplissaient parallèlement un autre rituel: les trois cérémonies n'interféraient point. Dans la vie quotidienne ces deux groupes "filles" et "épouses" sont antagonistes: les "filles" bénéficient de la protection de leur lignage d'origine qui par ailleurs les maintient souvent de force chez leur mari, et elles ont tendance à se montrer querelleuses, alors que les "épouses" qui proviennent fréquemment¹⁹ de tribus traditionnellement ennemies à la guerre sont suspectes d'actes hostiles et s'enfuient volontiers dans leur propre famille. La position de ces deux types d'épouses au sein du groupe domestique n'est donc pas la même, ce qui est une cause importante de tensions. Le *zēgli* constitue à la fois le paroxysme et la liquidation de cet antagonisme. Nous décrivons ici cette cérémonie sur la base d'un *zēgli* qui eut lieu à Bogopinfla (tribu *wagyε*) — village où nous résidions en 1964 — après la mort d'une "épouse", mère d'enfants adultes. Si la morte avait été une "fille", les rôles de chacun des deux camps auraient évidemment été inversés. La cérémonie est fixée deux ou trois jours à l'avance et chaque camp s'y prépare, fourbissant en secret chansons et insultes. Un simulacre du cadavre de la morte — bâton enveloppé dans des pagnes figurant corps, membres et têtes — est allongé sur une civière en bois de bambou. La cérémonie commence au début de l'après-midi pour se terminer avant le coucher du soleil. On ne chasse pas les hommes, on les ignore. Spectateurs passifs, tout se passe comme s'ils étaient sourds. Ils ne font jamais allusion en public ni en privé aux faits qu'évoque le *zēgli*. Même s'ils traitent le *zēgli* d'"amusement de femmes", en parler les met mal à l'aise.

¹⁷ Cf. Deluz-Chiva, 1965a, p. 401.

¹⁸ Cette forme de mariage aurait été conseillée par quelques ancêtres illustres au début du XVIII^e s. (Dōnō bi Sa à Tibeita (tribu *Yaswa*) Na bi Sehi à Bogopinfla (tribu *wagyε*) etc.) et fera l'objet d'une étude particulière. Na bi Sehi aurait déclaré *ka si: ε zē gogi* "que votre graine retombe dans la branche", c'est-à-dire, "mariez-vous entre vous."

¹⁹ Deluz-Chiva *ibid.*, pp. 433, 425, 418.

Les deux groupes, qui ont chacun désigné une présidente (*zē glizilezā*), se massent sur la route à la lisière (*gānima*) du village,²⁰ et entonnent le leit-motiv inventé pour l'occasion et qu'ils répéteront alternativement pendant toute la promenade: "*il y a beaucoup de jolies cuvettes, celles qui sont là sont les plus jolies.*"²¹ Les "jeunes filles" prennent alors en charge le simulacre de cadavre; dès cet instant elles sont "maîtresses du village."

Le corps salue l'assistance, par le truchement des "filles" porteuses qui inclinent la civière. Toutes les femmes chantent "*leur femme, notre femme, elle s'en va danser doucement.*" Puis les deux groupes bien distincts, massés derrière la civière, passent de case en case, d'est en ouest dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. La civière s'arrête devant chaque habitation. Si elle est habitée par une "épouse" le groupe des "filles" interroge le cadavre: "*I.. lu V... a tué la mère de son mari par ses mauvaises pensées*" ou "*I. lu T. va récolter le café au loin, elle en profite pour faire des bêtises avec les garçons.*" Le simulacre porté par les "filles" acquiesce et l'"épouse" incriminée paie sur le champ une amende. Quand le simulacre s'arrête au contraire devant une case qu'occupe une "fille", les "épouses" interrogent: "*G.. lu Z... traite l'épouse de son fils comme elle traite l'épouse de son mari*" (c'est-à-dire mal) ou "*I.. lu T.. et Z.. lu V... sa fille se font concurrence sur un même garçon.*" Mais le simulacre porté par les "filles" ne réagit pas. Les "filles" incriminées paient cependant une amende. On fait de la sorte le tour de toutes les habitations du village. Entre temps les "filles" interrogent sans répit l'"épouse" sur les causes de son décès: "*Tu as refusé de dénoncer ton amant, tu en es morte*" ou "*toutes les épouses qui sont là, elles t'ont tuée*" et chaque fois la civière acquiesce. De leur côté les "épouses" apportent le baluchon contenant les biens personnels de la défunte qu'elles ouvrent et se parent de ses pagnes et mouchoirs de tête en chantant: "*c'est vraiment une femme riche qui est morte, tout ceci c'est de l'argent.*" De case en case, les deux groupes se retrouvent enfin sur la route où les "filles" déposent la civière. Elle reste sur la route aux mains des "filles", tandis que les deux groupes s'insultent: alternativement le groupe des "filles" et celui des "épouses" chantent une épigramme sur une femme du groupe adverse: chaque groupe chante sur la route en présence du groupe adverse puis fait, en courant et répétant la chanson, le tour du village, toujours d'est en ouest et dans le sens inverse des aiguilles d'une montre en passant par la lisière (*gānima*), et revient enfin, toujours chantant, sur la route. C'est alors à l'autre groupe

²⁰ Deluz-Chiva *ibid.*, p. 395.

²¹ *kānāne akycle kānelekā. Zyālo.*

de chanter et d'effectuer le tour du village. Voici quelques exemples de ces épigrammes :

*Z lu Y. et G., elles sont d'accord maintenant*²² (chanson des "épouses" dirigée contre les "filles", se rapporte à la rivalité entre co-épouses dont l'une est stérile et l'autre a des enfants. Ces deux femmes étaient co-épouses; la première n'a jamais eu d'enfant, la deuxième en a eu, puis ils sont tous morts; maintenant que les enfants sont morts, les femmes ne se disputent plus).

*G. lu T., elle se voit maligne; or, ce n'est pas cela, elle est méchante*²³ ("épouses" contre "filles". Il s'agit d'une femme qui ne prépare que de petites quantités de nourriture alors que la famille est nombreuse, parce qu'elle veut pouvoir vendre le reste des produits vivriers).

*Z. bi G. tu ne t'es pas marié, tu t'es tué*²⁴ ("épouses" contre "filles". Ce garçon a épousé une "fille" qui ne s'occupe pas de lui; elle passe deux jours chez son mari, deux jours chez son frère).

*Z... lu Y... elle appartient à D.. bi Y..., elle appartient à T... bi I...*²⁵ (chanson des "filles" contre les "épouses"; cette femme est mariée et a aussi un amant dont on donne le nom).

*I... lu T..., même si tu te rases la figure, tu n'est pas une jeune fille*²⁶ (allusion à une femme qui s'épile les cheveux du haut du front pour paraître plus jeune. Or c'est une coutume des adolescentes, et elle a plus de trente ans).

*D.. lu I... elle est méchante comme l'arbre à vomitif*²⁷ "filles" contre "épouses"; il s'agit de l'arbre de l'écorce duquel on extrait le poison pour les ordalies).

Z... lu G... s'habille, elle fait la sorcière ("filles" contre "épouses": cette femme porte des vêtements propres et seyants alors qu'elle vient de perdre deux enfants, elle est donc sorcière. Normalement une femme reste "sale" pendant plusieurs mois après le décès).

*Nous vous avons dépassées*²⁸ ("filles" contre "épouses": les "jeunes filles" ont chanté plus que les "épouses", les "épouses" ont chanté neuf chansons, les "filles" vingt et un).

L'argent des amendes est finalement versé aux "filles" qui restituent le simulacre du corps aux "épouses", lesquelles le remettent à la fille de la

²² *Z . lu Y . lo Wovale G . nana si o si*

²³ *G . lu T . . lo gigani ka be nyālo nyānebeoo nyānebebe*

²⁴ *B . lu I . , S . ka lisilelo a boleya gye*

²⁵ *Z . . lu Y . . . D . . bi Y . . . zere, T . . bi I . . zere*

²⁶ *I . . lu T . . . de ira le sioo bane ka i nyā lo*

²⁷ *D . . lu . . . ye e nyane le zilile*

²⁸ *ko e mini kale. Bisa golo*

défunte contre une faible somme. Puis les femmes se dispersent sans autre cérémonie.

Aucune donnée historique n'éclaire l'origine du *zēgli* qui semble bien une coutume propre aux Guro du nord et de l'ouest.²⁹ L'aire de diffusion englobe celle du mariage "graine de palmier", mais elle est plus vaste et coïncide à peu près avec celle de *kene*, la société des femmes excisées; elle n'apparaît cependant liée à cette dernière que du fait que les deux institutions impliquent un monde féminin plus autonome et surtout mieux organisé que dans le sud. On peut admettre que le *zēgli* des femmes constitue une réponse aux tensions causées par la cohabitation dans le même village d'"épouses" et de "filles", consécutive à l'installation en commun de groupes non apparentés et au mariage "graine de palmier", forme de mariage qui serait une réponse à la pression baoulé. Cette situation remonterait au début du XVIII-ème siècle.

Pour les Guro, tout décès est imputable à une faute du défunt ou à un acte de malveillance; la mort, toujours présente à l'esprit de chacun, est inévitable, mais elle constitue une agression contre la société. Les insultes du *zēgli* tendent à liquider le désordre dû à la mort, et à rééquilibrer l'ordre social. En effet, le camp de la défunte est momentanément soumis au camp adverse. La morte elle-même change de camp et ne rejoindra les siens qu'une fois les tensions de la vie villageoise quotidienne, les accusations sous-jacentes et les craintes enfin exprimées librement. Accusations de meurtres, d'adultères, de sorcellerie, allusions à des défauts de caractère, à des antagonismes, affleurent et s'expriment d'autant plus ouvertement que par la suite ces faits et soupçons seront cachés et tus, et qu'il n'en sera par exemple jamais fait état devant les tribunaux des vieux du village.

Le tableau III résume les formes et contenus respectifs du *zēgli* et des *yunetā*. On remarquera tout de suite que les oppositions relatives au *yunetā* semblent *plus marquées* que celles relatives au *zēgli* et qu'elles englobent des champs spatiaux et sociaux plus vastes. On constatera ensuite et surtout que si chaque ensemble pris séparément, *zēgli* ou *yunetā*, semble relativement peu significatif, leur relation apparaît, elle, beaucoup plus intelligible: c'est ce qui nous permet d'avancer que nous avons affaire à un dualisme opératoire et dialectique.

Pour affirmer la nécessité de distinguer correctement chaque élément afin de raisonner sagement, les Guro déclarent fréquemment: "quelqu'un

²⁹ Les Malinké — du moins ceux des sous-préfecture de Mankono Seguela, Touba, Sifé, etc. — ne le pratiquent pas plus que les Wā ou les Mwā. V. Guerry ne le mentionne pas dans son article sur la mort chez les Baoulé (*Anthropos*, 1966, 129-155).

TABLEAU III

	<i>zēgli</i>	<i>Yune</i>
Nature de la cérémonie occasion	profane funérailles (peu après le décès) la défunte est encore impliquée dans le jeu social et intervient dans la cérémonie	sacrée deuxièmes funérailles (long-temps après le décès) le défunt quitte définitivement la société et n'intervient pas dans la cérémonie.
lieu	village et limite du village	brousse (le village est ici quasi identifié à la brousse).
temps et durée	avant le coucher du soleil. deux heures	nuit. Toute la nuit.
Nature des groupes impliqués	deux groupes définis sur le plan territorial (village ou non village)	deux groupes définis par la parenté
nourriture consommée faits évoqués	pas de nourriture faits domestiques	nourriture crue faits "politiques" et faits domestiques en relation avec la société globale.
champ socio-spatial couvert par les faits invoqués origine	aire intravillageoise (peu étendue) réponse de la société à une contradiction sociale (mariages intravillageois) due à des circonstances extérieures	aire intertribale (la plus large) réponse de la société à une contradiction religieuse (pluralité du <i>yune</i>) venue de l'extérieur
oppositions pré-existant à ce dualisme	double opposition : épouses d'un homme/sœurs d'un homme d'une part, co-épouses entre elles d'autre part	moitiés tribales.

a deux enfants" (*mi du aɛ ne ne a fie*), proverbe qui résume un texte mythique:

Mi du aɛne a fie
iri a du monɛ a du
Ye fie drua
Flɛo ziama zyɛ
Yɛ le ɛɛ nenule minuleo dâfle gi i
wo nɔnɔ

yiri ɛ go vɔni
ɛ go zidota
mi nɔnɔ du fie ya zyɛ sɔlu suedu sɔrafie
ɛ go zidota
mi nɔnɔ du fie ya zyɛ sɔlu suedu
sɔrafie

Un homme/humain/ a deux enfants
l'un est soleil, l'autre lune
il a fait un marché
quatre routes conduisent au marché
Il faut que les enfants comptent le nombre de gens qui entrent dans le marché
soleil est parti d'abord
est allé sur une route
a compté les gens : 1 2 3 4 5 6 7
est allé sur une /autre/ route
a compté les gens 1 2 3 4 5 6 7

/puis 3e route, puis 4e route/

məne ε go drə	lune est parti/e/ tranquillement
məne ε go sətane flegi	lune est allé/e/tisser dans le marché
ε sətā tilili nyanāli fomā yiri tēna	a tissé, tilili, jusqu'à ce que le soleil passe de l'autre côté
sə yatā sə be vutasuədu	a tissé jusqu'à seize bandes de pagnes
i ε benu la wua wolo	et les a données à ses camarades pour les coudre
a ti go zuo flegi	son père l'a suivi/e/ dans le marché
ye lelele mi nō minue kie flegi	il lui a demandé combien il y a de personne dans ce marché
idəma nənō	attends, je vais compter
ε zeregie ε dōwi ε sɔfu wietā	est monté sur une termitière, s'est couvert/e/ de son pagne blanc
āti āwuo nənō faafa	mon père je les ai déjà tous comptés
wo a nənō	combien sont-ils?
wo a fie li a du gəne a du	ils sont deux l'un est fille, l'autre est garçon

Sans nous livrer à une analyse exhaustive de ce texte (thèmes du langage lié au tissage, du passage de la nature à la culture, inversion des fonctions de chaque sexe quand on passe du plan mythique au plan social, etc.) nous remarquerons que la démarche suivie correspond au travail d'un ordinateur (tissage)³⁰ après mise en code binaire: au départ un élément indifférencié *mi* ("humain" mâle ou femelle) est double ("deux enfants") et se trouve décrit selon des caractéristiques naturelles ("lune", "soleil"). A la fin du mythe, une signification est attachée à chacun de ces éléments ("l'un est garçon, l'autre est fille"), ce qui clôt le mythe et introduit des éléments du jeu social. Illustration du caractère opératoire du dualisme guro, ce texte nous semble également représenter au niveau du dualisme le processus mythique, inverse des différents processus sociaux. Le mythique part de l'indifférencié pour créer du double différencié. Le social part d'un des éléments de ce double (*yune* chez les hommes, *zēgli* chez les femmes) et réitère l'opération dualiste en vue d'affirmer une unité: au départ le culte *yune* est extérieur à la société guro, posé comme un, mais

³⁰ Les informateurs guro mentionnent expressément cette relation langage — tissage, ainsi que Griaule, 1948, p. 84-91, 35-37, 268-269 chez les Dogon, et Zahan, 1963, pp. 21, 29, chez les Bambara. M. Dan Sperber a bien voulu nous proposer de l'explicitier ainsi: "Soleil et Lune utilisent les deux moyens de définir un ensemble: énumérer tous les membres ou énoncer les propriétés pour qu'un objet soit membre de l'ensemble. En fait, dans ce cas, il s'agit de sous-ensembles, et même d'une partition. Les gens sur chaque route pour Soleil (énumérés), les deux types (sexes) de personnes sur le marché pour Lune. Le deuxième mode de définition d'un ensemble est proprement conceptuel. Il s'oppose au premier comme la signification s'oppose à la référence. Si bien que Lune utilise un moyen qui est à la base du langage pour définir les gens sur le marché, ce qui correspond bien à un tissage."

indifférencié. En opposant dans le cours de l'histoire guro les éléments *ma* et les éléments *nya* (des paternels et des maternels, mais indirectement seulement) il ordonne les tribus guro sous deux bannières, canalise les oppositions, et facilite l'intégration d'éléments étrangers (bété, baoulé, malinké) qui, suivant les circonstances et la nature de leur prise de contact avec les Guro, viennent s'intégrer à l'un ou l'autre des deux camps. Aux insultes des *Ma* répondent toujours celles des *Nya* et inversement. Aucun camp ne l'emporte et donc *yunē* est un. Les insultes cathartiques affirment en définitive l'unité de l'ethnie autant que l'unité du culte.

Dans le *zēgli* également l'opposition dualiste fille/épouse est posée, répétée, utilisée en vue de fonder la cohésion sociale d'une unité territoriale, le village.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

RÉFÉRENCES BIOGRAPHIQUES

- Deluz-Chiva, A.,
 1965a "Villages et lignages chez les Guro de Côte-d'Ivoire", *Cahiers d'Etudes Africaines*, pp. 19, 388-452.
 1965b "Anthropologie, histoire et historiographie", *Revue Internationale des Sciences Sociales* (UNESCO), vol. XVII.
- Deluz, A.,
 1967 "Anthroponymie et recherche historique", *l'Homme*, VII, 1, pp. 32-49.
- Fletcher, A. C. and F. la Flesche,
 1905-1906 "The Omaha Tribe", *27th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, xxx pages.
- Guerry, V.,
 1966 "La mort chez les Baoulé", *Anthropos*, pp. 129-155.
- Lévi-Strauss, Cl.,
 1967 *Les structures élémentaires de la Parenté*, 2ème édition (Paris-La Haye, Mouton & Co.), 591 pages.
- Meillassoux, Cl.,
 1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire* (Paris-La Haye), 382 pages.
- Tauxier, L.,
 1924 *Nègre gouro et gagou* (Paris, Geuthner), 370 pages.

POUR UNE APPROCHE STRUCTURALISTE DE LA PENSÉE MAGICO-RELIGIEUSE BANTOUE

LUC DE HEUSCH

1. LE COUPLE MAGICIEN—SORCIER

Jadis les ethnologues aimaient se promener sur la ligne de crête imaginaire qui départagerait les eaux de la magie et de la religion. Nous avons perdu le goût de ces excursions hasardeuses. Nous n'en sommes pas pour autant débarrassés d'un problème encombrant. Les termes magie et religion ont perdu leur consistance mais on les retrouve toujours, liés à quelque décision arbitraire, sous la plume des ethnographes, à moins que la qualification "magico-religieux" ne permette de noyer le poisson. Il est vrai que les théories anciennes, qui s'appliquaient à définir la spécificité de la magie et de la religion, nous enlisent dans d'inextricables difficultés. Elles présentent notamment l'inconvénient de ne correspondre à aucun découpage linguistique et conceptuel concret sinon, parfois, à celui que propose la civilisation chrétienne. L'ingénieux clivage sociologique proposé par Hubert et Mauss¹ continue à jouir d'un grand prestige. C'est le plus souvent, semble-t-il, à leur essai célèbre que se réfère implicitement l'ethnographie française, en y mêlant l'un ou l'autre critère psychologique emprunté à Frazer. Nos décisions éclectiques oscillent entre ces deux pôles.

Sous le couvert d'une argumentation inspirée par Durkheim, *l'Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903) se fonde curieusement sur une espèce de manichéisme sociologique où le mal se situe du côté de la magie, le bien du côté de la religion. Hubert et Mauss construisent leur système à partir d'une série d'antithèses éthiques: la magie et la religion s'opposent comme l'ombre et la lumière, l'individuel et le collectif, le secret et la communion, le maléfice et le sacrifice. "Est magique, déclarent lapidamment nos auteurs, tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé." On commencera par observer que cette élucidation néglige un

¹ Hubert et Mauss, 1902-03.

trait distinctif qui est pertinent sur le terrain sociologique où l'on a décidé de nous entraîner: la finalité bénéfique ou maléfique (sociale ou anti-sociale) de l'action rituelle solitaire définie comme "magique". L'on feint de nous faire croire que ces deux aspects n'en font qu'un puisque le maléfice serait l'ultime grimace significative du "magicien". Hubert et Mauss réduisent en fait la magie à la sorcellerie et cette confusion explique peut-être pourquoi les deux termes continuent si souvent à être utilisés indifféremment dans la littérature ethnographique française.

Or la distinction entre une magie blanche et une magie noire, à laquelle nous réserverons le terme sorcellerie, est toujours présente à l'esprit des Bantous. Le sorcier et le magicien (ou plus exactement le sorcier et l'anti-sorcier) sont partout donnés ensemble, comme deux termes complémentaires, indissociables. Il faut remonter à ce couple fondamental dans l'analyse structurale, synchronique ou diachronique. Une racine proto-bantoue, dont on peut restituer la forme (*-dòg- en graphie Guthrie-Greenberg) se retrouve dans les mots contenant -lòk- (Mongo), -lo- (Luba), -rog- (Rundi), etc., qui désignent le sorcier malfaisant ou son action nocive, socialement condamnée. Partout dans le même univers bantou, un homme se dresse pour enrayer ces maléfices fondés sur l'envoûtement (pratiqué consciemment ou inconsciemment, le plus souvent par envie). Cet homme est le *nkanga* chez les Mongo, le *nganga* chez les Luba et les Kongo. La forme archaïque, proto-bantoue, de cet "opérant bénéfique" (selon l'expression de M. Meeussen, de qui nous tenons ces précieuses observations linguistiques) était *n-gàngà. Il semble, précise M. Meeussen, que ce spécialiste — que nous qualifierons provisoirement de magicien — était distinct du devin, dont on ne restitue pas le terme mais bien celui de son action: *-dàg-. L'action du *nkanga* ou *nganga* est socialement approuvée: c'est lui qui restaure l'intégrité de l'homme et de la société menacés par la puissance occulte des sorciers malfaisants ou des esprits courroucés. Dans la pratique certes il arrive que l'on soupçonne le magicien de pratiquer aussi la sorcellerie; il n'en demeure pas moins que les deux champs conceptuels sont distincts.

La linguistique nous pose cependant de troublants problèmes. Chez les Kongo orientaux le même radical proto-bantou *-dòg se retrouve dans deux termes voisins désignant respectivement l'envoûtement maléfique (*kindoki*) et une forme très particulière d'envoûtement licite (*nloko*). Dans cette société matrilineaire, le père (ou son clan) a le droit de sanctionner par une malédiction (*nloko*) une faute grave commise par le fils. Cette "sorcellerie" du père (*nloko mi tata*) est une réaction légitime, quoique néfaste pour celui qui en est l'objet. De même il existe une

“sorcellerie” licite à l’intérieur du clan (*nloko mi kanda*): il s’agit de la malédiction qu’un membre aîné du clan lance contre un membre cadet qui s’est mal conduit. Toute forme d’envoûtement lancée au contraire par un cadet contre un aîné ne relève plus de la catégorie *nloko*, mais bien de la première (*kindoki*). On voit que la pensée kongo (au moins chez les Mpangu) introduit au sein du concept archaïque général *-dòg- une distinction (*kindoki/nloko*) qui renvoie à la finalité illicite ou licite de l’opération d’envoûtement.

Ces quelques observations, que je dois à deux étudiants kongo, rectifient légèrement les informations anciennes de Van Wing, dont les ouvrages constituent toujours notre source la plus importante.² Van Wing ne cite qu’incidemment le terme *nloko* (p. 88). Cet auteur a l’immense mérite de découvrir l’étendue et la complexité de l’acte d’envoûtement, désigné par le verbe *loka* chez les Kongo orientaux. Ce terme s’applique encore, en effet, à l’action bénéfique du magicien (*nganga*) qui fabrique des objets sacralisés appelés *nkisi*, réceptacles d’un esprit protecteur. *Loka nkisi* désignerait, selon Van Wing, la mise en action de la force d’un *nkisi* par son propriétaire, le *nganga nkisi*. Chaque magicien est le maître de tel ou tel *nkisi* spécialisé, dont il est seul habilité à mettre en branle (*loka*) la puissance mystique, pour procurer la fécondité, favoriser les cultures, la pêche ou la chasse, guérir certaines maladies ou enrayer l’action des sorciers malfaisants (*ndoki*). Il existe aussi un emploi abusif des *nkisi*. Le sorcier comme le magicien utilisent ces objets médiateurs, l’un pour attaquer, l’autre pour défendre.

En dépit des contradictions apparentes, ces gradations, ces nuances et ces oppositions sémantiques relèvent d’un programme intellectuel cohérent. Il ne fait pas de doute que le verbe *loka* (envoûter) dévoile son sens plein lorsqu’il s’applique au sorcier malfaisant (*ndoki*). Dans le cas de la magie bénéfique le verbe *loka* désigne seulement, et de manière restrictive, le pouvoir que le *nganga* s’octroie sur un esprit protecteur qu’il met au service d’une stratégie défensive: “La gloire du *nkisi*, c’est d’avoir un maître en vie”, nous révèle une incantation.³ Dans le cas de la sorcellerie, le verbe *loka* désigne non seulement la prise de possession d’un esprit par le truchement de l’objet *nkisi*, mais encore et surtout l’utilisation *contre l’homme* de cette force spirituelle en quelque sorte domestiquée. C’est le sombre domaine de la *kindoki*, qui vise à la destruction scandaleuse de la vie humaine. On hésitera dès lors, me disent mes informateurs, à qualifier de *loka* l’action envoûtante, paralysante qu’un père dirige contre son fils

² Van Wing, 1938.

³ Van Wing, 1938, p. 131.

ou un oncle maternel contre son neveu, bien que Van Wing ne recule pas devant cette inclusion. Quoi qu'il en soit, la racine *-lok-* se retrouve dans le mot *nloko* qui désigne cette intervention légitime de l'autorité familiale pour enrayer un désordre grave. Au niveau des substantifs cependant, il existe une opposition claire entre deux concepts :

Kindoki: action d'envoûtement illégitime exercée par un sujet maléfique, hors la loi, contre une victime digne d'intérêt, protégée par la société.

Nloko: action d'envoûtement légitime exercée par un sujet bénéfique (aîné) contre un objet indigne d'intérêt qui s'est lui-même placé hors la loi (cadet).

Les écarts significatifs entre *kindoki* et *nloko* doivent être recherchés d'une part au niveau de la finalité anti-sociale ou sociale de l'acte d'envoûtement *loka*, d'autre part dans la technique opératoire. *Nloko* opère en vertu du pouvoir mystique de l'aîné, sans médiation d'objets *nkisi*, contrairement à la *kindoki*. Van Wing aperçoit cette double différence, mais il se trompe sur un point précis: rien ne permet de croire que la "communauté de sang" permette l'exercice d'une sorcellerie *kindoki* spécifique, sans médiation d'objets *nkisi*. La communauté de sang n'autorise qu'une magie destructrice (légitime) à sens unique: *nloko*, l'envoûtement paralysant, et normalement temporaire (jusqu'au pardon), d'un cadet par un aîné. Mais les tensions et les antagonismes engendrés précisément par la communauté de sang favorisent le développement des accusations de sorcellerie à l'intérieur du clan: "les mêmes sangs ne peuvent s'entr'aimer."⁴ Le clan matrilineaire apparaît donc comme le terrain sociologique privilégié d'éclosion de la sorcellerie pure et simple (*kindoki*), comme il est le lieu où s'exerce le pouvoir mystique (*nloko*) des aînés. Mes informateurs précisent encore que l'homme le plus redoutable est celui qui utilise criminellement le pouvoir *nloko*, qui lui est légitimement conféré, pour livrer l'âme d'un membre cadet de sa parenté aux sorciers d'un autre clan, afin d'entrer lui-même dans la confrérie monstrueuse de *ndoki*. Cet ennemi sans scrupules utilise alors consécutivement deux formes distinctes et contradictoires de l'envoûtement.

On peut tenir pour fondamentale dans le monde bantou l'opposition entre ces deux manipulateurs des pouvoirs surnaturels, le magicien et le sorcier, que les Kongo orientaux désignent respectivement des termes *nganga* et *ndoki*. Van Bulck l'avait déjà indiqué avec vigueur dès 1936.⁵ Mais il importe de souligner que la technique mise en œuvre par le magicien est *au moins partiellement* semblable à celle du sorcier. Ce recouvrement

⁴ Van Wing, 1938, p. 93.

⁵ Van Bulck, 1936.

possible des deux champs opératoires explique que la racine proto-bantoue *-dòg- désignant l'envoûtement maléfique s'applique parfois à un secteur plus ou moins vaste de la magie socialement sanctionnée du *nganga*. Certains cas particulièrement troublants méritent l'attention. C'est ainsi que les Bolia englobent dans le même paquet inquiétant de la sorcellerie criminelle (*ilòki*), l'ensemble des manifestations, bénéfiques ou maléfiques, du sacré.⁶ *Ilòki* désigne ici tout pouvoir mystique octroyé par un ancêtre à un membre vivant de sa parenté au terme d'une initiation de caractère sinistre et au prix d'une vie humaine. La force mystique du chef — littéralement la sorcellerie du chef (*ilèki y'ekopo*) — est de même nature et de même origine que celle du magicien-guérisseur (*ilòki i bonkanga*) et celle du maléficier animé par la haine (*ilòki y' ókúná*), bien que les deux premiers travaillent pour la communauté et le troisième contre elle. La sorcellerie maléfique (*ilòki*) apparaît donc chez les Bolia comme la source ultime de tout pouvoir magico-religieux. L'opposition entre le magicien (*nkanga*) et le sorcier (*bolòki*) subsiste, mais elle est en quelque sorte surmontée dialectiquement par un véritable monisme, qui comprend aussi la sacralité (bénéfique) du pouvoir. Cette attitude intellectuelle ne plaide nullement en faveur de la nature ambivalente du sacré, conçue comme *coincidentia oppositorum* (Mircea Eliade). Elle indique que, pour la pensée bantoue, le bien et le mal ne constituent pas des catégories ontologiques, mais bien sociales. Elle suggère aussi que, sur le plan pratique, le modèle de la transcendance n'est pas du côté de Dieu (le plus souvent inefficace contre la sorcellerie), mais du côté du crime ou de l'inceste, c'est-à-dire de l'extériorité sociale. Plus exactement le modèle courant de la transcendance est un contre-modèle culturel. L'anti-sorcier comme le sorcier doivent s'y conformer chez les Bolia. Les magiciens-guérisseurs, dépisteurs de sorciers, appartiennent chez les Tetela à une confrérie légèrement extravagante, qui compte aussi les estimables forgerons; leurs chants ignorent la honte. Le rituel d'initiation de l'association comporte notamment un attouchement sexuel incestueux.

C'est pourquoi le sorcier et l'anti-sorcier peuvent se confondre à la limite. Les Gusii opposent, selon ce schéma, le sorcier maléfique (*omorogi*) et son adversaire professionnel (*omonyamosira*). Celui-ci cherche à tuer le premier par des moyens magiques secrets, pour protéger ses clients lorsqu'ils se trouvent en état de légitime défense. Pour légitime qu'elle soit, cette action défensive n'en participe pas moins de la sorcellerie et les Gusii soupçonnent leurs protecteurs de jouer sur les deux tableaux. C'est pourquoi Turner, commentant ces faits, propose une nouvelle termino-

⁶ Van Everbroeck, 1961.

logie anglaise, difficile à transposer en français.⁷ Il commence par constater que la distinction classique entre *witch* et *sorcerer* introduite par Evans-Pritchard pour rendre compte de la situation des Zande (non bantous), n'a pas de sens dans un grand nombre de sociétés africaines. Il est clair en effet que les divers termes bantous dérivés de la forme archaïque* *dog-* peuvent s'appliquer aussi bien à la faculté innée, inconsciente ou involontaire, d'envoûtement (*witchcraft* selon Evans-Pritchard), qu'à l'emploi délibéré de maléfices (*sorcery*). Turner suggère dès lors de généraliser l'emploi du terme *witch* et d'accorder un sens restrictif au mot *sorcerer* en le réservant à l'adversaire professionnel des *witches*. Ces nuances étant intraduisibles en français, il faudrait probablement s'en tenir, vaille que vaille, aux termes sorcier et anti-sorcier. Il y aurait lieu enfin de retenir le cas échéant un troisième terme (*witch-doctor*) pour désigner le magicien qui, loin de travailler en secret pour des clients privés, dirige des rites publics ou conduit des séances de dépistage de sorciers. Ceci nous amènerait à introduire dans le champ de la magie positive, socialement sanctionnée, une bipartition de caractère sociologique, somme toute fort imprécise.

De toute façon, seuls importent vraiment les systèmes linguistiques et conceptuels des Bantous eux-mêmes. Au-delà de leur diversité historique, ces systèmes nous montrent toujours deux hommes aux prises dans un terrible combat. Idéologiquement en tout cas, le premier incarne une volonté destructrice effrénée ou limitée, consciente ou inconsciente; le second tente d'enrayer celle-ci, au besoin en utilisant les mêmes armes que lui (les différentes formes de l'envoûtement *-*dòg-*). Dans le sens le plus large, il s'agit bien toujours de l'opposition entre une magie noire et une ou plusieurs formes de magie blanche, même si le sorcier maléfique et le magicien bénéfique utilisent des artifices de même nature pour acquérir leur pouvoir transcendant, comme c'est le cas chez les Bolia.

On observe la même dérivation conceptuelle du radical fondamental *-*dòg-* chez les Mongo, mais avec une amplitude moindre que chez les Bolia. Dans le champ clos où se déroule le combat du magicien (*nkanga*) et du sorcier (*bòlòki*), les Mongo ont forgé plusieurs termes apparentés. *Lilòka* désigne l'acte d'ensorcellement et le pouvoir envoûteur maléfique; *bòlòki*, le sorcier agissant consciemment ou inconsciemment, car "la nocivité n'est pas nécessairement malveillante."⁸ Or, précise Hulstaert, dans certains cas "très rares, limités à certaines régions et peu connus des gens ordinaires", *lilòka* peut désigner aussi la puissance procréatrice. Par

⁷ Turner, 1964.

⁸ Hulstaert, 1965, p. 166.

ailleurs “*bɔɔkɛɔ*, qui désigne proprement le pouvoir envoûteur spécialisé, a été noté dans un sens plus large de pouvoir magique.”⁹ L’action du magicien (*nkanga*) et du sorcier (*bɔɔki*) peut donc s’exercer au sein du même champ sémantique. On ne peut oublier cependant, en dépit de ces troublants voisinages linguistiques, que le magicien bénéfique et protecteur, est formellement distingué du sorcier maléfique et destructeur. Tout porte à croire que le sens nocif, anti-social de la catégorie *-ɔk-* a été étendu *métaphoriquement* par les Mongo au pouvoir socialement sanctionné du magicien, en vertu du caractère insolite commun aux activités respectives du *nkanga* et du *bɔɔki*, partenaires du même jeu subtil et dangereux. En effet un enfant particulièrement clairvoyant a (comme) du *lilɔka*, “mais ce n’est pas le *lilɔka* des gens de mal.”¹⁰ Nous reviendrons sur l’importance de la pensée métaphorique chez les Bantous. La royauté sacrée des Kuba appelle le même type d’élucidation que la “sorcellerie” du pouvoir chez les Bolia. Projeté dans la zone solitaire du sacré maléfique par un inceste rituel qui le détache de son clan, le souverain kuba fait figure de sorcier (*nwèky*), bien qu’il réponde désormais de la fécondité à l’instar des esprits de la nature, *ngésh*.¹¹ Le terme *nwèky*, m’écrit M. Meeussen, est l’aboutissement absolument régulier de la forme proto-bantoue **-dɔg-* (*mu- dog-i*). Si nous suivions Hubert et Mauss, il faudrait conclure paradoxalement à l’existence d’une sorcellerie religieuse. En fait les Kuba investissent la plus haute autorité légitime (le roi) du prestige illégitime du sorcier en vertu d’un raisonnement cohérent. Pour que le souverain apparaisse comme le centre vital de la nation tout entière, le symbole même de son unité, pour qu’il soit possible de l’identifier à un esprit de la nature, il faut d’abord le détacher de sa condition humaine en l’arrachant au groupe familial: tel est le sens le plus général de l’inceste rituel. Mais du même coup le roi est *comme* un sorcier. La royauté kuba ne cesse de s’apparenter au pouvoir magico-religieux des chefferies bolia; dans un cas c’est l’inceste, dans l’autre le crime rituel (ou la croyance en une telle nécessité) qui évoque l’idée de la sorcellerie maléfique, anti-sociale. Ces figures de rhétorique ne font qu’affirmer les positions symétriques et inverses du sorcier et du roi, en deçà et au-delà de la société. Il n’y a d’ambiguïté que dans la perspective où Hubert et Mauss veulent nous placer. Et l’on n’expliquerait rien, une fois de plus, en accolant les termes magie et religion pour définir un phénomène (la royauté sacrée) qui

⁹ Idem, p. 164.

¹⁰ Hulstaert, 1957. Je remercie M. Meeussen d’avoir attiré mon attention sur cette précision apportée par Hulstaert.

¹¹ Vansina, 1954, 1958, 1964.

échappe aux prétendues spécificités sociologiques de l'une et de l'autre. Ces difficultés d'interprétation sont inscrites au cœur de la plupart des royautés sacrées bantoues. Au Rwanda, les plus hauts rites nationaux obéissaient à un code ésotérique dont les divers fragments se transmettaient d'initié à initié au sein de lignages aristocratiques privilégiés. Loin de servir des fins privées, ces rites garantissaient la prospérité générale, cimentaient l'unité d'une nation divisée en castes antagonistes. En outre, beaucoup de rites royaux et secrets s'achevaient par des manifestations publiques. Secret et publicité sont ici les deux temps d'une action rituelle indécomposable que l'on devrait successivement qualifier de magique et de religieuse, si nous acceptions les thèses d'Hubert et Mauss. A moins que l'on n'aperçoive que le secret et la publicité, la solitude et la communion sont des caractères trop superficiels pour être significatifs dans la perspective structuraliste. Le problème fondamental n'est ni le nombre des participants en jeu, ni la finalité individuelle ou collective de l'action rituelle — encore que ces traits puissent être pertinents dans un système particulier. C'est le christianisme, religion de la révélation, qui nous a habitués à l'idée que la publicité du sacrifice-communion (la messe) est le fondement de toute religion. Mais, à l'intérieur même du système catholique, il existe au moins un sacrement qui échappe à cette caractéristique sociologique: la confession exige l'ombre et le secret du confessionnal. A la foule des fidèles se substitue cette fois un couple, le confesseur et le confessé. Cette dualité est la condition nécessaire et suffisante de toute action rituelle. Il n'y a jamais de véritable solitude. La médecine magique comme la sorcellerie impliquent un couple. Face au médecin-guérisseur il y a un malade à guérir, face au sorcier une victime à détruire. Dans la solitude extrême de la prière, le fidèle se donne l'illusion de dialoguer avec Dieu. Le problème fondamental se situe à la charnière de la psychologie et de la sociologie, en ce point de l'esprit où, grâce à l'Autre toujours présent, s'édifient les systèmes de communication.

Mais tout système magico-religieux mérite aussi d'être envisagé comme structure de subordination. Les hommes et les puissances surnaturelles se trouvent en position de rivalité. Tantôt les uns, tantôt les autres se définissent comme clients, esclaves ou dupes. Sur ce terrain les contours respectifs de la magie et de la religion se dessinent avec plus de fermeté. Frazer avait clairement défini ces deux *systèmes d'attitudes*, en même temps qu'il avait pressenti les lois intellectuelles de la communication avec l'imaginaire.

2. REDÉCOUVRIR FRAZER : MÉTAPHORE ET MÉTONYMIE

Dans l'œuvre paradoxale de Frazer, révolutionnaire et rétrograde, il faut choisir son bien. Nul n'ignore que sa pensée s'empêtre dans des spéculations diachroniques sans issue: la magie serait une fausse science, précédant l'avènement, somme toute bénéfique, de la religion, qui elle-même préluderait au développement de la science. La raison se tient debout au début et à la fin de l'histoire, la mauvaise d'abord, la bonne ensuite. Mais il faut se souvenir que Frazer superpose à cette vision pseudo-historique décevante deux thèses psychologiques, qui ne méritaient pas la condamnation radicale dont l'école fonctionnaliste les a frappées: 1- la magie se définit par des lois intellectuelles universelles; 2- la magie est un système contraignant, elle implique la conformité de la nature aux lois de la pensée, alors que la religion postule la crainte et la soumission aux puissances surnaturelles. Rappelons ici que le surréalisme, dans lequel on s'accordera à reconnaître le mouvement poétique le plus radical de notre temps, entreprit, non sans confusions, de déchiffrer dans la magie, telle que l'entendait la seconde thèse de Frazer, la manifestation même de la liberté souveraine de l'esprit. André Breton renverse superbement l'approche frazerienne en proclamant la supériorité de la magie "en ce qu'elle suppose de protestation voire de révolte" sur la religion qui suppose "au moins une grande part de résignation."¹²

En fait les deux thèses de Frazer doivent être disjointes parce qu'elles se situent à des niveaux différents. La première, de loin la plus importante, a une portée beaucoup plus générale que son auteur ne le pensait. Jakobson est, à ma connaissance, le premier à avoir indiqué que les "lois d'association des idées" mises en avant par Frazer pour définir le mécanisme de la pensée magique, s'appliquaient à la pensée tout court, dans la mesure où "la compétition entre les deux procédés, métonymique et métaphorique, est manifeste dans tout processus symbolique, qu'il soit intrasubjectif ou social."¹³ S'il est vrai, comme l'affirme encore Benveniste, que "les 'catégories mentales' et les 'lois de la pensée' ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques",¹⁴ Evans-Pritchard est mal fondé à objecter à Frazer, au nom d'un relativisme culturel anachronique, que les associations d'idées obéissent à des stéréotypes sociaux et non psychologiques.¹⁵ Cette restriction n'est valable qu'au niveau des contenus, non au niveau formel

¹² Breton, 1957.

¹³ Jakobson, 1963, p. 65.

¹⁴ Benveniste, 1966, p. 6.

¹⁵ Evans Pritchard, 1965, p. 29.

le plus général où Frazer se situait d'emblée. Chez les Fang l'écureuil est interdit aux femmes enceintes parce qu'il évoque métonymiquement la cavité de l'arbre où il se réfugie, c'est-à-dire une difficulté obstétrique;¹⁶ chez les Tetela, le même animal intervient dans un rituel alimentaire positif réservé aux femmes enceintes parce qu'il évoque métaphoriquement, et inversement, l'agilité.¹⁷ L'on pourrait plutôt reprocher à Frazer d'avoir minimisé l'importance de sa découverte en l'enlisant dans le champ de la magie conçue comme fausse science et illusion, alors qu'il venait de mettre en lumière certaines propriétés générales du langage rituel. La première thèse psychologique de Frazer circonscrit en effet l'ensemble du champ magico-religieux bantou, envisagé comme structure de communication. On se souviendra que Lévi-Strauss accomplit dans *La Pensée sauvage* une brève mais décisive ouverture générale en dévoilant le caractère métonymique du sacrifice, pour l'opposer au caractère métaphorique du système totémique.¹⁸ La seconde thèse de Frazer, indépendante de la première, conserve en revanche son pouvoir de discrimination si l'on veut bien admettre qu'elle nous invite à considérer, de manière complémentaire, la dimension hiérarchique dans les relations de l'homme et du surnaturel. En bref, l'anthropologie moderne est redevable plus ou moins implicitement à Frazer d'une double conception : la magie et la religion se définissent à la fois comme structures de communication et structures de subordination.

La pensée luba guidera cette exploration préliminaire. Nous nous trouvons confrontés sur ce terrain à un livre aussi célèbre que fallacieux : *La Philosophie bantoue* du père Tempels.¹⁹ Modernisation de l'antique théorie du mana, cet essai hâtif, limité à une seule tribu, les Luba du Katanga, jette un voile épais sur les modalités de la communication élaborées par la pensée magico-religieuse bantoue en réduisant celle-ci à une obscure métaphysique des forces vitales. Il suffit d'évoquer ici les récents travaux de Turner²⁰ sur le symbolisme des couleurs chez les Ndembu, ceux de Beidelmann²¹ sur les Kaguru et les Swazi, pour mesurer l'ampleur des mutilations opérées par Tempels. Selon cet auteur, les esprits, les hommes, les animaux comme les végétaux constitueraient un univers sans frontières, une hiérarchie de forces vitales, émanations de l'Être suprême. L'interaction des êtres-forces, tel serait le principe-clé de

¹⁶ Tessmann, 1913, p. 71, cité par Lévi-Strauss, 1962, p. 82.

¹⁷ Observation personnelle.

¹⁸ Lévi-Strauss, 1962.

¹⁹ Tempels, 1949.

²⁰ Turner, 1965 et 1966.

²¹ Beidelmann, 1961 et 1966.

la “philosophie” bantoue. Van Caeneghem, disciple de Tempels, élargit le champ des investigations aux Luba du Kasai.²² Toute influence métaphysique des êtres-forces s'exerce de haut en bas, de l'Être suprême lointain vers les hommes, par l'intermédiaire des ancêtres ou des charmes *manga* (sing. *bwanga*). L'objet *bwanga*, composé d'éléments empruntés au règne animal, végétal et minéral serait un assemblage de forces vitales subalternes auquel un ancêtre est invité à prêter son concours. Le *bwanga* agit *per se*, *ex officio*, à condition que son propriétaire respecte un certain nombre d'interdits spécifiques. Le terme *bwanga* dérive du radical proto-bantou désignant l'opérant magique protecteur (voir plus haut); on ne s'étonnera pas d'apprendre que l'une des fonctions essentielles des charmes est de prémunir l'homme ou le groupe contre la sorcellerie criminelle (*buloji*). Une fois de plus nous apercevons que l'action magique bénéfique est de même nature que l'action magique maléfique: les *manga* anti-sorciers s'attaquent aux *manga* des sorciers ou confèrent à l'objet qu'ils protègent la propriété d'être invisible aux yeux de ceux-ci.

Un examen rapide révèle que le *bwanga* n'est pas un accumulateur de forces vitales empruntées aux trois règnes comme le prétend Van Caeneghem, mais bien un objet matériel qui, par le truchement de signes transparents, les *bijimba*, exerce une action sur le monde invisible grâce à l'intervention d'un ancêtre. Les ingrédients *bijimba* qui confèrent au charme son efficacité particulière, son sens, composent deux séries, l'une métaphorique, l'autre métonymique. La première comporte notamment, dans le plus efficace de tous les *manga* anti-sorciers (*nyonga*), une plume de l'oiseau *mukanke*, le bec de l'oiseau *mukeke*, un œil de hibou, un morceau de museau de lion. Le commentaire même de Van Caeneghem est des plus éclairants, il anéantit sa propre thèse: le museau du lion intervient pour que le *bwanga* soit aussi sauvage que cet animal, l'oiseau *mukanke* est le plus grand et le plus fort de tous les aigles, le *mukeke* est un oiseau nocturne qui avertit les autres animaux du danger par ses cris. Cette série métaphorique, que nous citons ici de manière incomplète, repose sur un ensemble de termes empruntés au monde naturel non sacralisé, simplement *donné à voir*. Elle forme un discours imagé que l'on pourrait traduire comme ceci: que mon *bwanga*, sauvage comme un lion, fort comme un aigle, semblable à l'œil perçant du hibou, au cri d'alarme de l'oiseau *mukeke*, dépiste les sorciers malfaisants et les écarte de ma demeure. C'est au nom d'une théorie préconçue de la “causalité vitale” que Tempels récuse la valeur heuristique du principe de similitude qui est manifestement en jeu dans ce genre d'opérations linguistiques.

²² Van Caeneghem, 1955 et 1956.

L'expression métonymique est donnée dans une seconde série de signes *bijimba*. Il s'agit cette fois de rognures d'ongles, de mèches de cheveux prélevées sur le propriétaire du *bwanga*. Introduits dans le charme ces fragments y associent symboliquement sa personnalité en vertu du principe que la partie représente le tout. Alors que la série métaphorique exprime l'action défensive ou offensive du *bwanga*, la série métonymique renvoie au sujet qui exerce au mode actif cette action (agression de la sorcellerie ou de la contre-sorcellerie) ou subit au mode passif la protection du *bwanga*. Par le double jeu de la métaphore et de la métonymie, l'objet-discours *bwanga* établit donc un rapport nécessaire entre son propriétaire et le monde surnaturel, par la médiation du monde naturel. Point n'est besoin de renvoyer l'analyse au domaine obscur d'une métaphysique dont on ne trouve nulle preuve dans le pseudo-traité philosophique de Tempels.

Les séries métaphorique et métonymique, qui chargent de sens le *bwanga*, ne lui confèrent pas cependant sa qualité indéniable d'objet-force. Il faut tenir compte ici de l'invocation à l'ancêtre, invité à se fixer dans l'objet-discours. La parole, sous la forme de l'incantation, du charme au sens strict du mot, complète la métonymie initiale, réalisant une cohabitation symbolique du propriétaire du *bwanga* (présent sous la forme de rognures d'ongles, de mèches de cheveux) et de l'ancêtre. Le protecteur comme le protégé continuent de toute évidence à *être ailleurs*, tant il est vrai que le *bwanga* n'est qu'une façon de parler avec force pour se donner l'illusion d'être fort. Ces deux démarches métonymiques complémentaires établissent un contact, une intimité entre l'homme et le sacré le plus proche (le monde des ancêtres), alors que le symbolisme métaphorique indique seulement dans quel sens, voulu par l'homme, et pourquoi cette intimité devra se déployer. Le *bwanga* est donc l'expression symbolique d'un désir mis en forme. La série métaphorique constitue son aspect intelligible, la série métonymique lui confère sa force obscure — ou absurde — reliant, mais toujours symboliquement, le protecteur et le protégé, le sacré et le profane.

Comment décider si ce rituel fondamental relève de la magie ou de la religion? L'on pourrait suggérer que la métonymie est du côté de la religion puisqu'elle établit véritablement le lien (*re-ligio*) avec les ancêtres, et que la métaphore est du côté de la magie, car elle est l'expression dirigée de la volonté humaine. Mais ce partage linguistique est dangereux dans la mesure où il tendrait à confondre structure de communication et structure de subordination. Cette seconde perspective nous éclaire seule sur la nature magique du rituel. Le *bwanga* est une capture métonymique

des esprits ancestraux au centre d'un piège métaphorique qui ne laisse aucune équivoque ni latitude. Le *bwanga* n'est pas un autel, mais le lieu d'un asservissement du sacré. Il peut être comparé aux sortilèges *nkisi* que confectionnent les magiciens kongo sur le modèle des techniques d'envoûtement (*loka*). Le "fétiche" *nkisi* est, chez les Kongo orientaux, un objet artificiel comportant des éléments métaphoriques empruntés aux trois règnes naturels: "herbes qui égratignent, blessent, guérissent; feuilles, écorces, racines qui guérissent ou tuent; becs et ongles, plumes, cornes, dents, queues et poils d'animaux divers, etc."²³ L'élément vital (métonymique) d'un *nkisi* "est une argile prise au fond d'une rivière ou d'un étang, séjour des esprits des morts"; cette opération fixe l'un de ces esprits dans le charme, lui conférant son pouvoir effervescent. Comme le *bwanga* des Luba, le *nkisi* assure la protection de son propriétaire, qui est uni à lui par un lien de maître à sujet, un lien magique:

"La gloire du *nkisi*, c'est d'avoir un maître en vie.

Le chef a son autorité, le féticheur a la sienne."²⁴

De même, les Luba du Kasai affirment le pouvoir dominateur de l'homme sur le *bwanga* puisqu'ils n'hésitent pas, le cas échéant, à injurier les sortilèges qui n'ont pas obéi à leurs injonctions. Le *nkisi* comme le *bwanga* peut encore servir à des fins agressives et maléfiqes, relevant de la sorcellerie. Magie et sorcellerie sont les deux aspects éthiques d'une même science que l'on peut qualifier de naturelle. Les esprits domestiqués par l'opération d'envoûtement (*loka*) qui marque la confection d'un *nkisi*, sont formellement distincts, chez les Kongo orientaux, des ancêtres (*bakulu*). Ils appartiennent à la catégorie des esprits de la nature (*nkita* ou *bisimbi*). Les Kongo orientaux esquissent une opposition nette entre le système (magique) des *nkisi* et le système (religieux) du culte des ancêtres, utilisant la supplication (prières, offrandes). Van Wing a bien compris ce partage: "Dans la hutte qui contient la corbeille (des ancêtres), ne peut se trouver aucun objet *nkisi*. Autrefois le prêtre du culte des ancêtres (*nganga bakulu*) ne pouvait en posséder aucun, même dans une autre hutte. La séparation au moins spatiale marquait la distinction des domaines."²⁵

Le sacrifice fait ici partie intégrante de la magie: il relève exclusivement du système *nkisi*, alors que le culte des ancêtres appelle toujours l'offrande du vin de palme. Cette opposition sang/vin de palme, renvoyant à la distinction esprits de la nature/esprits des ancêtres mériterait d'amples développements. L'espère y revenir dans une publication ultérieure où je m'ef-

²³ Van Wing, 1938, p. 122.

²⁴ Van Wing, 1938, p. 131.

²⁵ Idem, p. 78.

forcerai de rendre compte de certaines contradictions apparentes. Il est évident que le schéma que j'indique ici est simplifié à l'extrême. Il suffit à montrer que la structure de subordination est une dimension fondamentale de tout ensemble magico-religieux. La position hiérarchique de l'homme dans le premier système (*nkisi*) est l'inverse de celle qu'il occupe dans le second (culte des ancêtres). Les ancêtres, membres aînés du clan, sont les maîtres des vivants. Ils possèdent la terre, la forêt, l'eau et les champs cultivés, ils paralysent ou favorisent la prospérité générale. La prise magique (*loka*) ne peut avoir pour objet qu'un esprit hors-clan aux yeux des Kongo.

Chez les Lele du Kasai, les discours métaphorique et métonymique articulent l'ensemble du schéma cosmogonique. J'en ai indiqué ailleurs la structure en me basant sur la remarquable monographie de Mme Douglas.²⁶ Rappelons seulement que les Lele s'efforcent de mettre en rapport une série de termes antinomiques, l'homme et l'animal, la forêt (théâtre de la chasse) et le village (siège de la vie sociale et de ses contradictions). La médiation magico-religieuse entre les hommes et les esprits s'établit grâce à certains animaux. Comment et pourquoi? Tel est le problème que je vais m'efforcer de résoudre succinctement ici. Le pangolin est un médiateur privilégié. Non pas parce qu'il possède une "force vitale" éminente, mais bien parce qu'il est aberrant dans la taxonomie. De l'avis même des Lele, le pangolin est un animal singulier; non seulement c'est un mammifère qui porte des écailles comme les poissons (on verra l'intérêt de cette notation), mais encore il ne met au monde qu'un petit à la fois, comme l'espèce humaine. A cet égard, le pangolin est l'homologue inverse des parents de jumeaux. C'est par l'intermédiaire de la société culturelle des hommes-pangolins d'une part, des parents de jumeaux, d'autre part, que la nature (chasse et fécondité) et la culture peuvent communiquer. Les hommes-pangolins au village et les pangolins en forêt occupent des positions symétriques. Le rituel initiatique de cette société magico-religieuse comporte l'absorption de la chair du pangolin. Rien ne nous autorise à penser que cette manducation, interdite aux autres hommes, est commandée par la nature sacrée du pangolin. En mangeant cet animal, les hommes-pangolins établissent sur le double mode métaphorique et métonymique une relation vitale avec le monde des esprits. Indifférents aux ancêtres, les Lele situent dans la forêt, près de l'eau, les esprits dont dépendent le succès de la chasse et la fécondité des femmes. Deux caractères du pangolin retiennent dès lors l'attention des Lele. Il réalise métaphoriquement dans son être l'union singulière de

²⁶ Douglas, 1963; de Heusch, 1964.

propriétés animales et humaines qui sont normalement contradictoires. Il est aussi le signe métonymique des esprits, qui sont comme lui des habitants des profondeurs de la forêt. Le pangolin et les esprits vivent dans un voisinage interdit à l'homme. C'est donc bien par *approximation* le monde des esprits que les hommes-pangolins atteignent en se réservant le droit de manger un animal déjà lourd de sens au niveau métaphorique. Le pangolin est le signe privilégié qui permet aux hommes de se frayer un chemin vers le monde surnaturel tapi dans l'ombre la plus épaisse de la nature.

Le cas du pangolin n'est pas unique. "Certains animaux et certaines plantes *montrent des signes*, dit textuellement Mme Douglas dans une formule anglaise fort heureuse, qu'ils sont associés aux esprits d'une manière particulièrement étroite":²⁷ le cochon sauvage parce qu'il fréquente les sources, séjour par excellence des esprits; les poissons pour une raison plus évidente encore. Seuls les devins peuvent manger la tête et les entrailles du cochon sauvage, dont les autres parties sont distribuées selon les règles générales en vigueur pour tous les animaux. Ceci montre assez que le cochon sauvage, pas plus que le pangolin, n'est à proprement parler "sacré". Il est simplement et littéralement *proche* du monde (aquatique et forestier) des esprits. Mme Douglas me semble conférer à la chasse une valeur religieuse dans un esprit fonctionnaliste trop étroit. Selon notre auteur cette activité fournit aux groupes religieux (devins et hommes-pangolins) les privilèges alimentaires sans lesquels les festivités rituelles ne pourraient être instaurées. A travers l'analyse même de Mme Douglas l'on aperçoit une explication plus riche: les animaux comme les esprits se situent du côté de la nature sauvage, par opposition au village qui est en propre le domaine de l'homme. La contiguïté spatiale des esprits et des animaux rend compte du fait décisif que ceux-ci sont susceptibles de devenir les signes métonymiques de ceux-là dans le discours rituel.

Le cas des poissons, habitants de l'eau, unis aux esprits par une relation de voisinage particulièrement serrée, est exemplaire. Ils ne sont l'objet d'aucun interdit ni privilège. Mais la consommation du poisson exige un rite de passage préalable, qui détache le produit de la pêche de l'environnement sacré. Lorsqu'une femme le ramène du poisson de la forêt, elle confie à un enfant le soin d'aller chercher au village un tison qu'elle met en contact avec le butin. Il est clair que le feu détruit les attaches du poisson avec l'eau, donc avec les esprits, abolissant les effets alimentaires redoutables de cette dangereuse proximité. Une nouvelle métonymie

²⁷ Douglas, 1954, p. 10.

artificielle, culturelle (le feu provient du village) renverse la première, qui est d'ordre naturel (l'eau, *contenant* des esprits, les signifie). Le rite est moins une désacralisation du poisson qu'une opération quasi linguistique restituant le poisson à l'état naturel comestible qui est, somme toute, la fonction très prosaïque des animaux.

Les nasses de pêche, objets profanes s'il en fût, subissent elles aussi un traitement analogue après usage. Elles ne peuvent être réintroduites dans le village qu'après avoir séjourné une nuit dans la savane.

Les esprits de la forêt, à l'inverse des animaux, sont totalement inconnus et inconnaissables; à jamais mystérieux, ils sont aussi étrangers à la nature animale qu'à la nature humaine. "En parlant d'eux, écrit Mme Douglas, les Lele prennent soin de ne pas les définir en termes anthropomorphiques. Ils insistent sur le fait que les esprits ne sont pas et n'ont jamais été des hommes. Ils n'ont jamais été vus par l'homme. S'il arrivait d'aventure que des yeux humains se posassent sur un esprit, ils seraient frappés de cécité; la victime de cet accident ne tarderait pas à mourir de douleur. Lorsqu'on presse [les informateurs] de fournir de plus amples détails, ils sont obligés de s'inspirer analogiquement du comportement humain, mais ils le font avec réticence. Il est évident que les Lele sont paralysés par la peur, en dépit du fait que les esprits possèdent des pouvoirs bénéfiques."²⁸ Le sacré est donc pour les Lele, à proprement parler, le domaine de l'*ineffable* et de l'angoisse en même temps que la source ultime de la fécondité et de l'abondance de nourriture. Parce qu'ils s'offrent aux yeux comme un univers de signes, et aussi parce qu'ils vivent sans crainte dans l'intimité des esprits, les animaux fournissent à l'homme le moyen de discourir sur l'inconnu, et même d'avoir prise sur lui.

Le discours symbolique n'implique pas la même attitude chez les Lele et les Luba. Ceux-ci instaurent par ce procédé l'appropriation privée des ancêtres, solidement quoique symboliquement implantés dans les charmes protecteurs *manga*. Inversement, les Lele évitent à tout prix l'intimité de l'homme et des esprits; pour éviter les courts-circuits aveuglants que risque de provoquer la contiguïté pure et simple, ils introduisent dans le système un relais, le monde animal. Les ingrédients animaux qui entrent dans la composition du *bwanga* chez les Luba n'ont pas la même fonction; ils constituent un discours métaphorique auxquels les ancêtres sont invités à prêter leur puissance surnaturelle. Chez les Lele le pangolin, médiateur entre la nature et la culture, semble seul participer de ce mode d'expression, sans perdre pour autant sa valeur métonymique

²⁸ Douglas, 1954, p. 9.

(il signifie aussi les esprits). C'est pourquoi l'association culturelle des hommes-pangolins occupe véritablement le centre de la scène magico-religieuse. Par leurs activités ils réconcilient tous les aspects contradictoires de la société,²⁹ tout en unissant dans une synthèse intellectuelle harmonieuse trois termes que la pensée lele distingue toujours avec rigueur: l'homme, l'animal, l'esprit.

Les phénoménologues ont imprudemment insisté sur l'ambivalence du sacré. Il me paraît plus fructueux, dans l'inventaire critique des religions bantoues, de distinguer les systèmes qui mettent l'accent sur les vertus positives du contact, de ceux qui le refusent, l'évitent ou ne peuvent l'imaginer que sous la modalité du drame. Ces deux options fondamentales, positive et négative, pourraient être rapprochées des deux pôles qui définissent le système d'attitudes commandé par toute structure de parenté: la familiarité d'une part, la réserve, le respect ou la crainte, d'autre part. Mais le commerce familier avec les esprits implique immédiatement une mainmise magique qu'illustre l'utilisation des charmes par les Luba et les Kongo. Le système de la familiarité (rapports avec les esprits de la nature enfermés dans les *nkisi*) s'oppose chez les Kongo orientaux au système révérentiel qui instaure le culte des ancêtres. Chez les Lele, en revanche, le terme "ancêtres" est absent et les relations avec les esprits de la nature sont dangereuses mais nécessaires: on ne peut apprivoiser ceux-ci que par des signes naturels. Les Tetela radicalisent cette attitude en fuyant le contact des esprits, quelle que soit leur nature; ils ne leur attribuent jamais le bénéfice de la fécondité ou de l'abondance. Un inventaire minutieux des formes rituelles positives et négatives de la communication permettra peut-être de broser un jour un tableau cohérent des systèmes magico-religieux bantous, dont les diverses orientations ne se laissent assurément pas réduire à une pseudo-philosophie commune.

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES
ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

OUVRAGES CITÉS

- Beidelman, T. O.,
1961 "Right and Left Hand among the Kaguru: a Note on Symbolic Classification",
Africa, vol. XXXI, no 3.
1966 "Swazi Royal Ritual", *Africa*, vol. XXXVI, no. 4.
Benveniste, Emile,
1966 *Problèmes de linguistique générale* (Paris).
²⁹ Voir de Heusch, 1964.

- Breton, André,
1957 *L'Art magique* (Paris).
- de Heusch, Luc,
1964 "Structure et praxis sociales chez les Lele du Kasai", *L'Homme*, IV, 3, septembre-décembre.
- Douglas, Mary,
1954 "The Lele of Kasai", in *African Worlds, studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*, édité par D. Forde (Oxford University Press).
1963 *The Lele of the Kasai* (Oxford University Press).
- Evans-Pritchard, E. E.,
1965 *Theories of primitive religion* (Oxford).
- Hubert, H. et Mauss, M.,
1902-1903 "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'année sociologique*, reproduit dans Mauss, M., *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950).
- Hulstaert, G.,
1957 *Dictionnaire Lomong - Français* (Tervuren).
1965 "La Sorcellerie chez les Mongo", in *African Systems of Thought, Studies presented and discussed at the third international African seminar in Salisbury, December 1960* (Oxford University Press).
- Jakobson, Roman, 1963
1963 *Essais de linguistique générale*, traduit et préfacé par Nicolas Ruwet (Paris).
- Lévi-Strauss, Claude, 1962
1962 *La Pensée sauvage* (Paris).
- Tempels, Placide,
1949 *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens (Paris).
- Tessmann, G.
1913 *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines Westafrikanischen Negerstammes*, 2 vol. (Berlin).
- Turner, V. W.,
1964 "Witchcraft and sorcery; tanonomy versus dynamics", *Africa*, vol. XXXIV, n° 4.
1965 "Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu", in *African Systems of Thought* (Oxford, University Press).
1966 "Colour Classification in Ndembu Ritual, A Problem in Primitive Classification", in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, édité par Michael Banton (Londres).
- Van Bulck, G.,
1936 "Magie, tovernaar, behekser", 4e semaine de missiologie: *la sorcellerie dans les pays de mission* (Bruxelles, 1937).
- Van Caeneghem, E. P. R.,
1955 *Hekserij bij de Baluba van Kasai* (Bruxelles).
1956 *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai* (Bruxelles).
- Van Everbroeck, Nestor,
1961 *Mbomb'Ipoku, le seigneur de l'abîme* (Tervuren).
- Vansina, Jan,
1954 "Les Valeurs culturelles des Bushong", *Zaire* VIII, 9 (Louvain).
1958 "Les Croyances religieuses des Kuba", *Zaire*, XII, 7 (Louvain).
1964 *Le Royaume Kuba* (Tervuren).
- Van Wing, R. P. J.,
1938 *Etudes bakongo II, Religion et magie* (Bruxelles).

A CRITIQUE OF YALMAN'S INTERPRETATION OF SINHALESE GIRL'S PUBERTY CEREMONIAL

EDMUND LEACH

This short paper offers a critique of the methodology employed by Yalman (1963) in his criticism of Gough (1955). I am not concerned with Gough's original paper nor with the more recent modifications of her position which have resulted from comments by Dumont and others. My object is only to show that, in the case which Yalman discusses, structural analysis of even the most rudimentary kind is to be preferred to the intuitive symbolic interpretations which he himself introduces.

If the choice were to lie only between Gough's analysis and that of Yalman, the latter would be preferable. It is an ethnographic fact that female pre-puberty rituals of the type which Gough discusses in the narrow context of the matrilineal Nayar have a wide distribution throughout South India and Ceylon; an explanation, such as Yalman's, which applies to all such rituals is *ipso facto* more satisfactory than Gough's thesis which requires us to believe that the ritual in its Nayar context has quite a different "meaning" from almost identical rituals reported from other contexts. Yet in many respects Yalman's paper and Gough's paper can be criticised on the same grounds. Both authors write as if the significance of particular items of ritual symbolism can be discovered by direct intuition or by a rather elementary kind of question-and-answer technique, and both authors select their ethnographic evidence to fit in with preconceived interpretations.

Anthropologists have always been concerned with the interpretation of ritual symbolism and the development of sophistication in these matters has been slow. One may distinguish three phases of development:

- (i) The Frazer period ... where the anthropologist interpreted ritual behaviour by intuition alone in a quite uncritical manner.
- (ii) The Radcliffe-Brown period ... where the anthropologist confined himself to a single culture and argued *a priori* that, within any one cultural context, a particular symbol must always have the same meaning. This meaning, it was claimed, can be discovered by

comparing all the situations in which the one particular symbol is used.

- (iii) The Lévi-Strauss position ... Lévi-Strauss denies that there is anything to be gained by searching for the particular meanings of particular symbols. The component elements of a ritual are like the notes of a piece of music ... it is the pattern of the whole which conveys meaning, not the sounds of the individual notes. Indeed the overt "apparent" meaning of individual symbolic elements is liable to distract our attention from the pattern of the whole just as the pictorial element in many phrases of Beethoven's 6th Symphony is liable to distract our attention from the musical shape of the symphony as a whole.

Lévi-Strauss therefore recommends that the anthropologist who seeks to discover the "meaning" of ritual or myth should concern himself exclusively with the "structure", that is to say with the relations between the different parts and of the parts to the whole. In other words he must treat ritual as if it were a statement in an wholly unknown language; the way to discover the "meaning" of such a statement is not to give dictionary glosses to each individual word but to start by analysing the syntactical structure of the sentence as a whole.

My personal sympathies here are with Lévi-Strauss. To me it seems that both Yalman and Gough are still operating at the intuitive level of Frazer and Radcliffe-Brown.

Yalman has himself provided adequate criticism of Gough. I list below a variety of criticisms of much the same kind which can be directed against Yalman's own analysis:

- (1) At p. 30 of his paper Yalman gives a series of interpretations of symbolic elements in Sinhalese ritual which depend for their value on the etymological associations of words. It is quite possible that some individual Sinhalese make the kinds of verbal association which Yalman's argument implies. But this does not tell us anything fundamental. For example, what Yalman says about the word *dagoba* is etymologically correct but is this anything more than a matter of history? In a strictly comparable way the ritual value of fish in Christianity might be said to derive from the fact that the Greek word ἰχθῦς (fish) was, in the early Christian Church, treated as a coded pun Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ.¹ But this has absolutely no relevance for the very large number

¹ Jesus Christ Son of God Saviour.

of present day Christians who know no Greek but still abstain from eating all flesh other than fish on all Fridays. The etymology of the word *dagoba* is equally irrelevant to its present symbolic significance.

(2) Yalman's generalisations seem quite incapable of validation. He claims that "in all Hindu castes in South India and these remarks apply to the Tamils and the Buddhist Sinhalese of Ceylon" there is great preoccupation with female purity *because* it is through women (and not men) that the "purity" of the caste community is preserved (pp. 43, 48), and he appears to argue further that it is *because* of this preoccupation that we meet with female puberty and pre-puberty rites rather than male puberty rites. Causal propositions of this kind seem to me quite pointless unless some universal sociological law is intended. If Yalman's causal proposition is valid why does it not apply to Judaism where the principle initiation rite (circumcision) applies to males and not to females but where likewise group membership derives from the mother and not from the father?

The causal thesis may also be refuted in another way. In Christian Europe the ritual of first communion is often a matter of the utmost importance for members of both sexes. In Catholic countries this is a pre-puberty ritual which in many of its formal aspects resembles a marriage, — the dress of the girl in particular being a very exact imitation of a bridal costume. Yalman's generalisations about the "marriage" aspect of pre-puberty rituals in South India (p. 48) are couched in such language that they ought to apply to the "marriage" aspects of pre-puberty rituals in Europe. They do not.

Yalman is possibly correct in claiming that throughout South India and Ceylon there is a one-to-one correlation between the occurrence of a stress on *female* puberty and pre-puberty rites which have the overall form of a marriage and the existence of a high evaluation of close local group endogamy. The existence of such a correlation in this geographical area is a matter of ethnographic interest, but it cannot be interpreted in any causal sense; there is no logical necessity that wherever we have the one phenomenon we must also have the other.

(3) Even with regard to the Sinhalese material with which Yalman is personally familiar many of his interpretations seem forced and arbitrary. For example: at p. 31 of his paper he takes it as self evident that the crucial significance of the items of food used in the *pretama dasanaya* rite is that they are "phallic". These items may indeed have phallic implication but this does not prove that the phallic significance is of primary importance. The *kiribat* and the "oil cakes" crop up in many other places in

Sinhalese ritual, sometimes together sometimes in isolation. We cannot determine intuitively what these objects symbolise, nor is it particularly useful to ask simple-minded questions of the "What does this mean?" kind. Yalman has omitted many of the ethnographic details and some of these may be just as significant as those which he has included. For example, during her seclusion, the girl has been allowed to eat *kiribat* — which is a foodstuff commonly offered to "good" deities — but she has not been allowed to eat oil cakes — which are a foodstuff commonly offered to "bad" deities, notably the demons mentioned by Yalman at p. 31. It seems to me there are good "structural" reasons why these opposed elements should, at this stage in the ritual, be brought into conjunction and that the girl herself should eat neither, but this has nothing to do with the "phallicism" which Yalman claims to detect.

Again, at p. 32, Yalman develops a thesis that when the washerman and washerwoman associated with a household are addressed as *redi mama* and *redi nenda* — "Uncle Cloth" and "Auntie Cloth" — this is a true form of pseudo-kinship so that, when the *redi mama* uncovers the head of the girl, his action can be interpreted as that of a symbolic father-in-law. This inference cannot be justified. Kinship terms are very often applied to household servants in a wide variety of cultures: e.g. Uncle Tom and Aunt Jemima in the American Southern States, or Nannie (i.e. Grandmother) for the Nurse in Victorian England; the persons concerned cannot sensibly be described as symbolic kinsmen. Indeed Yalman is demonstrably in error in thinking that the washerman father-in-law in the Sinhalese case is playing a symbolic kinship role. In versions of the Sinhalese girl's puberty rite which I myself have witnessed no *redi mama* was present at all, and the girl's head covering was removed by the *redi nenda*. Since the cloth is a ritually polluted object it is only to be expected, given the cultural context, that it will be removed by someone of Washerman caste status, but the sex of that person doesn't seem to matter. It follows that Yalman's theory, that this action has something to do with the ideology of cross-cousin marriage, is simply an intuitive invention, which cannot be validated.

As an alternative to the system of symbol interpretation by intuitive hunch which is characteristic of both the Gough and the Yalman essays I will now submit a tentative analysis in a different style. If we examine Yalman's ethnographic evidence without taking any notice of the particular interpretations which he attributes to individual symbolic elements it will be apparent that a very large proportion of the distinguishable

elements occur in opposed pairs, — these opposed entities occur both at the level of material things and of metaphysical ideas. Among these oppositions are:

(male)	is opposed to	female
semen	„	menstrual blood
milk-rice (<i>Kiribat</i>)	„	oil-cakes (<i>Kavum</i>)
milk	„	blood
pollution (dirt)	„	purity (cleanliness)
<i>yakshas</i> (demons)	„	Buddha
fertility	„	infertility
“the room inside the dwelling house where the girl is secluded”	„	“the hut outside in the garden where the girl is washed”
old age	„	youth
dehusked rice (<i>hal</i>)	„	(paddy (<i>vi</i>) with husk)
paddy-pestle	„	(paddy mortar)

This list is not complete but it will suffice to show what I mean. It should be noted however that in some cases only one half of the natural binary pair actually appears in the ritual. Apart from the *redi mama*, whose role has already been discussed and the *mama* who cuts the coconut (see below), no male has any part to play in the ceremonial — indeed one of the most stringent taboos imposed on the girl is that she should not come within sight of any male member of her own household; likewise although a paddy pestle implies the existence of a paddy mortar — the paddy mortar itself is not used in the ritual. Dehusked rice (*hal*) appears but not husked paddy (*vi*). Yalman's assumption is that each object utilised in the ceremonial is a symbol — i.e. it stands for something else other than itself. Thus the paddy pestle is presumed to stand for a phallus. I would not argue that this cannot be true but only that it cannot be shown to be true. In contrast it is self evident that a paddy pestle by itself is an incomplete entity: the pestle implies the existence of a mortar. The pestle by itself is something separated from its other half. In like manner, *hal* implies the prior existence of *vi*, it is an inner substance which has been separated from its skin. We can perhaps speculate as to where these complementary opposites have gone to and we may observe that whereas a paddy pestle should ordinarily be located in a paddy mortar in the presence of *hal* and rice husk, we in fact encounter it in a dark room in the presence of a nubile girl and an old woman.

Yalman's description makes it plain that the procedures of the ritual amount to a manipulation of the logic of binary opposition; — e.g. the Buddha is pure but associated with death and infertility; the Yakshas (demons) are impure but associated with fertility. At the beginning, the menstruating girl is impure but as yet infertile; at the end, the impure, infertile girl has been magically transformed into a pure, fertile adult. Yalman himself summarises the transformational sequence of events (p. 32) but because he is more interested in "symbolism" than in "structure" he gives an inadequate account of the actual transformation process. In the following tabulation Yalman's summarised version is on the left, my own on the right.

YALMAN	LEACH	Ritual condition of girl initiate.
	A girl, prior to her first menstruation, is an infant, sociologically neuter and dependent on her parents.	NORMAL INFANT NEUTER
(a) 'the infertile child is polluted by menstrual blood'	At menstruation a girl is isolated in a special room in her parents' house along with an old infertile woman and a paddy pestle (<i>molgaha</i>), both of which, like the girl herself, are incomplete objects. The girl is treated as 'reborn' from the moment of onset of her menstruation and a new horoscope is cast for her for this moment of time.	ABNORMAL IMPURE NEUTER
(b) 'she is segregated in a dark room where she becomes a fertile but impure woman'		
(c) 'she is reborn out of the dark room with a new horoscope as a fertile but still impure woman'	At the end of menstruation the girl is separated from the old woman, the paddy pestle and her parents' house and washed in magical water in a separate enclosure outside.	
(d) 'she is cleansed but positively charged'	The things from which she has been separated are thereby reclassified as "dirt". The things which remain in the isolation room become the perquisites of the Washerman. By this act of separation the neuter child becomes a female.	ABNORMAL PURE FEMALE
(e) 'her reentry over the threshold of the 'community' as a fertile pure woman is marked by the breaking of a coconut'	As the girl returns to the house with head covered (she is still in an abnormal dangerous condition) the theme of the separation of neutral objects into opposite complementary components is repeated: an outsider male, who is a <i>mama</i> of the girl, splits a coconut in two. (Yalman here omits an important ethnographic detail: the Sinhalese say that a whole coconut is neuter but that it has a female end and a male end; the split-	

ting rite separates the male from the female.)

On reentering the house the girl walks over *hal* (pounded rice) 'to enhance her fecundity' (Yalman p. 32) (*Hal* is the condition of rice after the paddy (*vi*) has been pounded by a paddy pestle (*molgaha*) so as to separate the food grain from the husk), i.e.:

hal: *vi* :: purified nubile girl: neuter infant

Here we get a very clear reference back to the menstrual isolation: —

(i) *Vi* is placed in a paddy mortar and converted into *hal* through the mediation of a paddy pestle, after which the clean *vi* is separated from the useless husk.

(ii) The menstruating girl was placed in a secluded room and converted into a nubile girl through the mediation of a paddy pestle, after which the clean girl was separated from the useless husk, the old woman.

(f) 'the positive charge goes into the water basin and other objects on the floor'

Finally the girl walks over and looks at the objects of the *pretama dasanaya* which are a combination of ritual offerings to 'pure' and 'impure' deities.

(g) 'the washerman takes them away'

But after she has looked at them, all are removed by the washerman or washerwoman. She is thus separated from the whole ritual situation. She kneels to her assembled kinsmen and resumes her normal but now adult role in the household.

Thus the theme of 'maturation through separation' is repeated throughout.

ABNORMAL
PURE
FEMALE
FERTILE

NORMAL
ADULT
FEMALE

As Yalman recognises, the ceremony as a whole has the classical form of a *rite de passage* as analysed by Van Gennep. In the rite as a whole and also in its component parts we get a recurrence of the same standard sequence: "separation" — "isolation" (*rite de marge*) — "aggregation". But although Yalman mentions these facts (p. 32) and although he claims that his analysis is a "structural" one, his interest does not seem to be fastened on the structure at all. He keeps reverting to "interpretations" — he stresses sex symbolism, marriage symbolism, rebirth symbolism and so on. He does this because in his view the crux of the matter is that the Sinhalese girl's puberty rite, like the Nayar prepuberty *tali*-tying rite, is (a) a symbolic sexual initiation and (b) a symbolic marriage to a close

kinsman. By this rite the symbolic purity and endogamy of the sub-caste is ensured.

The argument seems to me artificial and unverifiable. It is true that the structure of a Sinhalese girl's puberty rite resembles the structure of a Sinhalese girl's formal marriage in various respects, — in both rites the girl is first separated from her immediate domestic kinsmen and then reintroduced to a wider body of kinsmen and affines — and in such circumstances it is not surprising that similar elements of symbolism occur in both rites. But this does not mean that the puberty rite can usefully be considered a "symbolic marriage." A Sinhalese girl's puberty rite is very often an occasion for announcing her formal betrothal but the potential bridegroom has no part to play in the ceremonial. The occasion serves to declare the girl's availability rather than determine her marital fate. Puberty rites in any country invite bawdy commentary and many of the onlookers to these performances may find it very congenial to project phallic interpretations onto the details of particular rituals. But this does not really help us to understand what is going on. The sexual symbolism which Yalman manages to discover in the Sinhalese material is no more illuminating than would be the assertion that a wedding ring is a vagina symbol.

The analysis I have given above differs from Yalman's mainly in adding a few small details and in putting the stress in a different place, but it differs also in this respect: if we read Yalman's account as a whole, we see that the sexual and kinship interpretation which he places on certain individual elements in the symbolism are central to his argument — e.g. he claims that the paddy pestle (*molgaha*) is an "overtly phallic symbol", as are the bananas,² he claims that the *redi mama* is a symbolic father-in-law etc. In my analysis, the paddy pestle is simply what it really is: "an instrument which separates paddy husk from rice"; the washerman is simply a washerman. When the girl is removed from her parents' house she is "separated" from it; when she is washed she is "cleansed". I admit that even these equations are "intuitive interpretations" of a sort, but I claim that they are of quite a different order from the kind of intuitions in which Yalman and Gough freely indulge.

The latter part of Yalman's essay is concerned to establish his thesis that the puberty of girls rather than boys is ritualised in South India and

² Bananas and banana flowers feature in the *pretama dasanaya* rite (see above p. 821 and Yalman p. 31). Certainly both are phallic in appearance but this does not prove that they have phallic significance. Any number of things *may* be relevant: e.g. that the raw fruit and the flower are brought into conjunction with each other and also with two antithetical cooked foods, milk-rice and oil cakes.

Ceylon, *because* caste membership is traced through women rather than through men. Yalman further argues that the puberty and prepuberty rituals in question take the form of symbolic marriages *because* it is desirable that all women capable of conception should be, in a ritual sense, married to members of their own caste (p. 49). Causality apart, this is an interesting functionalist correlation but again the heavy superstructure of sexual symbolism which Yalman has imposed on his data obscures the fundamental structural facts and discourages cross-cultural comparison outside the South India-Ceylon area. If the particular symbolic interpretations are cleared away then the difficulties mentioned earlier in this paper become obvious:

- (1) The Sinhalese ritualise the puberty of girls but not the puberty of boys.
- (2) Roman Catholic Christians ritualise the social maturity of both girls and boys.
- (3) Orthodox Jews lay special ritual stress on the social incorporation of boy children but do not stress unduly the social maturation of either sex. In any case, throughout Jewish ritual, the male is stressed at the expense of the female.
- (4) Ritual forms borrowed from marriage ceremonial appear in both 1 and 2 above.
- (5) Group membership is traced through the female both among the Sinhalese and among the Jews.

If we accept Yalman's interpretation we have to suppose that there are special features about the "structure" of South Indian and Ceylonese caste which somehow "explain" or even "cause" 1 without being contra-verted by the parallel ethnographic facts summarised in 2, 3, 4, 5.

I personally consider that this is untrue. A contextual functional explanation of ethnographic facts of the kind which Malinowski advocated may have some validity if it is applied only to the circumstances of one particular culture, but this kind of "causal" explanation is not applicable to the variations on a theme which turn up in cross-cultural comparison. Each of Bach's 30 Goldberg Variations is internally structured in a logical manner and each variation is structurally related to every other, but there is no kind of causal explanation which might explain why Bach's creative mind should at any point have moved from one pattern to another. Yalman, it seems to me, is claiming that we can, by intuition, answer "why questions" of just this kind. It would be wiser

to admit that, beyond a certain point, the gimcrack operations of Lévi-Strauss's cultural *bricoleur* require no "explanation" at all.

CAMBRIDGE

REFERENCES

- Yalman, N.,
1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon, Malabar", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93:25-58.
- Gough, E. K.,
1955, "Female Initiation Rites on the Malabar Coast", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 85:45-80.

LE CRÂNE ET L'UTÉRUS DEUX THÉORÈMES NORD-MALAITAINS

PIERRE MARANDA ET ELLI KÖNGÄS MARANDA

Nous rédigeons cet article sur le terrain au terme d'un an d'enquête et au seuil d'une seconde phase de même durée.¹ Nous croyons, à ce point être en mesure de formuler une proposition provisoire sur les paramètres et les mécanismes de la société lau. Notre hypothèse de travail sera vérifiée dans des publications ultérieures où nous verserons au dossier les données pertinentes que nous ne rapporterons pas ici faute d'espace, et celles qui nous parviendront encore dans la suite de nos recherches.

Nous offrons une première approximation de la sémantique des sexes à Malaita Nord. Notre hypothèse repose sur deux théorèmes, ce qui signifie que, d'une part, notre démonstration procédera par ostension des énoncés et que, de l'autre, nous estimons que si la première devait s'avérer inadéquate, les seconds conserveront leur validité.

Le premier théorème porte sur la norme fondamentale d'interaction à Malaita Nord; le second, sur deux institutions qu'elle sous-tend et qui la renforcent. En effet, si le sacrifice et le mariage ne sont intelligibles qu'en fonction de la conception indigène des sexes, celle-ci, à son tour, conserve son impact grâce à une exploitation de l'agnation et de la cognation. Les deux corollaires du théorème I explicitent les fondements de la loi et sa logique. Celui du théorème II évalue les codes linguistique et monétaire. La définition hypothétique de l'homme et de la femme proposée

¹ Nos recherches sur le terrain à Malaita ont été rendues possibles grâce à un Post Doctoral Fellowship (National Institute of Health, U.S.A.), à une bourse du Milton Fund de Harvard University, et à un Fellowship du Radcliffe Institute de Harvard University. La transcription du lau suit l'API; l'attribution du genre masculin aux substantifs est arbitraire puisqu'il n'y a pas de distinctions de genres en lau. Nous ne pouvons citer dans ce court article les données quantitatives sur lesquelles sont appuyées les affirmations que nous faisons; elles seront publiées ailleurs. Le présent ethnographique est aussi le présent actuel; les Lau vivent leur culture traditionnelle avec beaucoup de vigueur. Lorsque certaines institutions sont disparues à cause de facteurs intrinsèques (comme la banqueroute d'une lignée) ou extrinsèques (comme la pacification), nous l'indiquons par des verbes au passé. Nous avons jusqu'à présent consacré le plus clair de nos efforts à l'étude de la population païenne; nous étendrons bientôt notre rayon d'enquête aux villages (nominalement) chrétiens.

en conclusion est contenue en germe dans le corollaire I du théorème I; elle prend en outre du volume dans le théorème II. Si notre tentative possède quelque mérite, elle le doit à l'heuristique lévi-straussienne qui nous a guidés.

Trois définitions et cinq axiomes sont prérequis pour notre démonstration (pour des explications, v. Köngäs et Maranda, 1962; Maranda, sous presse a, b).

Définition 1: Code. Un code est un ensemble de règles de transformations pour passer d'un système de signifiants à un autre. Il s'agit de règles de transcription dans le cas de systèmes isomorphes, et de règles de traduction dans le cas de systèmes homomorphes, où réduction et recomposition impliquent une syntaxe.

Définition 2: Loi. Une loi, ou norme juridique, est l'énoncé d'un code qui gouverne le comportement à l'intérieur (1) de paramètres d'exploitation et (2) de systèmes homomorphes, et dont la violation provoque une réaction cybernétique, c'est-à-dire cause le passage d'un système à un état tel que l'erreur soit annulée et un équilibre rétabli.

Définition 3: Rôle. Nous entendons rôle au sens durkheimien du terme, c'est-à-dire comme la fonction logico-mathématique qui définit un individu donné dans un contexte donné.

Axiome 1. Les membres d'une société ont à leur disposition un certain nombre de codes pour communiquer entre eux et ainsi remplir divers rôles de façon distributive ou cumulative.

Axiome 2. Ces codes ne sont pas tous également opératoires. Les uns sont restreints à cause de leur étroitesse sémantique, les autres sont versatiles mais peu puissants par manque de spécialisation, d'autres encore se sont émoussés au cours des temps, etc.

Axiome 3. La valeur opératoire d'un code est directement proportionnelle au nombre et à la position des rôles qu'il définit. Ceci entraîne deux conséquences: (1) un code détermine la fonction d'un point d'articulation dans un réseau, et (2) la puissance d'un rôle se mesure par la fraction émission/réception (demi-degré extérieur/demi-degré intérieur, en langage de la théorie des graphes — v. théorème II).

Axiome 4. La variable "valeur opératoire" permet d'établir une hiérarchie de codes dont elle n'élimine pas pour autant le chevauchement.

Axiome 5. Une structure sociale est une combinatoire (1) déterminée par les paramètres au sein desquels les codes évoluent et (2) dont les règles ouvrent des canaux d'accès à des comportements qui, autrement, ne sauraient être concaténés ni même juxtaposés à cause d'incompatibilités historiques et juridiques.

Nous définissons dans cet article une loi et onze rôles, et nous mesurons la valeur opératoire de deux codes. La loi est définie par le théorème I. Le théorème II définit les rôles de père, frère, père de la femme du fils, mère, prêtre, esprit ancestral, et certaines de leurs combinaisons (comme celui du frère du père de la femme du fils); le lecteur pourra aisément tirer des graphes et de leurs matrices les définitions que le manque d'espace nous interdit d'élaborer. "Homme" et "femme" sont définis tout au cours de l'article. En outre, nous explorons brièvement les codes topographique, biologique, anatomique, sociologique, rituel, monétaire et linguistique. Enfin, notre analyse est circonscrite par les paramètres de l'espace sociologique.

0.1. DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

La population de l'île de Malaita (comprenant Maramasike ou Petite Malaita) dans les Salomon britanniques, est de 61,544 d'après l'extrapolation de l'administration (septembre 1967). A l'extrême sud vivent les Sa'a; les 'Are'are leur sont limitrophes et forment apparemment un second groupe avec les Kwaio et les Kwarekwareo; le reste de l'île est partagé entre deux sous-groupes dialectaux, les Langalanga et les Kwara'ae d'une part (ceux-ci voisins des Kwaio) et, de l'autre, les Fataleka, Baegu, Baelelea, To'abaita et Lau.

Plusieurs indices donnent à croire que, à part les Sa'a, les dix groupes qui se répartissent Malaita procèdent d'une origine commune. La diversification progressive des dialectes et des traits sociologiques, dont les processus peuvent être retracés et même observés dans leurs déroulements contemporains, est fonction du degré d'interaction pacifique, comme on pouvait s'y attendre. Si on applique les critères de Lévi-Strauss (1958: 326 ss.) pour la définition d'isolats — critères qui seront quantifiés dans des publications ultérieures — on obtient une remarquable homogénéité pour le nord. Les frontières n'y sont que statistiques entre le degré de communication des biens et des services sous un seul code monétaire; entre celui de la communication des messages sous un seul code linguistique où les différences dialectales sont légères; et entre celui de la communication des femmes sous un seul code sociologique, laquelle peut être décrite par une courbe dont la queue correspondant aux mariages avec les gens du sud fournit une réplique des liens encore chantés dans les gestes épiques.

Nos données viennent des Lau, habitants du lagon nord-est. Des échantillonnages, de même que les faits mentionnés dans le paragraphe

précédent, permettent toutefois d'étendre la portée de nos énoncés aux autres groupes du nord. En attendant des études plus poussées des voisins des Lau, qui ne manqueront pas de révéler des micro-variations de grand intérêt,² nous pouvons affirmer que nos propositions provisoires, si elles sont justes, possèdent probablement une validité qui déborde les assises sur lesquelles elles ont été élaborées.

Un premier contraste, écologique et technologique, oppose les Lau aux autres sociétés malaitaines. Les Lau l'expriment linguistiquement en se désignant eux-mêmes comme *η^wane ?i asi*, 'hommes de la mer', alors qu'ils donnent aux gens de l'intérieur le nom de *η^wane ?i tolo*, 'hommes de la montagne'. Les Lau habitent en effet des îlots artificiels qu'ils ont construits sur le récif à l'intérieur du lagon. Descendus de la montagne (groupe Baelelea) il y a quinze générations selon le témoignage des généalogies, les ancêtres des clans les plus anciens et les plus importants se sont vite vus imités pas des lignées Kwara'ae, Toabaita, Baegu, et Fataleka. Des traditions diverses persistent, surtout dans le rituel, mais, dans l'ensemble, on constate aujourd'hui une remarquable homogénéité d'un bout à l'autre du territoire lau. La position privilégiée des hommes de la mer grâce à leur mobilité, leurs ressources en poissons et en coquillages (matière première de nombreux ornements et de la monnaie de perles), et aussi grâce à leur initiative, leur confère un grand prestige aux yeux des groupes de l'intérieur dont plusieurs éléments cherchent à s'assimiler aux habitants du lagon.

Notre recensement de janvier 1967 donne une population de 5,265 Lau répartis en 1,059 foyers. L'aire qu'ils occupent est beaucoup plus restreinte que celle des autres sociétés malaitaines, sauf les Langalanga qui habitent l'autre lagon sur la côte est. Elle comprend principalement le lagon Lau, d'une longueur d'environ 30 milles marins et dont la largeur varie d'approximativement cinq à un demi milles marins. Cinquante-neuf îlots artificiels et sept îles naturelles se trouvent à l'intérieur du lagon. Les Lau ont en outre établi trente-six villages côtiers dont dix-sept débordent le lagon au nord et sept au sud. Les îles Basakana, à la pointe nord de Malaita, et Dai, à 30 milles marins au nord de la côte, contiennent aussi chacune un village lau; enfin, on doit signaler l'existence de deux colonies lau, l'une, récente, à Guadalcanal, et l'autre, de vieille souche, à Petite Malaita.

La société lau consiste en patri-clans et lignées nommés. La cognation

² Quatre collègues poursuivent des recherches à Malaita: Daniel de Coppet chez les 'Are'are, Roger Keesing chez les Kwaio, Harold Ross chez les Baegu, et Matthew Cooper chez les Langalanga.

y est "presque aussi importante" que l'agnation (*bali ni tee e tasa laugo*, 'le côté de la mère l'emporte aussi'). L'échange des argents matrimoniaux contre une femme étrangère pour remplacer la fille échangée contre de tels argents, ouvre ou renforce un réseau de prestations et de contre-prestations d'abord au niveau des agents de l'alliance (père ou frère du père) puis à celui de ses fruits, les enfants, qui, en vertu de leurs droits matrilinéaux, exploitent au profit de leur lignée les relations établies entre les deux parties alliées. Au niveau des agents de l'alliance, les prestations sont d'ordre économique; à celui des enfants, elles sont aussi rituelles en ce que ceux-ci acquièrent le droit de sacrifice sur les autels patrilinéaires de leur mère.

L'endogamie de caste et l'exogamie clanique, normatives, commencent d'enregistrer une perte d'emprise, en même temps que les velléités d'émancipation des plébéiens ne manquent pas d'inquiéter les nobles. Il ne saurait être question de donner ici à ces faits sociologiques le traitement nuancé qui serait nécessaire.

0.2. DÉFINITION DE L'ESPACE

La cosmologie lau décrit un univers à neuf étages qui a la forme d'un dôme. Les points cardinaux sont marqués par le levant, le couchant et les alizés. La voûte céleste, *halo*, est habitée par des hommes dont l'ancêtre ravit une femme terrestre. Viennent ensuite le ciel astronomique, *lofo halo*, le firmament, *k^walimaña*, la surface du sol, *fafo gano*, et celle de la mer, *asi*, qui l'entoure de toutes parts. Le sous-sol est divisé en trois niveaux: l'immédiat, *fara gano*, le moyen, *initoona gano*, et le profond, *malau*. La mer comprend deux niveaux inférieurs, le moyen, *initoona asi*, et le profond, *malau*. Au-dessous de la mer et du sol s'étend le *fara asi*, leur base commune qui repose sur le jour éternel, *danitalau*, dont les habitants, comme ceux de la voûte céleste, sont mal connus. Tous n'accordent pas en effet la même croyance aux mythes que racontent certains sur ces régions qui ne sont visitées qu'en rêve.

Nous ne nous attarderons pas sur l'espace cosmologique qui n'est pas isomorphe à l'espace sociologique. L'homomorphie possible des deux domaines ne pourra être démontrée qu'au moyen d'un algorithme que nous ne sommes pas prêts à élaborer. Vraisemblablement, des chaînes de transformations relieront des dimensions telles que le temps, la lune, la division du travail, la hiérarchie sociale, l'ornithologie et l'ichtyologie, etc. Qu'il suffise de mentionner ici que le cosmomorphisme que Leen-

hardt (1939: 61-65) propose pour la Mélanésie en général n'existe pas à Malaita Nord.

0.3. L'ESPACE SOCIOLOGIQUE

Nous définissons l'espace sociologique comme l'habitat humain en tant que milieu d'activités courantes et qui est connu par contiguïté physique, c'est-à-dire par expérience sensori-motrice.³ Il est constitué par les îlots artificiels où sont érigés les paillottes et les sanctuaires; par les collines, plateaux, montagnes et vallées de la grande île; par les eaux du lagon avec ses récifs et ses territoires de pêche; par la mer où l'on voyage, plonge et jette la ligne; et par le ciel moyen où volent les oiseaux que l'homme chasse et qui chassent gibier et poissons, et où s'élèvent les arbres auxquels on grimpe pour en récolter les fruits. L'espace sociologique est l'espace pour vivre, offrir des sacrifices, planter et récolter, pêcher, voyager, chasser et cueillir.

La dichotomie *asi/tolo*, 'mer/montagne', a été mentionnée plus haut lorsque nous avons cité la définition que les Lau donnent d'eux-mêmes. La montagne, *tolo*, où vivent les groupes de l'intérieur, est distinguée du rivage, *hara*, site des jardins lau; la mer, *asi*, est de même distinguée du lagon, *asihara* et de l'océan, *matak^wa*. Les grandes lignes de l'espace sociologique sont définies par la série discrète:

montagne/rivage/lagon/mer/océan
(*tolo*)/(*hara*)/(*asihara*)/(*asi*)/(*matak^wa*)

où le lagon est nommé par l'intersection des termes pour "rivage" et "mer". Le rivage et les eaux du lagon forment en effet l'habitat immédiat, domestiqué — nous traiterons ailleurs des territoires de pêche, de chasse et de jardinage: ici, l'accent est sur l'espace résidentiel, le *fera*.

0.4. L'ESPACE RÉSIDENTIEL

Le *fera* est un espace occupé présentement ou qui le fut dans le passé, le

³ La réalité des autres mondes est connue et démontrée autrement. Même si quelques pirogues sont rentrées d'une visite d'aventure au séjour des morts (rendu plus accessible aujourd'hui grâce aux goélettes), même si les esprits ancestraux font d'occasionnelles visites aux vivants, et même si certains morts reviennent à la vie-mais sourd-muets-pour avoir raté l'examen d'admission à l'au-delà, celui-ci ne saurait faire partie de l'espace des travaux et des jours. Les héros mythiques qui marchèrent sur la mer, qui volèrent dans le ciel moyen ou qui explorèrent l'univers souterrain transcendent l'espace sociologique plus qu'ils ne l'élargissent.

lieu d'une agglomération attestée, comptant d'une à plus de cent paillottes.

Les hommes de la montagne vivent en hameaux dispersés ne comprenant en général qu'un seul foyer. Les agglomérations plus considérables sont pour la plupart créations de missionnaires ou du mouvement autochtone *Marching Rule*. Les hommes de la mer, au contraire, ont dès l'origine fondé des communautés relativement denses ou vite devenues telles comme en témoignent les zones de construction des îlots. D'après la légende et d'autres indices (taille des arbres, sections de terrassement), une douzaine d'îlots furent construits sur les récifs du lagon à peu près à la même époque. Groupées autour de sanctuaires ancestraux, les lignées fondatrices connurent des essaimages — processus toujours actif — qui constituèrent les îlots secondaires reliés aux îlots ancestraux par le sang et le rituel.

Les Lau conçoivent leurs agglomérations comme un rectangle ou une ellipse à deux foyers, respectivement mâle et femelle et interdit (*abu*) chacun aux membres de l'autre sexe. L'aire des hommes, *maanabeu*, 'aire sur laquelle donne la maison des hommes', contient (1) les sanctuaires, *bae*, avec leurs autels, fosses à crâne, et parfois une pierre à mana — Lau, *mamana*; (2) les paillottes des lignées, nommées; (3) les jardins d'herbes rituelles et les arbres mystiques; (4) les places cérémonielles; enfin (5), les latrines des hommes. L'aire des femmes, *maanabisi*, 'aire sur laquelle donne le sang perdu [couches et règles]', groupe autour d'une cuisine commune (1) le quartier réservé aux accouchements; (2) les paillottes menstruelles; et (3) les latrines des femmes.

Chez les gens de la montagne, le plan conceptuel est réalisé sur un axe vertical: le haut appartenant aux hommes à Malaita comme ailleurs en Océanie, le *maanabeu* est situé en amont, le *maanabisi*, en aval. Dans les îlots, les déterminants de la construction de l'espace et de son occupation sont historiques. Le *maanabeu* se déploie autour du roc de fondation où l'ancêtre a commencé les travaux de terrassement. Le *maanabisi*, séparé du *maanabeu* par une bande de terrain vacant lorsqu'il lui est limitrophe, fait presque toujours face aux bas-fonds sur lesquels donne une partie de chaque îlot. Ceux-ci sont en effet construits sur le récif au bord des passages par où les poissons pénètrent dans le lagon. Un ou deux de leurs côtés donne donc habituellement en eau profonde mais le reste s'élève sur les fonds que découvrent les marées basses. Comme, en temps de guerre, l'ennemi, attaquant à pied, devait s'avancer du côté qui lui était accessible, c'est là qu'on établit le *maanabisi*, protection parfaite puisque aucun guerrier n'eût osé s'en approcher de peur d'être foudroyé.

L'espace qui s'étend entre le *maanabeu* et le *maanabisi* est commun au

deux sexes (*mola*); on le désigne aussi du nom de *fera*. Ce terme fonctionne donc sémantiquement sur deux plans. Il désigne l'agglomération par opposition au sol cultivé ou à la jungle et, au sein de l'agglomération, l'aire où vaquent les deux sexes par opposition à celle réservée à chacun. Dans le *fera* sont situés les *luma*, paillottes où dorment les femmes en dehors de leurs périodes menstruelles, leurs jeunes fils et leurs filles non mariées. Aux adolescents appartiennent les paillottes des garçons; les hommes dorment et mangent dans le *maanabeu*.

Le *luma*, comme le *fera*, est divisé en trois: côté homme, côté femme, et espace commun (*labata*, 'place des jeux'). Le premier est celui du feu (*gouna ere*, 'tête du feu') et de la plate-forme (*tatafe*) qui le surplombe. Pas plus qu'enjamber le tronc qui borde l'espace réservé au feu lorsqu'elle fait la cuisine, la femme ne peut ni suspendre un objet dans la demeure ni le déposer sur la plate-forme, en vertu du principe que le haut appartient aux hommes. (Il lui est aussi défendu de grimper aux cocotiers qui croissent dans le *fera*.) A l'extérieur, de chaque côté de la porte, on observe la même division et les mêmes interdits. Avant de prendre place sur le tronc qui sert de banc devant la paillotte, on doit toujours jeter un coup d'œil à l'intérieur pour déterminer la position du feu et savoir ainsi où s'asseoir en fonction de son sexe.

Enfin, une partie du *fera* est occupée par la piste de danse, contiguë à l'une des deux portes du *maanabeu* et appelée *labata*, du même nom que l'espace commun (*mola*) aux hommes et aux femmes dans le *luma*. Là se déroulent les jeux des enfants et les danses cérémonielles — exclusivement mâles —, précédées d'une ouverture et suivies d'une coda au *maanabeu*. Le *fera* se divise donc en trois secteurs, dont deux sont *abu*, 'marquées', et le troisième *mola*, 'non-marqué' (cf. Lévi-Strauss 1962:136).

Sauf dans trois agglomérations dont les habitants continuent d'émigrer dans de nouveaux îlots en construction situés à courte distance du *fera* souche, l'aire des *luma* est très encombrée. Les quelques mètres gagnés sur la mer chaque année par de nouveaux travaux de terrassement et par la construction d'îlots ne suffisent pas à fournir assez d'emplacements pour l'édification des demeures requises par la croissance de la population. Le *maanabisi* est tout aussi engorgé. Par contre, l'aire des hommes est aérée, plantée d'arbres majestueux, et ses grandes paillottes sont bien espacées. Des mesures sommaires révèlent qu'approximativement 30% de la superficie de chaque îlot sont exclusivement masculins, 10% exclusivement féminins, et que le reste, 60%, est accessible aux deux sexes.

Les femmes passent directement du *fera* au *maanabisi* comme les hommes au *maanabeu*. Le passage en sens inverse pour l'un et l'autre sexe

est opéré par des rites. Au *maanabeu*, toute action rituelle se termine par un bain lustral qui dissout le *mamana* et donne à l'homme de pouvoir rentrer au *fera* sans mourir ; d'autres rites sont en outre pratiqués selon les types d'actions cérémonielles et dont l'effet, comme celui du bain, est de *faamola* (préfixe factitif-causatif + 'non-marqué'). Après la naissance d'un enfant ou après ses menstrues, la femme se soumet de même à un bain et à d'autres rites dont l'effet est de *faamola*, 'neutraliser', la femme, interprété par certains comme *faaŋ^wane* (préfixe factitif-causatif + 'homme').

L'homme et la femme regagnent alors le *fera* où la vie non-marquée reprend son cours.

Chacun reste cependant confiné, l'un dans l'espace mâle du haut et du feu domestique, l'autre, dans celui, femelle, du bas et de l'eau potable. L'homme en congé de rituel y vit comme la femme en trêve de règles. Lui, parce qu'il n'est pas engagé dans l'accomplissement d'un cycle funéraire. Elle, soit parce que, comme un adolescent à cet égard, pas encore nubile, elle n'existe pas aux yeux des esprits ancestraux ; soit parce qu'elle est enceinte, allaite, fait usage d'une potion qui est dite supprimer les règles, ou parce qu'elle a franchi le seuil de la ménopause. Mais lui, chaque soir, il ira dormir dans le *beu* de sa lignée tandis qu'elle dormira dans leur paillette du *fera*.

L'état de la femme oscille de l'*abu-sua* à la deuxième puissance, pour ainsi dire, et, par le *sua* simple, au *mola*, mais sans pouvoir jamais avoir accès au *mamana* — même lorsqu'elle vit en séclusion (*toobilia*, 'rester sale') dans une paillette funéraire au *fera*, alors qu'elle participe plus étroitement qu'en aucun autre temps aux prestations rendues aux morts et se trouve ainsi au seuil du *mamana*. Mais pourvu qu'elle soit "comme un homme", *ilinija ŋ^wane*, et qu'elle garde ses choses sur le sol et de son côté du *luma*, elle participera donc en droit et en fait à l'état de *mola* en ce qu'elle pourra entrer en interaction avec un homme — un seul, son mari, puisque la résidence est patri-virilocal chez les Lau.

Il faut encore dire quelques mots du rite de *faaŋ^wane* (v. plus haut) tel que pratiqué lorsque le corps d'une femme noble, morte en couches, doit être ramené au *fera*, ou lorsqu'une femme a *faasua* le *fera* en y donnant naissance, par accident ou par malice. Dans le dernier cas, tous les hommes prendront la fuite. Un spécialiste (pas nécessairement un prêtre) annulera alors cet acte par un rite de *suluagalo*, 'porter, transporter l'esprit ancestral', dont la principale des trois composantes est le *faaŋ^wane*. La puissance génératrice de la femme est de la sorte résuite à néant et le *fera* est *faamola*.

Quant à l'homme, son état oscille normalement entre l'*abu-mamana*

et le *mola*, le ‘marqué positivement’ et le ‘non-marqué’, selon qu’il est engagé ou non dans des occupations cérémonielles. Mais un homme peut aussi être *faageni* (préfixe factitif-causatif + ‘femme’). Il devient alors *sua*. Le contact avec une épouse qui a ses menstrues, l’entrée au *maanabisi*, la présence d’un nouveau-né (les hommes s’abstiennent même de parler de leur nouvel enfant tant qu’il n’a pas été admis au *fera*), etc., marquent l’homme négativement. Il en mourra à moins qu’il n’offre un sacrifice spécial. Et s’il se rend au *maanabeu* sans avoir été restauré à sa condition normale, mourront aussi tous les hommes de la place.

Le seul homme qui soit vraiment équivalent à la femme en couches est le prêtre. Homme par excellence, *abu-mamana* ‘à la deuxième puissance’, il doit se conformer à des observances rigoureuses en tout temps mais surtout lorsqu’il officie. Or l’acte sacerdotal est d’abord et avant tout l’immolation d’un homme et/ou d’un cochon aux ancêtres dont les crânes reposent dans une fosse à l’endroit le plus marqué du sanctuaire. Eminemment, le *sua* provient de l’acte de donner la vie; éminemment, le *mamana* provient de l’acte d’ôter la vie — vie qui tue si on la donne mal, mort qui vivifie si on la donne bien. L’une et l’autre sont conçues par les indigènes en rapport avec la lignée présente et ses ancêtres. Seule la femme en couches peut pénétrer dans le quartier de maternité (*bisi k^wala η^wela*, ‘sang perdu à la naissance d’un enfant’) où, sans autre aide que la présence à quelque distance de la femme engagée par son mari pour lui apporter de la nourriture, elle donne naissance sur les rocs nus réservés à cette fin. Seul le prêtre officiant peut pénétrer dans le sanctuaire (*bae*, ‘parole’) où, avec l’aide d’un ou deux assistants ordonnés par lui pour apporter les victimes, il sacrifie aux esprits ancestraux sur les rocs nus réservés à cette fin.

Des quartiers se partagent le *fera*. A chaque lignée le sien dans les villages homogènes des grands clans; dans les agglomérations hétérogènes, les clans sont localisés, un par quartier. Correspondent aux quartiers lignagers ou claniques les paillottes nommées dans le *maanabeu* et dans le *maanabisi* — les hommes vivent dans l’un selon qu’ils sont nés, les femmes dans l’autre selon qu’elles mourront. Dans le *maanabeu*, toutes les paillottes n’ont cependant pas la même importance comme toutes ne contiennent pas de sanctuaire intérieur. A son défaut, elle recèlent un écheveau de monnaie de perles qui est précieusement conservé par le chef de lignée et auquel il adresse des prières, confie le succès de ses entreprises, et dont la perte entraînerait l’extinction du groupe dont l’écheveau incarne le *mamana*.

Les *luma* sont distribués le long de rues, de ruelles et d’étroites sentes.

Leur disposition intérieure suit un plan commandé par un principe d'association par contiguïté. Le côté feu, masculin, doit se trouver contre le *maanabeu* pour les demeures dans son voisinage immédiat. Quant aux autres, elles sont accouplées en miroir, feu contre feu, femme contre femme. Une rue est donc composée comme suit, chaque paire (♂ ♀) tenant lieu d'une paillotte.

MAANABEU (♂ ♀) (♀ ♂) (♂ ♀) ... (♀ ♂) (♂ ♀) MAANABISI (Dans le cas d'un nombre impair, on orientera la porte du *luma* de telle façon que le côté homme soit contigu à celui du même sexe du *luma* d'une rue perpendiculaire.)

La raison explicite de cette disposition est que les hommes doivent se protéger dans le *fera*, endroit dangereux puisqu'il est ouvert aux femmes. Or de toutes les femmes, celles qui menacent un homme le moins sont ses filles et son épouse (ou ses épouses). La partie du *luma* qui leur est assignée fait office d'amortisseur du côté femelle du *luma* voisin, le côté mâle étant gardé par celui de même sexe qui lui est juxtaposé d'autre part.⁴

0.5. REMARQUE ETHNOLOGIQUE

A première vue, la solidarité sexuelle et consanguine ne pose pas de problème spécial et indique une double dichotomie élémentaire, homme/femme et parents/alliés. L'ordre social semble être régi par les relations de subordination homme > femme et parents > alliés, telles qu'exprimées dans la prédominance idéologique de l'agnation. Mais ce ne sont là que des apparences. Le problème est à peine esquissé à ce stade. Il faut maintenant utiliser les ressources de la formalisation pour d'abord élucider les données et ensuite essayer de les comprendre en les reproduisant par un modèle du mécanisme de leur fonctionnement.

Deux théorèmes nord-malaitains. Notre premier théorème vise la structure du circuit de comportement, qui est formé de trois voies incompatibles et qui est codé biologiquement. Le second théorème exprime l'opération sociologique qui, grâce au jeu des codes monétaire et linguistique, assure

⁴ On pourrait s'attendre, en vertu de ce qui précède, à ce que les hommes laud'affichassent une répulsion pour les choses sexuelles semblable à celle qu'on rencontre, p. ex., dans certaines sociétés de la Nouvelle-Guinée (travaux de Berndt et de Meggitt). S'il est vrai qu'autrefois, avant la pacification, quelques preux attendaient d'avoir terminé leur carrière pour prendre femme afin de ne pas risquer de voir leurs forces périliter, aujourd'hui, même les aristocrates mûrs et stricts (c'est-à-dire ceux qui ont toutes les raisons de préserver leur *mamana* de tout *sua*), ne manquent pas de se vanter de leurs exploits sexuels.

la survie de la société en groupant les trois voies en réseau de communication malgré leur incompatibilité. En d'autres mots, l'argent et la parole sont les opérateurs qui transforment l'ordre biologique en ordre sociologique. Les implications téléologiques de notre second théorème doivent être entendues au sens qui leur est donné dans Miller, Galanter et Pribram (1960) et dans Maranda (1964).

1.0. THÉORÈME I

La démonstration de ce premier théorème sera faite à partir du code topographique. Le code temporel et celui du comportement quotidien lui sont isomorphes. La construction de l'espace sociologique exprime une synthèse et fournit une représentation matérielle d'un grand nombre de dimensions culturelles à Malaita Nord. Notre choix est en outre motivé par le caractère immédiat et visuel des données spatiales, qui peuvent être décrites avec économie. L'organisation de l'espace dans un village est d'ailleurs le premier fait qui s'impose à l'attention de l'ethnographe dont les pas, dès son atterrissage, sont guidés en fonction des lois qui régissent le trafic.

Nous procéderons par l'établissement de trois propositions topographiques en guise de définitions. Chacune sera réécrite comme une relation. La Proposition I décrit l'irréductibilité des catégories que nous traduisons par "non-marqué" (*mola*), "marqué" (*abu*), "marqué négativement" (*sua*) et "marqué positivement" (*mamana*). La Proposition II, sur les règles du passage d'une catégorie à l'autre, définit opératoirement le non-marqué (*mola*). Enfin, la Proposition III, tracé des circuits parcourus par un individu au cours de sa vie, définit le marqué négativement et le marqué positivement. La Relation (I) est une simple disjonction et dit l'incompatibilité des trois catégories sans préjuger de la relation d'ordre qui les gouverne. La Relation (II) exprime la symétrie des rites de passage du marqué au non-marqué et la relation d'ordre entre ces deux catégories. Le marqué est analysé dans la Relation (III) qui formulent aussi la relation d'ordre entre le marqué négativement et le marqué positivement. Les deux corollaires qui terminent cette première partie développent des aspects implicites dans le théorème ou qui émergent au cours de la démonstration.

La démonstration du Théorème I a un double objectif. Le premier est la justification de l'énoncé, c'est-à-dire de ce que celui-ci définit bien la norme fondamentale d'interaction chez les Lau. Le second, indissociable

du premier, est d'ordre épistémologique. L'ethnographe doit en effet s'assurer, le plus tôt possible dans ses recherches sur le terrain de la nature des opérations mentales des indigènes. Dans les mots de Piaget, "la logique est l'axiomatique de la pensée". Or tant que l'axiomatique locale lui échappe, tant qu'il n'a pas su en identifier la structure, l'ethnographe demeure à la périphérie des phénomènes qu'il enregistre. Cette entreprise analytique est moins formidable que certains pourraient être portés à le croire. Il faut et il suffit en effet d'isoler un ensemble restreint, préférablement d'ordre normatif ou cognitif, et d'expérimenter diverses formulations logiques jusqu'à ce que l'une permette (1) de prédire le comportement des membres de la société dans le secteur retenu pour l'expérience et (2) de reformuler à l'adresse d'indigènes choisis au hasard le modèle élaboré à partir des explications d'informateurs, et de le modifier jusqu'à ce qu'aucun résidu ne subsiste.

1.1. ENONCÉ

Le polynôme booléen $mola \vee [abu \wedge (sua \vee mamana)]$ exprime la norme fondamentale d'interaction chez les Lau.

En termes de dichotomie sexuelle, l'homme et la femme sont soit non-marqués (*mola*), soit marqués (*abu*). S'ils sont marqués, la femme ne peut l'être que négativement (*sua*) quand l'homme peut l'être soit négativement (*sua*) soit positivement (*mamana*). Le tableau 1.1 représente ces possibilités dont la combinatoire est donnée dans le polynôme qui nous sert d'énoncé.

	MOLA	ABU	
		SUA	MAMANA
♂	1	1	1
♀	1	1	0

Tableau 1.1. Les conditions possibles de l'homme et de la femme chez les Lau.

1.2. DÉMONSTRATION

1.2.1. *Proposition I.* Les catégories *mola*, *abu-sua* et *abu-mamana* sont discrètes et mutuellement exclusives.

En vertu des données rapportées ci-dessus (0.5), on peut construire le tableau 1.2.1. L'échelle numérique n'y a qu'une valeur métaphorique

indiquant le degré plus ou moins grand selon lequel une aire du village est marquée.

TABLEAU 1.2.1.

Inclusions et exclusions des catégories mola, abu, sua, et mamana.

	<i>maanabisi</i>		<i>fera</i> contiguïté homosexuelle/ intersection hétérosexuelle (<i>luma</i>)	<i>maanabeu</i>	
	quartier des couches (<i>bisi</i> <i>k^wala</i> <i>η^wela</i>)	quartier des règles (<i>bisi</i>)		quartier des hommes (<i>beu</i>)	quartier des morts (<i>bae</i>)
<i>mola</i>	0	0	1	0	0
<i>abu</i>	2	1	0	1	2
<i>sua</i>	2	1	0	0	0
<i>mamana</i>	0	0	0	1	2

Nous avons donc les termes de notre énoncé et leurs rapports d'incompatibilité: *mola* exclut *abu*, lequel couvre *sua* et *mamana* qui s'excluent mutuellement. Ce que nous exprimons par la Relation (I):

Relation (I). [(*mamana* $\tilde{\varepsilon}$ *sua*) ε *abu*] $\tilde{\varepsilon}$ *mola*

Il faut maintenant chercher à découvrir s'il existe une relation d'ordre entre ces termes. La Proposition II montre que *mola* > *abu*, et la Relation (III) que *sua* > *mamana*, c'est-à-dire que le non-marqué a priorité sur le marqué, et que le marqué négativement a priorité sur le marqué positivement, contrairement à ce qu'affirme le modèle indigène. Autrement dit, l'artifice que la société utilise pour se définir n'est qu'une dialectique d'inversion biologique (v. ci-dessous, 3).

1.2.2. *Proposition II.* La Proposition I doit être complétée par les règles de transition d'une catégorie à une autre (tableau 1.2.2.). Ce qui doit être tenu séparé le reste bien: les rites de passage fonctionnent comme des écluses qui permettent de franchir les incompatibilités causées par les processus naturels des menstruations et des couches d'une part, et par ceux, rituels, de la célébration de la mort.

TABLEAU 1.2.2.
Rites de passage d'une catégorie à l'autre.

<i>maanabisi</i>		<i>fera</i>	<i>maanabeu</i>	
quartier des couches	quartier des règles	contiguïté et intersection	quartier des hommes	quartier des ancêtres
	bain rituel	<i>faamola</i>	<i>faamola</i>	bain rituel

Le *mola* est donc donné, d'où les femmes sont écartées par l'inéluctable biologique des processus générateurs, et les hommes par ceux de la mort — car celle-ci les contraint d'entrer dans le cycle des rites funéraires. Les uns et les autres ayant épuisé leur cours, les opérations de retour au *mola* sont accomplies. On a, par conséquent, la relation d'ordre temporel:

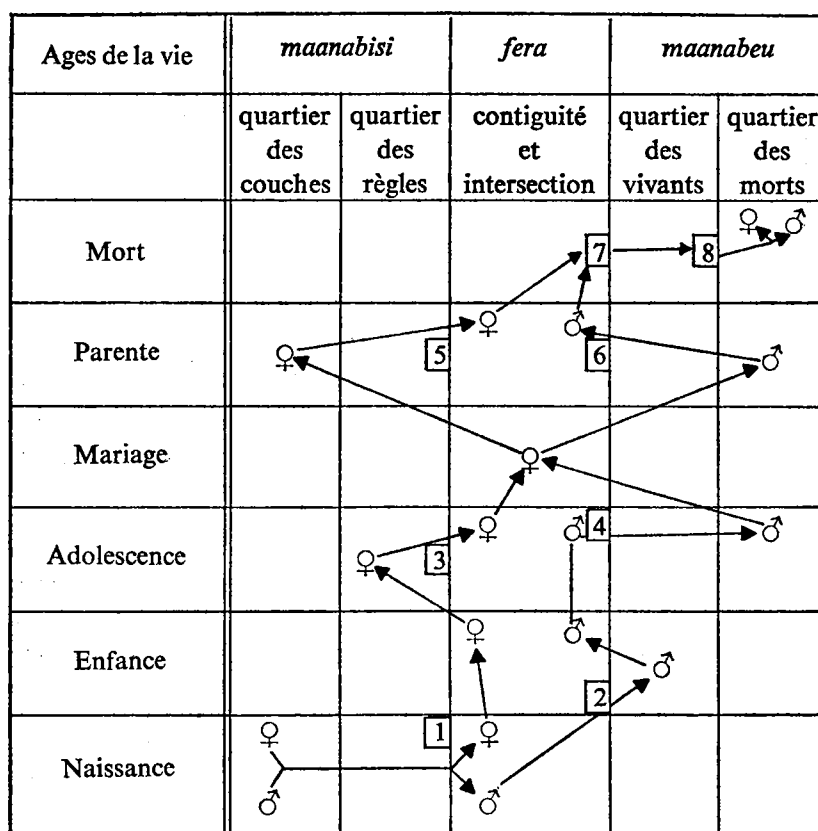
Relation (II). mola > abu.

1.2.3. *Proposition III.* La Proposition II doit à son tour être complétée par la relation d'ordre entre les deux formes de *abu*, à savoir *sua* et *mamana*. Le tableau 1.2.3 réunit les données nécessaires à notre propos.

TABLEAU 1.2.3.

Topographie rituelle des âges de la vie, du sua au mamana.

Les points numérotés indiquent les rites de passage, qu'il faut entendre: (1) rite d'admission du nouveau-né au *fera* après une période de trente jours de réclusion — v. le rite (6), ci-dessous —; (2) introduction d'un premier enfant mâle au *maanabeu* lorsque l'enfant "comprend" (*η^wela soea*); (3) rite de rentrée au *fera* après les premières règles, qui consiste dans un repas cérémoniel au terme d'une réclusion de dix jours: le sujet prend place sur le marché de épouses; (4) meutre rituel qui donnait accès au statut d'homme adulte, c'est-à-dire capable de prendre femme; (5) rite de rentrée après une réclusion de trente jours suivant les couches: la femme acquiert alors le rang d'épouse au sens plein du terme, mais ce ne sera qu'après la naissance de deux enfants qu'il lui sera permis de visiter ses parents dans son village natal; (6) rite de rentrée au *fera* après participation au culte des ancêtres: seul l'homme en tant que père y est admis; (7) après cent jours de sépulture primaire, le crâne du mort est détaché et rituellement transporté au *maanabeu* où il est déposé sur une tablette à l'intérieur d'un *beu*; (8) à la mort d'un prêtre, la fosse à crânes sera ouverte et tous les crânes entreposés dans le *beu* de sa lignée y seront rangés lorsque le crâne du prêtre les y précédera.



Le traitement des sexes est donc identique en (1), rite d'entrée dans la communauté des vivants, et en (7)-(8), rites d'entrée dans celle des morts. Il est parallèle en (3)-(5) et en (6), passages du marqué au non-marqué. Enfin, il est en miroir en (3)-(5), passage du marqué négativement au non-marqué, et en (2)-(4), passage du non-marqué au marqué positivement. Le Lau va ainsi de l'*abu-sua* à l'*abu-mamana* par l'intermédiaire du *mola*, où l'on ne se trouve que pour se voir contraint d'en sortir (Relation (II)). On écrira alors :

Relation (III): sua > mamana et, par conséquent, en vertu de la

Relation (II),

mola > [abu (sua > mamana)].

1.3. CONCLUSION.

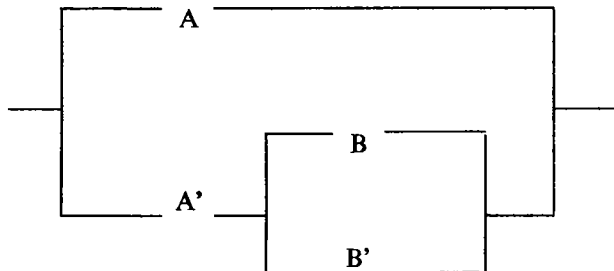
Nous sommes maintenant en mesure de revenir à notre énoncé, et nous bouclerons notre démonstration en récrivant le polynôme booléen en un circuit du même type.

Nous savons que *abu*, qui couvre *sua* et *mamana*, est l'inverse de *mola*, et que *mamana* est l'inverse de *sua* (Proposition I), de sorte que nous pouvons écrire,

$$\begin{aligned} mola &= A \\ abu &= A' \\ sua &= B \\ mamana &= B' \end{aligned}$$

Nous avons aussi deux relations d'ordre, soit $A > A'$ (Relation (II)) et $B > B'$ (Relation (III)).

On obtient donc le circuit booléen suivant,



où chaque interrupteur doit être ouvert ou fermé.

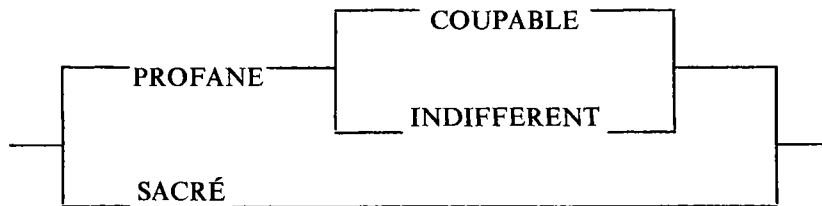
Le sujet ou l'objet en *A* est défini comme pouvant se trouver au *fera*, participer aux activités non-marquées (mariage, jardinage, pêche non-cérémonielle, préparation des repas quotidiens, confection de paniers, etc.). Ceux en *A'* sont soit en $A' \wedge B$, soit en $A' \wedge B'$. En $A' \wedge B$, la femme est séparée et doit vivre dans le *maanabisi*; de retour en *A*, la forme faible de réclusion doit être observée, c'est-à-dire celle du côté des femmes dans le *luma*; l'homme, lui, y est en état de danger extrême pour lui-même et pour les autres hommes. En $A' \wedge B'$, l'homme est aussi séparé tant qu'il est engagé dans des occupations rituelles (sacrifice, construction de pirogues ou de filets cérémoniels, restauration d'objets culturels, etc.) pendant lesquelles il ne lui est pas permis de rentrer au *fera*; de retour en *A*, il observera lui aussi la forme faible de réclusion,

c'est-à-dire celle du côté des hommes dans le *luma*.⁵ Et si l'inéluctable biologique meut les hommes et les femmes de A en A', le rituel leur permet de parcourir les mêmes pistes à rebours.

1.4. REMARQUES ETHNOLOGIQUES

Avant de présenter les deux corollaires requis pour une ostension plus complète, nous proposons deux commentaires ethnologiques sur la portée de notre théorème. Le premier vise les problèmes de définition par traduction. Nous nous sommes refusé d'avoir recours aux pseudo-équivalences indo-européennes de "sacré", "profane", "pur", "souillé", etc., qui sont peut-être venues à l'esprit du lecteur et dont l'usage aurait conduit à des distortions (cf. Douglas 1966; Lane 1965). Une comparaison au niveau des modèles montrera pourquoi.

En termes de circuit booléen, les conceptions indo-européennes ouvrées par le christianisme sont en miroir du système lau comme le fait voir le tracé suivant.



Posant A = profane
 A' = sacré
 B = coupable
 B' = indifférent,

le polynôme booléen qui exprime le circuit ci-dessus s'écrit $[A \wedge (B \vee B')] \vee A'$. On voit immédiatement qu'il serait fautif de traduire *abu* par "sacré", etc., puisque non seulement l'ordre des circuits en parallèle est différent dans un cas et dans l'autre mais encore que les circuits en

⁵ Un plébéien peut avoir des relations sexuelles avec sa femme sur le lit de celle-ci (qui doit, bien entendu, être en position de subination), mais un aristocrate ne copulera que dans le *labata* du *luma*.

série $A \wedge B$ et $A \wedge B'$ sont impossibles à Malaita comme le sont $A' \wedge B$ et $A' \wedge B'$ dans les sociétés européennes.⁶

Notre second commentaire reprend le problème épistémologique mentionné plus haut (1.1). Nous avons isolé un ensemble sémantique restreint en étendue quoique de grande importance normative et nous l'avons formulé en un modèle d'algèbre de Boole. Sa vérification empirique a été obtenue par l'application des deux critères déjà proposés (1.1) puisque (1) nous pouvons prédire le comportement individuel dans un domaine fondamental: l'utilisation de l'espace, l'architectonique des îlots en construction ou de nouvelles demeures, etc., et que (2) nous avons pu, au cours de conversations avec des hommes et des femmes choisis au hasard au sein de diverses lignées et de l'aristocratie aussi bien que du peuple, voir approuver notre reformulation des normes indigènes à l'aide de notre modèle. (Faute de fournir une preuve de cette vérification en rapportant nos conversations, nous affirmons que les ethnographes qui travaillent présentement à Malaita Nord, ou qui y travailleront dans l'avenir, pourront répliquer l'expérience et confirmer la validité de notre modèle.)

1.5.1. *Corollaire I: Crâne = utérus*¹. Le *faamamana*, œuvre du sacrifice, vient du sang versé en hommage aux ancêtres qui donneront aux hommes de participer à leur pouvoir au profit de leur lignée commune; le *faasua*, œuvre de la parturition, vient du sang dont naissent les enfants qui perpétuent la lignée; mais si le *sua* vient en contact avec le *mamana*, celui-ci sera perdu. Sang intentionnellement répandu d'une ouverture pratiquée avec une arme agressive, ou sang incontrôlablement perdu d'une ouverture naturelle, tels sont les facteurs de l'*abu* (or 'sang', en lau, s'exprime par l'homonyme *abu*). Le sang qui ne doit pas couler naturellement est celui qui, versé dans le sacrifice, assure la vie de la lignée; le sang qui doit couler naturellement est celui qui, s'il est perdu hors du "sanctuaire inversé" (*maanabisi*), entraînera les plus funestes conséquences pour la lignée. Le premier est faste pour ceux qui le répandent, le second est néfaste pour celles qui le perdent hors de son lieu et pour tous ceux qui viendraient en contact avec lui. Ce corollaire développera la relation d'ordre *sua* > *mamana* (Relation (III)). En effet, la vérité est que le *maanabisi* n'est pas un "sanctuaire inversé" comme le fait croire l'axiome indigène de la

⁶ Cf. Douglas (1966: 8, 179, etc.). Ni la proposition d'Eliade ni l'interprétation que l'auteur en suggère ne dissipent l'équivoque. "At once" dans la citation d'Eliade et "two-way danger" dans la glose de Douglas (p. 8) sont des conjonctifs qui devraient être remplacés par des disjonctions. Douglas (p. ex., Ch. 10) se contente d'un recours à des mécanismes d'inversion à la Gluckman au lieu d'en chercher le modèle conceptuel.

prédominance mâle, mais que c'est le sanctuaire (*bae*) qui est un “*maana-bisi inversé*”.

L'utérus est la partie du corps où gîtent les pouvoirs féminins de vie et de mort, exercés respectivement selon qu'une série de conditions ou une autre est remplie. La tête, par contre, est le siège du *mamana*, comme le sanctuaire est le lieu propre des crânes. Nous rencontrons ici l'opposition océanique entre le haut et le bas (v. Tableau 1.5.1.) qu'il est possible d'approcher grâce à nos informateurs. Écoutons-les dans leurs exégèses anatomiques.

Notre rédaction suivra les étapes selon lesquelles nous avons obtenu les données que nous allons rapporter plutôt que de se présenter sous la forme d'une suite de propositions s'enchaînant d'après le modèle indigène de la prédominance masculine ou d'après celui de la prédominance féminine que suggère la relation d'ordre *sua* > *mamana*.

Nous explorions avec un groupe d'hommes le vocabulaire des organes génitaux de la femme. Il apparut clairement que l'utérus est le lieu du *sua* par excellence, mais que le rectum de la femme ne lui cède que peu de points. La différence des rites pour traiter la dysménorrhée et la dysentérie féminines vient de ce que “le sang est perdu par l'orifice du devant” dans un cas, “par celui du derrière” dans l'autre.

Or le statut de la tête de l'homme, en bloc, comme celui du pelvis de la femme, nous était déjà connu. L'explicitation anatomique de celui-ci nous conduisit à chercher une symétrie dans le chef masculin. Guidées par la procédure de Lévi-Strauss (1966; à paraître), les questions s'imposèrent d'elles-mêmes: le pelvis féminin étant divisé en orifice avant et orifice arrière, qu'en est-il des orifices supérieurs, antérieurs et postérieurs de l'homme, la bouche et l'oreille?

Les réponses fusèrent. La bouche profère les paroles sacramentelles sans lesquelles aucun sacrifice ne serait valide (v. Corollaire du Théorème II). La parole est aussi efficace que l'action lorsqu'il s'agit des choses suprêmes (la promesse et l'injure). L'oreille reçoit les messages des esprits ancestraux. Adresser à l'oreille d'un ennemi un bon souhait causera la mort du destinataire (langage inversé). La victime humaine dont, traditionnellement, l'immolation devait précéder celle du premier cochon, ne pouvait être consommée par les hommes qu'après que sa lèvre et ses oreilles eussent été déposées sur l'autel. — Tout cela au milieu d'une pléthore de témoignages personnels, chaque informateur voulant relater comment les esprits ancestraux lui murmuraient les bons augures dans l'oreille droite, les mauvais dans la gauche; comment sa femme dut lui payer une amende après qu'il l'eût injuriée; comment les prêtres avaient

procédé dans les sacrifices humains auxquels il avait participé; comment le blasphème d'un tel contre sa lignée causa sa mort ou celle de plusieurs de ses enfants, etc.

Il faut dire que de nombreux efforts n'avaient jamais jusque là réussi à élucider les conceptions indigènes de la bouche et de l'oreille de l'homme. On se contentait de rétorquer, "On te l'a dit, c'est toute la tête. Aucune femme ne peut toucher la tête d'un homme. Aucune femme ne peut suspendre un objet là où il pourrait surplomber la tête d'un homme", etc. On nous avait avertis, il est vrai, qu'il est interdit d'offrir à un prêtre une allumette enflammée pour sa cigarette de peur qu'on ne brûle accidentellement sa bouche. Il n'est pas dit que nous n'aurions pas pu obtenir les mêmes informations en procédant autrement. Mais il ressort de ceci que si la carte sémantique fut dessinée à partir de données féminines, ce fait ne peut être évoqué à coup sûr comme une confirmation apodictique de la relation d'ordre *sua* > *mamana*. Il n'en reste pas moins, pourtant, que des questions sur l'anatomie féminine ont catalysé un précipité d'informations symétrique et inversé selon la verticale en passant d'un sexe à l'autre, et que ce processus psycho-linguistique joue en faveur de la relation que nous avons écrite comme crâne = utérus⁻¹.

Nous résumerons maintenant deux mythes pour étendre le rayon de notre exploration concentrique. Ils concernent tous deux l'origine des casse-tête les plus répandus à Malaita Nord (90% des armes portées, n = 60). Ils sont très bien connus (75.5%, n = 22, des hommes les savent), leurs héros respectifs sont parfois représentés sous forme de statues de bois sculpté, et enfin tous les piliers anthropomorphes des temples, de même que les grandes statues d'esprits de la guerre qui les gardent aux quatre coins, sont munis de l'un ou de l'autre.

M₁ *Laukeni* (résumé partiel). — Laukeni (*laua*, 's'emparer de, ravir'; *g/keni*, 'femme') avait une sœur nommée Fefelo (nom du *Xerocarpa avicenniifolia*, H. J. Lam., grand arbre dont le bois dur est utilisé pour la confection des casse-tête *alafolo* et *subi*). Il avait juré qu'aucun homme ne posséderait jamais sa sœur et la gardait recluse. Un jour, il se mit à fabriquer l'arme *alafolo* qui devait devenir l'un des deux casse-tête de Malaita. Il avait choisi le bois de l'arbre *fefelo* dont il avait déjà façonné un bâton avec poignée quand l'inspiration lui manqua. Il n'arrivait pas à concevoir quelle forme donner à la tête, partie percutante de l'arme. Soudain, il appela sa sœur :

"Couche-toi sur le dos. Ecarte les jambes." Fefelo ne s'étonna pas tant de ce qu'elle interpréta sur-le-champ comme le désir incestueux de son frère que de son apparente volte-face eu égard au serment qu'il avait fait

de préserver sa virginité. Elle s'exécuta néanmoins sans hésitation, en bonne sœur. Laukeni se pencha sur sa vulve qu'il examina attentivement. Il se redressa : il avait trouvé. Il munit la tête de l'*alafolo* d'une réplique de clitoris sur ses deux faces. L'arme avait trouvé la forme qu'elle conserve toujours et que les armuriers d'aujourd'hui reproduisent pour lui conserver son efficacité. (L'*alafolo* est en fait une arme d'hast dont la tête est sculptée à même le sommet de la hampe ; circulaire de la base à la garde, il va s'aplatissant jusqu'à la tête dont chaque face est munie d'un clitoris en érection, *subina alafolo*.)

M₂ *Lumabisia*. — Notre second mythe raconte les prouesses, horribles pour un Nord-Malaitain, d'une femme cannibale. Nous ne retiendrons ici que les attributs de l'héroïne, que le narratif ne fait que déployer avec redondance. Le personnage se nomme *Lumabisia* (*luma*, 'paillotte du *fera*' ; *bisi*, 'sang perdu [couches et règles], c'est-à-dire, 'celle qui répand son sang dans le *fera*'). Or cette femme abat ses victimes avec l'autre casse-tête de Malaita, le *subi*. Et *subi* est un des deux mots lau pour clitoris. Losange allongé dont la partie inférieure se termine en manche comme celle de l'*alafolo*, le *subi* est aussi essentiellement un casse-tête.

Lumabisia tuait également ses victimes en leur tendant un piège. Elle les invitait à l'intérieur du *labata* de son *luma* au-dessus duquel elle avait placé son lit. Ainsi mouraient les hommes qui entraient dans la demeure, dans cette inversion de la verticalité.

Nous terminerons cette brève incursion dans l'arsenal lau par la mention de deux variantes de l'arme décrite en M₁ et M₂. Certains guerriers féroces avaient la réputation d'être invincibles (*η^wane ramo*, 'hommes rituellement investis de la fureur de l'esprit ancestral de la guerre'). La façon la plus efficace de les vaincre et, par conséquent, l'arme la plus redoutable contre laquelle ils prenaient un soin extrême de se défendre, était de les faire entrer en contact, à leur insu évidemment, avec un objet qu'un homme chargeait sa sœur de *faasua* en le portant au *maanabisi*. Enfin, le *sua* l'emporte en puissance même sur les *agalo* 'esprits ancestraux'. En septembre 1967, nous avons vu une jeune fille pubère se jeter hystériquement sur le mur de la paillotte de ses parents pour la mettre en pièces. Ni les exhortations, ni la force physique ne pouvant contraindre sa furie, une aristocrate d'expérience réclama un pagne de femme. Elle le fit planer d'un mouvement rapide par-dessus la tête de la possédée qui recouvra son calme sur-le-champ. L'esprit ancestral qui était responsable de ce comportement la déserta dès que l'objet *sua* eut dominé son siège humain.

Les conceptions anatomiques et celle des armes convergent donc dans une sémantique qu'il n'est pas possible d'analyser à fond dans ce corol-

laire. Il nous faudrait en effet développer les symétries passive et active du vagin, récepteur de sperme, et de l'oreille, récepteur de messages; de l'anus féminin, émetteur de *sua* (l'homme, mais non la femme, peut aller à la selle n'importe où), et de la bouche masculine, émetteur de parole efficace. Il faudrait aussi voir comment le vagin-réceptacle, une fois "rempli", cessera de répandre le sang menstruel pour un temps mais rendra un enfant *sua*; comment le coït doit être répété pour que l'homme ensemence sa partenaire; comment sont définis le vagin et le pénis dans des mythes qui leur sont exclusivement consacrés; comment la parole adressée à l'oreille peut s'inverser et son sens devenir antonyme. Il faudrait approfondir la portée de l'interdiction pour une femme de *toucher* la bouche et l'oreille d'un homme, et pour celui-ci, de *voir* l'anus et le vagin de celle-là. Il faudrait, en somme, expliciter la dialectique du sens propre et du sens figuré (Lévi-Strauss 1966) sur tous ces plans dont l'ensemble ne deviendrait intelligible qu'à la lumière de l'inversion des fonctions sacramentelles (sens figuré) de l'homme et des fonctions génératrices (sens propre) de la femme. Notre second théorème donnera quelques indications dans ce sens, qui porte sur les relations entre le sacrement des morts et la fécondation des vivants. De même, en conclusion, nous aurons l'occasion de revenir sur l'homme et le sens figuré, et sur la femme et le sens propre. Qu'il suffise ici de citer les dimensions (Tableau 1) que, faute d'espace, nous nous abstenons d'analyser.

TABLEAU 1.501

Aspects de la sémantique des sexes à Malaita Nord

	homme	femme
	<i>mamana</i>	<i>sua</i>
	ancêtres	ogresses
	haut	bas
avant	bouche	vagin
arrière	oreille	anus
	position debout	position assise
	sacrifice	naissance
	prière	possession par l'esprit
	danse festive	danse funéraire
	chair (d'homme et de cochon)	légumes
	poisson	coquillage

armes	houe
pirogue	radeau
propres et acquets	services
nudité	pagne
amont	aval

Il faut noter que l'avant (*i nao*) est la position de l'homme et signifie aussi le passé historique ou légendaire, et que l'arrière (*i buri*) est la position de la femme et signifie le futur.

Nous concluons donc ce premier corollaire en répétant que le comportement, l'homme, et le pouvoir sont organisés en fonction de la femme. En bref,

$$\text{mola} \vee [\text{abu} \wedge (\text{sua} \vee \text{mamana})], \text{ où } \text{mola} > \text{abu},$$

et $\text{sua} > \text{mamana}$, parce que

$$\text{pouvoir} = \text{danger}^{-1} \subset \text{homme} = \text{femme}^{-1} \subset \text{crâne} = \text{utérus}^{-1}$$

1.5.2. *Corollaire II: La société nord-malaitaine a la structure d'un binôme de Newton.* En vertu du polynôme booléen qui a servi d'énoncé à notre premier théorème (v. Proposition I), nous posons,

$$\begin{aligned} x &= \text{homme} \\ y &= \text{femme} \\ \text{et société lau} &= (x + y)^2 \end{aligned}$$

En d'autres mots, la société lau ne consiste pas que d'une union de l'homme et de la femme, mais du "carré de leur somme". La métaphore $x^2 + 2xy + y^2$ exprime ainsi la structure de l'atome sociologique. En x^2 , l'homme est en position *mamana*, la femme en position *sua* en y^2 ; $xy + xy$ se lisent comme l'intersection sexuelle des relations normales (*faan^wane*) ou inversées (*faageni*); le manque d'une stricte équivalence entre les 2 xy montre bien cependant qu'il ne s'agit que d'une métaphore.

2.0. THÉORÈME II

Nous aurons recours à la théorie des graphes pour établir notre démonstration (Flament 1965).

2.1. ENONCÉ

Le sacrifice est l'opérateur agnatique à Malaita Nord.

Le tableau 2.1 représente les prestations et contre-prestations rendues dans le sacrifice et le mariage; notre démonstration montrera comment la réduction des écarts infinis dans les matrices des graphes change de 0 à 1 les cellules où intersectent mariage et cochon et mariage et services surnaturels, intégrant par tant la cognation à un modèle agnatique.

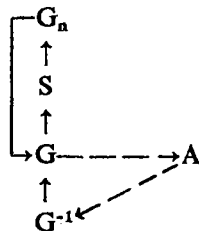
	PRESTATIONS				CONTRE-PRESTATIONS	
	ar- gent	pa- role	co- chon	vic- time hu- maine	services surnaturels	services domestiques
SACRIFICE	1	1	1	1	1	0
MARIAGE	1	1	0	1	0	1

Tableau 2.1. Prestations et contre-prestations dans le sacrifice et le mariage à Malaita Nord. Les victimes humaines ne sont plus offertes aujourd'hui.

2.2. DÉMONSTRATION

Nous construirons trois graphes et leurs matrices associées pour formuler les échanges et leurs médiateurs. Le graphe 2.2.1 ne comporte que les rôles de père, frère aîné du père (= prêtre), esprit ancestral, fils, et père de l'épouse du fils; les graphes 2.2.2 et 2.2.3 ajoutent chacun une génération. Les symboles utilisés doivent se lire, G = génération ascendante, G⁻¹ = génération descendante, A = alliés, S = sibling (mâle dans le cas qui nous occupe, et aîné) — v. Maranda (1964); les traits pleins (chemins ou arcs) signifient relations d'ordre surnaturel (*mamana*), les traits brisés, relations d'ordre domestique. Tous les graphes sont descriptifs et 2.2.1 comme 2.2.2 sont partiels.

2.2.1. Prestations et contre-prestations au niveau de G. (graphe du père)

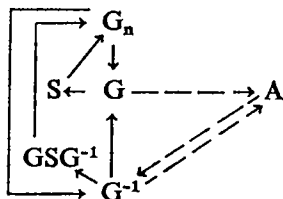


Matrice: Les chiffres dans les cellules représentent le nombre de relais pour passer d'un point à un autre, c'est-à-dire la longueur des chemins à parcourir. Lorsqu'un chemin passe par les prestations d'ordre domestique, seuls les termes directement reliés sont inclus, et le chiffre indiquant la longueur de l'arc est écrit entre parenthèses.

	G_n	S	G	A	G^{-1}
G_n	0	2	1	∞	∞
S	1	0	2	∞	∞
G	2	1	0	(1)	∞
A	∞	∞	(2)	0	(1)
G^{-1}	3	2	1	(∞)	0

Nous pouvons remarquer ici qu'aucun sommet n'est relié à tous les autres: il y a des écarts infinis partout.

2.2.2. Prestations et contre-prestations au niveau de G^{-1} (graphe du fils).

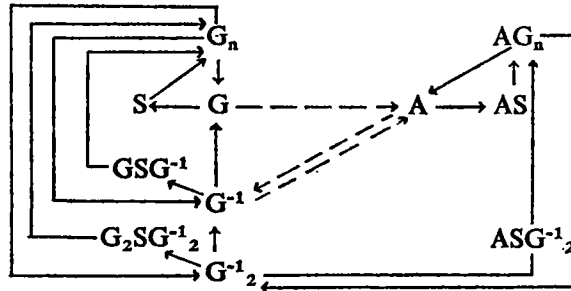


	G_n	S	G	A	GSG^{-1}	G^{-1}
G_n	0	2	1	∞	2	1
S	1	0	2	∞	3	2
G	2	1	0	(1)	4	3
A	∞	∞	(2)	0	∞	(1)
GSG^{-1}	1	3	2	∞	0	2
G^{-1}	2	2	1	(1)	1	0

Remarquons (1) que les écarts infinis sont passés de 8 à 6 bien que le nombre de cellules soit passé de 25 à 36; (2) que G possède maintenant une route pour aller à son fils G^{-1} , par l'agalo, G_n , qui communique directement avec G^{-1} grâce à l'opération rituelle du fils du frère aîné de G (d'où la suppression d'un écart infini et l'ouverture d'un chemin $S - G^{-1}$); (3) que la définition positionnelle de A, l'allié, demeure inchangée; et

(4) que les chemins de G^{-1} à l'esprit ancestral et à son beau-père sont raccourcis d'un relais dans chaque cas; (5) que G et G^{-1} ont accès à tout point du graphe.

2.2.3. *Prestations et contre-prestations au niveau de G^{-1}_2 (graphe du petit-fils).*



	G_n	S	G	A	GSG^{-1}	G^{-1}	$G_2SG^{-1}_2$	G^{-1}_2	AS	ASG^{-1}_2	AG_n
G_n	0	2	1	4	2	1	2	1	5	2	3
S	1	0	2	5	3	2	3	2	6	3	4
G	2	1	0	6(1)	4	3	4	3	7(2)	4	5
A	5	6	5(2)	0	5	4(1)	4	3	1	4	2
GSG^{-1}	1	3	2	5	0	2	3	2	6	3	4
G^{-1}	2	2	1	6(1)	1	0	4	3	7(2)	4	5
$G_2SG^{-1}_2$	1	3	2	5	3	2	0	2	6	3	4
G^{-1}_2	2	3	2	3	2	1	1	0	4	1	2
AS	4	5	4	2	4	3	3	2	0	3	1
ASG^{-1}_2	4	5	4	2	4	3	3	2	3	0	1
AG_n	3	4	3	1	3	2	2	1	2	2	0

2.2.4. *Emission et réception.* Prenons maintenant une vue d'ensemble des trois graphes en considérant le rapport E/R (émission, ou demi-degré extérieur/réception, ou demi-degré intérieur) de chaque point.

Graphes	G_n	S	G	A	G^{-1}	GSG^{-1}	$G_2SG^{-1}_2$	G^{-1}_2	AS	ASG^{-1}_2	AG_n
2.2.1 E	1	1	1(1)	(1)	1						
R	1	1	2	(1)	(1)						
2.2.3 E	2	1	1(1)	(1)	2(1)	1					
R	2	1	2	(2)	1(1)	1					
2.2.3 E	3	1	1(1)	1(1)	2(1)	1	1	3	1	1	2
R	3	1	2	1(2)	2(1)	1	1	2	1	1	2

Il faut reporter à une étude de plus vastes dimensions la poursuite des pistes sociologiques ouvertes dans la matrice associée au graphe 2.2.3 et qui permettent de définir les onze rôles qu'elle décrit (p. ex., $A = G = \neg G^1$ par rapport à ASG^{-1} ; pour AS, $G_n = G = GSG^{-1}$, etc.). Contentons-nous pour le moment d'observations directement pertinentes à notre présent propos.

L'examen du graphe 2.2.3 et de sa matrice révèle les faits que voici. Le petit-fils (lau, *koo*) possède l'accès le plus direct à n'importe quel point du graphe: 10 chemins sont nécessaires et suffisants pour lui assurer une communication universelle. Il est aussi le point d'articulation qui transforme les graphes 2.2.1 et 2.2.2 en graphes fortement connexes puisque, par lui, tout G peut joindre tout A et vice versa (sur le rôle structural de l'enfant dans l'élément de parenté [v. Maranda 1963]). Enfin, il est dans la même position par rapport aux esprits ancestraux matrilinéaires que le père de sa mère (lau, *koo*) et que le frère de celle-ci (lau, *koo*), et que son propre grand-père (lau, *koo*) et son père (lau, *maka*) par rapport aux esprits ancestraux patrilinéaires: pour G^{-1}_2 , le chemin est de longueur égale, 2, vers n'importe quel *agalo*. Et la réciproque est vraie du chemin de ses *agalo* patrilinéaires vers lui-même, et de ses *agalo* matrilinéaires à lui-même et à ses *koo* maternels (longueur 1). Viennent ensuite (arcs en nombre égal, 25), les *agalo* des deux côtés; puis tous les rôles comprenant S, c'est-à-dire les prêtres (31 arcs); finalement, le père de G^{-1}_2 et son grand-père, avec 35 arcs, et le père de la mère de G^{-1}_2 (39 arcs). On a donc une hiérarchie opératoire de communication, à savoir petit-fils > esprit ancestral > prêtre > père = grand-père paternel > grand-père maternel. La mesure des demi-degrés nous apprend en outre que si $E = R$ pour G_n et S, l'esprit ancestral et le prêtre (une égalité qui demeure constante de génération en génération), $E > R$ pour G^{-1}_2 (le petit-fils donne plus qu'il ne reçoit) et l'inverse est vrai pour son grand-père paternel ($E < R$), alors que son père atteint l'équilibre $E = R$ après la naissance de G^{-1}_2 .

2.3. CONCLUSION

Les graphes montrent comment G donne de l'argent (1) à son frère aîné, S, le prêtre de sa lignée, pour obtenir du *mamana*, et (2) à un étranger, A, pour obtenir les services domestiques et reproductifs d'un être *sua*. L'argent est opérateur dans les deux cas; seuls changent le montant (dix fois plus pour une femme noble que pour un sacrifice) et le discours (dialogues formels des parents d'époux d'une part et du prêtre avec

l'offrant de l'autre). Si G donne à un parent, il reçoit en retour les fruits de l'acte sacramentel qui feront prospérer sa lignée; s'il donne à un étranger, il reçoit en retour une source d'enfants qui feront prospérer sa lignée. Le *mamana* et le *sua* entrent ainsi en conjonction et leur produit assure la vie du groupe, et c'est par sa mère que l'homme est réconcilié avec la femme. Mais cette conjonction n'est pleinement consommée qu'avec le petit-fils de G. Jusqu'à la naissance de G^{-1}_2 , en effet, les vecteurs monétaire et linguistique demeurent impuissants à relier opératoirement les deux graphes 2.2.1 et 2.2.2. Les services surnaturels et les services domestiques parcourent des circuits fermés de part et d'autre: quoi qu'il fasse, le père de la femme du fils de G, par exemple, ne peut en aucune façon communiquer avec G_n (écarts infinis). Mais une fois le graphe 2.2.3 rendu possible grâce à la naissance de G^{-1}_2 , les deux graphes 2.2.1 et 2.2.2 deviennent fortement connexes puisqu'on peut alors passer de tout point en tout autre par des arcs homogènes (traits pleins), c'est-à-dire par des chemins tous tracés dans un univers sacramentel. La relation est donc établie *mamana* > *sua*, et le modèle indigène est construit grâce à la valeur opératoire du sacrifice.

Nous avons montré les graphes à des informateurs. Ils ont attentivement écouté nos explications. Après un bon moment de réflexion, on nous a dit avec une émotion nettement perceptible: "Oui, c'est comme ça. Nous avons toujours vécu comme ça. C'est notre vie. Si tu montres ces dessins à certains dans notre pays, ils ne comprendront pas, ils ne sauront pas ce que ça veut dire, mais c'est comme ça qu'ils vivent, même s'ils ne le savent pas."

L'examen des trois graphes fait voir l'ingénieux mécanisme par lequel les Lau transforment deux graphes originellement non-connexes en un graphe connexe en l'espace de deux générations. En d'autres termes: deux générations sont nécessaires et suffisantes pour transformer des alliés en consanguins par l'intermédiaire d'arcs et de relais qui, sans oblitérer les prestations d'ordre économique, les renforcent en établissant un réseau de communication de *mamana*.

Remarquons encore que ces graphes fournissent une mesure du degré de stratification de la société lau. Une société où tout individu a accès direct à tout autre est égalitaire; par contre, l'accès restreint est caractéristique des sociétés hiérarchisées. Pour ne prendre que le cas simple du graphe 2.2.1, donné un ensemble de points (5, ici), on a 25 arcs possibles; les Lau n'en reconnaissent que 6. Or un nombre maximum d'arcs reconnus caractérise une structure de communication ouverte, sans hiérarchie; par contre, un nombre restreint d'arcs reconnus implique

une structure hiérarchique où on ne peut atteindre certains points qu'en empruntant certains canaux.

La matrice des émissions et des réceptions dans les graphes corrobore une interprétation de symbolique sociale des esprits ancestraux, qui possèdent la plus grande capacité d'émission et de réception de tous les points. Après ces morts dont les crânes vénérés reposent dans le sanctuaire, c'est le petit-fils, c'est-à-dire le représentant de la lignée le plus près des couches, qui est le plus puissant. Mais ce fruit récent de l'utérus réussit ce qu'aucun ancêtre ne saurait accomplir; il réunit dans un même agent culturel la conjonction des *agalo* de deux lignées différentes. Bien que l'option cognatique s'offre aux Lau, nos enquêtes montrent que ce ne sont pas tellement ses avantages économiques qui les séduisent que l'établissement d'un réseau qui fonctionne comme un réservoir d'épouses. On exploite davantage les filles d'un petit nombre de clans que les terres et les récifs des alliés. Ainsi, l'idéologie agnatique récupère avec le minimum de risques le terrain cédé aux cognats en conformité avec la norme d'exogamie clanique. L'accès aux sanctuaires matrilineaires, fusionnant les esprits ancestraux de clans où l'on puise les femmes de préférence, rétablit une sorte d'endogamie sur un niveau supérieur et contre laquelle on ne saurait évoquer les normes, respectées au niveau clanique. Le désir incestueux de Laukeni se réalise ainsi de façon différée.

2.4. COROLLAIRE: PAROLE > ARGENT À MALAITA NORD

Il est évident que l'argent réalise bien la définition de code, c'est-à-dire d'un système de règles de transformations pour passer d'un système sémantique à un autre et rendre possible des opérations sociologiques inconcevables autrement (cf. Douglas [1966:69], "Money is only an extreme and specialized form of ritual"). Il en est de même pour la parole (Lévi-Strauss 1966:405). Nous démontrons la primauté opératoire de celle-ci sur celui-là à Malaita en ayant recours au graphe 2.2.3. Le tableau 2 donne la valeur numérique des arcs monétaires et linguistiques dont il faut conclure que parole > argent par un facteur de 1.6.

	PAROLE	PAROLE + ARGENT	ARGENT
<i>arcs</i>	$G_n - G$	$G - S$	$G^{-1} - G$
	$-G^{-1}$	$-A$	$-A$
	$-G^{-1}_2$	$G^{-1} - GSG^{-1}$	$G^{-1} - G$
	$AG_n - A$	$G^{-1}_2 - G_2SG^{-1}_2$	$G^{-1}_2 - G^{-1}$
	$-G^{-1}_2$	$-ASG^{-1}_2$	$A - G^{-1}$

	S—	A—AS	(dot de l' épouse)
	GSG ⁻¹ —		
	GSG ⁻¹ ₂ —		
	AS—		
	ASG ⁻¹ ₂ —		
	} G _n		
	} AG _n		
<i>somme</i>	10	6	4

3. CONCLUSION

Les Lau affirment significatives les règles et les couches; ils affirment également significatifs le mâle et la mort (cf. Lévi-Strauss 1962:136). Ils auraient pu affirmer d'autres dimensions ou, comme d'autres sociétés mélanésiennes, estimer qu'il n'était pas nécessaire d'affirmer les femmes et les hommes à eux-mêmes et entre eux. Et leur double affirmation "travaille au niveau de conduites aussi bien que d'images" (Lévi-Strauss 1962:136). Qu'ils se soient définis de cette façon est un fait sur lequel l'ethnologue ne saurait fermer les yeux.

Or la définition a une structure en spirale (cf. Lévi-Strauss 1966:341). *Sua* > *mamana* parce que *sua* peut réduire *mamana* à néant; mais *argent* > *sua* puisqu'il peut, à son tour, annuler *sua*; enfin, *mamana* > *argent* comme sa source car toute prospérité vient des esprits ancestraux. On écrit donc le modèle indigène, cyclique: *mamana* > *argent* > *sua* > *mamana*, et le modèle structural, en spirale: *sua* > *mamana* > *argent* > *sua*, en vertu des Théorèmes I et II.

Le modèle indigène n'est possible que grâce à l'établissements d'isomorphismes (Maranda, sous presse a) où l'argent, opérateur de transformations, est la matière sacramentelle qui reçoit sa forme de la parole accompagnant obligatoirement sa manipulation.

En d'autres mots, Fefelo (M₁) est Lumabisia (M₂) médiatisé. Car si Lumabisia tue au sens propre, avec le *subi* (clitoris au sens figuré) et avec son propre *subi* (clitoris au sens propre), elle se comporte autrement comme une femme normale: mariée, elle aura des enfants. Fefelo, elle, vierge jalousement gardée telle par son frère, ne donne pas plus naissance qu'elle ne tue: elle n'agit qu'à travers son frère et ses descendants.

Le mythe d'origine du *maanabisi* raconte que la fille du premier homme (né d'un ver au sommet de la montagne Malaita dont l'île tire son nom) eut ses premières règles à l'intérieur de la paillote qu'elle partageait avec son père et ses frères. Son père en mourut. La construction du *maanabisi* fut dès lors décrétée, et celle du *maanabeu* où fut ensevelie la dépouille mortelle du père.

L'ancêtre trépassa du jour que sa fille devint nubile. Il ne restait plus à ses fils que de revendiquer pour lui, que d'affirmer, un pouvoir leur permettant de trouver refuge dans une forme de solidarité sexuelle se définissant par opposition aux puissances mystérieuses qui venaient d'éclorre en leur sœur. Le père n'avait plus qu'à devenir ancêtre du jour que sa fille allait le quitter pour donner naissance aux enfants d'une autre lignée, dont il fut requis qu'ils vénérassent leur grand-père maternel aussi bien que leur grand-père paternel.

L'homme nord-malaitain semble donc être une femme au sens figuré. Que la monnaie de perles et le verbe rituel permettent toutes les opérations possibles au sein de la société, que les femmes soient dépourvues de tout droit de propriété et même de celui de la parole plénière, il n'en reste pas moins qu'elles exercent la puissance suprême. Les artifices du sens figuré ne peuvent rien contre la profonde évidence du sens propre. L'homme, devant les forces de la naissance qui lui demeurent troublantes et où son rôle discret de *genitor* n'est même pas perceptible, ne cesse de se répéter, par l'intermédiaire des paiements sacrificiels et matrimoniaux, qu'il a, lui aussi, un rôle à jouer dans la vie du groupe dont la structure proclame l'ampleur de son humilité.

HARVARD UNIVERSITY ET RADCLIFFE INSTITUTE

BIBLIOGRAPHIE

- Douglas, M.,
1966 *Purity and Danger* (London).
- Flament, C.,
1965 *Théorie des graphes et structures sociales* (La Haye et Paris).
- Köngäs, E. K. et P. Maranda,
1962 "Structural Models in Folklore", *Midwest Folklore*, 12 (Nouvelle édition, revue et augmentée, sous presse, La Haye et Paris).
- Lane, R. B.,
1965 "The Melanesians of South Pentecost, New Hebrides", dans P. Lawrence et M. J. Meggitt, *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia* (Londres).
- Leenhardt, M.,
1939 *Do Kamo* (Paris).
- Lévi-Strauss, C.,
1958 *Anthropologie structurale* (Paris).
1962 *La Pensée sauvage* (Paris).
1966 *Mythologiques II. Du Miel aux cendres* (Paris).
à paraître "The Deduction of the Crane", dans P. Maranda et E. Köngäs Maranda, *Structural Analysis of Oral Tradition* (sous presse, Philadelphia).

Maranda, P.,

1963 "Note sur l'élément de parenté", *Anthropos*, 58.

1964 "Kinship Semantics", *Anthropos*, 59.

sous presse a "Anthropological Analytics: Lévi-Strauss' Concept of Social Structure", dans H. Nutini et I. Buchler, *The Anthropology of Claude Lévi-Strauss* (New York).

sous presse b *French Kinship: Structure and History* (La Haye).

Miller, G., E. Galanter, et K. Pribram,

1960 *Plans and the Structure of Behavior* (New York).

WOMEN AND SANCTUARY IN THE MEDITERRANEAN

JULIAN PITT-RIVERS

Woman is another being who lives apart and is therefore an enigmatic figure. It would be better to say she is the Enigma. She attracts and repels like men of an alien race or nationality.

Octavio Paz
(The Labyrinth of Solitude)

In a previous paper¹ I attempted to show, by reference to a proposed universal "law of hospitality", why the last scene of the *Odyssey*, the slaughter of the suitors, is not, as certain authors have suggested, anomalous. I was concerned with the status of the guest as an intermediary position between the hostile and mysterious outside and the interior structure of the community. The relationship between host and guest is subject to special provisions, I suggested, on account of the ambivalence pervading it which derives from the fact that it represents a confrontation between the internal and the external aspects of the host's social unit. My explanation was complete in itself, I believe, but it raised at one point a question that is worth examining: why is the notion of sanctuary in the Arab world connected with the sanctity of women? Sanctuary is accorded in the first place at shrines where the fugitive becomes inviolate through placing himself under the protection of the divine power to whom the shrine is dedicated, but a right to domestic sanctuary also exists for those who place themselves under the protection of the head of a household who is thereby bound to protect them as his guests. In order to claim this right the fugitive must make contact with the women of the house. Is this connection fortuitous or does it derive from some fundamental association between the status of women and the status of guests as, both of them, protected persons? The fact that in our own society we tend to treat the two in a rather similar fashion might seem to suggest that this is so, but it would be rash to jump to conclusions, since this is not the case everywhere

¹ "La loi de l'Hospitalité" in *Les Temps Modernes*, June 1967, no. 253.

and notably in the Arab world. It is never, in any case, on the basis of superficial resemblances in the modes of conduct that the structural equivalence of institutions can be established. I shall content myself with examining this connection in the Mediterranean and shall use once more as my point of departure that magnificent treatise on the law of hospitality which is the *Odyssey*.

I

Let us consider the scene in which Odysseus arrives upon the island of Phaeacia: he emerges from the sea and is soon befriended by the king's daughter, Nausicaa, who gives him clothing and counsels him how to obtain the royal protection. He then follows her to the palace and, hidden in a cloud by the watchful care of Athene, penetrates to the central hall where he finds Queen Arête whom he clasps round the knees, taking up the traditional attitude of a supplicant.

The scene has given rise to speculations.² Why should he have to go to the queen rather than directly to the king beside her? Was clemency more likely to come from her? Was she more effective in authority than her husband? Though she is painted as a forceful character and is said to be much honoured by her husband, it is evident that the decision to grant sanctuary must come from him and we must remember that, according to many critics, Phaeacia is used by the poet as a model of the proper social order to be contrasted with the confusion Odysseus finds when he gets home. If this is so, there is something unlikely in the suggestion that here the queen wielded the power of decision over her husband, for this is not the proper distribution of authority in the society portrayed by Homer (and in any case she may be presumed to have been much younger than her husband, being his brother's daughter). The position of women was, in general, one of subjugation to male authority as it is in the Mediterranean down to the present and this is especially the case when the exterior relations of the household are in question. It appears then that here the distribution of authority is not the issue, nor is it a matter of female impressionability and that Odysseus was advised to go to the queen, not primarily on account of her individual character (though Athene makes much of her good qualities) but because this gesture was required of a supplicant according to Phaeacian custom. (Odysseus had already considered adopting such a posture when throwing himself upon

² It was also used to buttress conjectures regarding primitive matriarchy. On this point see Finley, 1967, pp. 103-104.

Nausicaa's mercy). It is to be noted that it is not the queen but the ancient counsellor who prompts the king to grant Odysseus hospitality. In fact we are dealing with a customary form of behaviour for supplicants as standard as that which follows the gesture in the scene in question: sitting in the ashes in the hearth. To explain it we must look not to evaluations of behaviour in our own society but to the moral division of labour between the sexes in the ancient Mediterranean, and in particular to that aspect of it which will explain the association between women and sanctuary.

This institution is not one which is often encountered in the modern world and where it is still to be found is in those areas where the authority of the state has yet to be exerted, for sanctuary supposes warring tribes whose strife is none the less subject to a code of rules accepted by both parties. It belongs to a world where the ethic of feud rather than written law provides the modes of offense and retaliation. Such societies have been called lawless or anarchic and they are certainly inclined to internal violence, yet their violence is subject to rules as strict as those of a sacred game. The persons to whom sanctuary is normally extended are therefore members of the same total society within which the rules are recognised, yet not members of the same social unit within it; they respect the sanctity of the same shrines within whose precincts violence is sacrilegious, yet they use violence freely in the struggle for power. The relationship between the social units which accept common norms of sanctuary is therefore similar to that between the exogamous sections of the same tribe or people who exchange their daughters. They stand in relation to each other upon the boundary of the known world.

Abou Zeid (1965) has given us a description of the rules of sanctuary among the Bedouin of Cyrenaica who, in conformity with Arab custom, refer to it by the word *ḥaram*, from the same root, as the words for womenfolk, sacred places and that which is prohibited.⁹ His account of sanctuary is essentially the same as that given by Bishr Farès (1932) in his study of the conception of honour in pre-islamic Arabia and it should be noted that when sanctuary is offered in the house or tent of an individual, the host gains honour through affording it, since it testifies to his power to protect. Like other authors who have written about the mores of the Arabs, Abou Zeid stresses the vulnerability of men's honour through

⁹ See Bourdieu's discussion of this term in the present volume. Wake (1888, p. 227) tells us of the Bedouins that "The respect paid to (women) is so great that, if a homicide can succeed in concealing his head under the sleeve of a woman and cry 'fyardh'ek', 'under thy protection, his safety is insured'."

their women, but he does not explain why the penetration of the women's quarters by a stranger should not constitute a violation of the honour of the owner ("outrage à la horma" in Bourdieu's phrase), why on the contrary his honour is enhanced not desecrated by the fugitive who reaches sanctuary there.

Varied as they are throughout the world, the customs that determine the reception of the stranger all provide a means of stripping him of some degree of his strangeness in order that he may be accepted into the community as a guest. His special status accorded by the code of hospitality derives from the necessity to establish norms of behaviour towards him in spite of the fact that he is as yet unknown and potentially hostile. In order that the rules of social intercourse may operate with regard to him the hostile stranger must be converted into a guest. This transformation is achieved through some ritual of incorporation which places the host and guest outside the bounds of the rivalry that governs relationships in a neutral setting. Between host and guest aggressive behaviour is forbidden and any act of discourtesy defiles the honour of both. Moreover the two are allied in the eyes of the rest of the community; the host is responsible for his guest, while the guest is dependant on his host and relates to others through his intermediary. In some societies the host may even receive blood-money in the event of the murder of a guest, but everywhere the same rule of hospitality is found: the guest submits to the authority of the host; the host extends his protection in exchange.

In the case of sanctuary the same rule may be said to apply though it is initiated by the visitor: instead of responding to an invitation to become a guest, the fugitive imposes himself as such by adopting an attitude of submission and by claiming protection in exchange for the honour which his submission conveys. By entering the women's quarters he tacitly renounces his power to affront. To enter them other than as a suppliant would be the gravest offense and a desecration of female purity, but a suppliant cannot affront for he throws himself upon the mercy of his host, and thereby forfeits all claim to the kind of honour by which he might impugn another man's. Having placed himself "in balk", he cannot then challenge anybody until he resumes his liberty and with it his vulnerability.

Abou Zeid points out that the greatest honour falls to the man who extends sanctuary even to his own enemy whose entry into the women's quarters in the role of suppliant offers him the opportunity of accreting honour through a display of magnanimity; but it is not merely an opportunity, it is also a sacred duty, for to violate the right to sanctuary is

sacrilege, as our own language implies. In the light of modern ideas about women, enmity and honour such provisions seem almost nonsensical. In order to find their sense we must attempt to transpose them to a higher level of abstraction.

Let us reduce to a simple schema the internal and external relations of a household such as is still commonly found in the Mediterranean prior to modern urban development:

(1) The house itself contains the inner quarters associated with the women and the intimate life of the family, and for the purpose of receiving visits from neighbours, a hall or porch, its point of contact with the exterior. The latter part of the house, the guest-house is commonly forbidden to women in Arab villages and the women's quarters are forbidden to any men but close kinsmen and servants or slaves, that is to say, persons attached to the household in an inferior status. The same basic distinction is made between the interior and exterior aspects of the dwelling even when it is no more than a tent.⁴

(2) Outside the home are the common meeting-grounds of the whole community, composed of similar households with whom solidarity is shown in the face of external threats, who know each other's histories, marry each other's daughters and plot with and against each other in the struggle for wealth, prestige and authority within the community. Belonging to the same community, they stand in rivalry within it where they are conceptually similar: potentially equivalent and differentiated in fact by their relative preponderance. But their differences are forgotten when, facing the exterior, they are united on the basis of collective interests in opposition to those who are conceptually different.

Just as the household is divided internally and united in relation to the exterior, so the community is either divided or united according to whether its internal or external aspect is at stake.

(3) Beyond the community lies the outside world which is generally regarded as hostile, from which come strangers, that is, unknown persons who, unlike the fellow-members of the community with whom relations are habitual and clearly structured, remain mysterious, their nature and their power in doubt and who derive from their strangeness a preferential relationship with the Divine. The God of the Old Testament as well as Allah and Zeus protected strangers and the latter was also liable to appear himself in the disguise of a supplicant or beggar. Odysseus for this reason was mistaken for a god several time during his travels but by

⁴ Cf. Laoust, 1935, p. 19 et sq.

persons with whom he shared a common conception of humanity, fellow Greeks, as opposed to those with whom this natural affiliation was not shared, the sirens and the Cyclops.

Thus three main fields of social relations can be distinguished: those interior to the household, those exterior to it but interior to the community, and those that extend beyond the bounds of the community. On the axis of contact there is a progression from the private precincts where relations are intimate between members of the same household (and here is the only licit field of sexual relations), to the extraneous world with which contact is exceptional, sporadic and subject to special provisions, if not actually hostile. Between these two lies the community. Yet we can choose a different axis, that of similarity/dissimilarity, which makes opposition possible either on the basis of community or of sex: in the first case, own community is opposed to other communities — members of the known world versus non-members, habitual versus exceptional relations — in the second, own sex is opposed to other sex within a division of labour which endows the male with authority and the female with purity and correspondingly limits the activities of women in regard to public matters which are in the hands of men. Women are expected to stay at home, since they are the repositories of male honour to be shielded from contact with males of other households which would defile them. Therefore strangers are always masculine. Through the value attached to their purity women are endowed with sanctity of a certain kind, expressed by the notion of *haram* and associated not with any religious function but with the mysteries of sex and childbirth. Sacredness in this sense attaches in both cases to the dissimilar, whether they be of the same sex but a different community or of the same community but a different sex. The social structure enjoins the norms of behaviour which reign over the theoretical space between the two, that is to say, it classifies known male persons and dictates the rules by which they may triumph over or cooperate with one another. But females stand outside this structure in that they are allotted their place within the community by virtue of their relationship to males who are responsible for them as they are for their guests. Women are therefore not merely mysterious, opposed to males upon the moral plane, but on the social plane “out of bounds”, segregated and surrounded by taboos and literally, in the case of the Arabs, enclosed behind walls and veils like the tabernacle.

The essence of the notion of sanctuary is that it is a place where the “normal” rules of aggression and retaliation are laid in abeyance. Its sanctity defines it as a context apart from the idiom of normal inter-

course, "out of bounds". This suspension of the rules of normal intercourse applies not only to certain places such as shrines, but to certain persons, women as has been said and also guests who, from the moment that they are accepted, become subject to special treatment. Excluded from the councils of their host and denied authority, dependent upon his wishes just as women are, the guest receives respect nonetheless, for like women he possesses the power to act upon the honour of his host. One may distinguish therefore between relations which are "in bounds" to the norms of interaction and those which are "out of bounds" because concerned with persons mysterious and honorific who occupy a special status whether they derive it from their dissimilarity of sex or of community.

The position of women in the tradition of the Mediterranean has, for all its variation, at least this constant: that they are viewed always in opposition to the world of men to which they are both essential for moral as well as practical reasons and yet contrary in terms of the values they symbolise; they embody, as it were, the counter-principle to the male-ruled society, antithetical to it and complementary, and this antithesis is illustrated in the conceptions which attach to the interior of the house or the life outside it: the wife is mistress within, the husband without. The moral division of labour of sexes relates, then, to their inverse roles within or without the house. The social order is founded upon this distinction. Hence the inversionary rites of the Mediterranean display to this day the theme of the reversal of sexual roles: men disguise themselves as women and women are granted the symbols of public male authority and the privileges of the male sex.

The masculine principle of power and authority determines the precedence and preeminence of the households of the community, but it recognises limits to the exploitation of advantage, as Bourdieu (1965) has shown in his analysis of the dialectic of challenge and riposte in Kabyle society. Once preeminence has been established it requires to be confirmed by magnanimity, passing thereby from the realm of fact to that of right, for the gesture of magnanimity, to be accepted as such, must be endorsed by public recognition. You can demonstrate your power to win, but your right to pardon must be recognised by others, lest your magnanimity be mistaken for weakness. The granting of sanctuary is a public display of this right to magnanimity and for this reason a means of accreting honour. Complementarily, the demonstration of submission in suppliance invokes the claim to protection. The fugitive who seeks refuge among the women, violating the taboo which surrounds them, becomes

thereby himself taboo and places himself "out of bounds." If therefore the union of the outsider and the women represents a conjunction of extremes on the axis of contact, on the axis of similarity/dissimilarity the two are associated as contraries of the bounded worldly order which stands between them but is eliminated by their union in favour of the other-worldly order represented by the sacred. Failing to escape *out* of the masculine order, the fugitive can therefore, if he is lucky, escape *in*. Hence Athene considerably covered Odysseus with a cloud while he ran the gauntlet of entrance into the palace, for the Phaeacians were notorious not only for their hospitality but for their hostility towards strangers.

This explanation attempts no more than to sketch the values symbolised in the notion of sanctuary and offer a logical connection between them, resolving the apparent anomaly of accepting the fugitive into the women's quarters, but it might seem fanciful and contrived if it did not accord with certain general principles long recognised in anthropology concerning the relation of women to outsiders.

II

Women are associated with outsiders first of all in the custom of exogamy which appears among primitive peoples from the moment that communities attempt to maintain structured relations with one another — as opposed to the hasardous contacts between jungle bands which are not exogamous. The exchange of women provides a form of sociation which establishes a permanent structure where political ties are too frail to do so. Yet this does not imply an end to all hostilities: the connection between the exchange of women and the hostility of outsiders is sanctified for all time in the well known refrain "We fight with those who give us wives" or "We marry those we fight with." Indeed, behind the theory of matrimonial alliance lies the premiss that those who are thus allied are defined as a group clearly enough to envisage fighting, even if they do not in fact possess sufficient autonomy to do so. This fact differentiates them again from those who live in a homogeneous society. Thus, too distant from each other, no alliance is possible; too close, it is superfluous, or putting it more exactly, the elementary structure upon which the exchange of women depends gives way to a complex structure where kinship is no longer the basis of social grouping; alliance can then only be between households or even individuals.

The custom of exogamy therefore serves to structure relations between social groups that recognise each other as different but capable of

being associated. The point of my argument is not however the value of political and social ties established through the exchange of women — how frail these are is shown by the maxim — but that this exchange is also the exchange of knowledge,⁵ the basis of sociation: unknown outsiders are reduced through marriage to a known element in the social universe, affines. The fact is clearly illustrated by those languages which derive the word for affine from that which means stranger, enemy or guest. Hostile these affines may remain and their hostility may be symbolised in a ritual of marriage by capture, but it is a mock-capture and asserts only that the hostility which persists is nevertheless subject to conventions recognised by both parties, like the rules of war. Once they exchange women they are sociated. There is however one area of the world which, though it is noted for being traditionally organised in corporate and even in kin groups, refuses to exchange women: the Mediterranean.

Now it is significant that Arête was her husband's brother's daughter. Such a type of marriage is the basic model of patrilineal endogamy and is favoured still today by the Arabs. In fact it was perhaps in former times much more extensive than today.⁶ Moreover we know that the classical Greeks recognised in the institution of the *epikleros*, the brotherless daughter of a line of descent, a preferential right to marry their patrilineal kinswoman whose estate was thereby kept within the lineage — if it were not more exact to put it the other way round and say that the woman went with the estate. It seems likely then that Arête's kinship with her husband is a structurally significant detail; if not married strictly as an *epikleros*, she stood in relation to her husband in a similar situation, for her father, Rhexenor, had died leaving no other child. Nausicaa on the other hand, far from being married endogamously, is offered as a wife to a total stranger, Odysseus, on condition he remain upon the island. This offer is made on the night of his arrival and before he has revealed his identity (which he does only just before leaving).

⁵ The expression 'carnal knowledge' retains the association between knowledge and copulation. Romantic love is said to be blind, but the marriage rules of the primitives know what they are up to. Westermarck, when he attributed the prohibition of incest to the absence of sexual desire produced by familiarity, confused the two (as well as confusing much else besides), but it is an error based upon a profound truth that many other writers have touched on in different ways: that the sexual division of labour offers a road to escape from self. It will not become clear in anthropological terms until some brave man undertakes the structural study of love.

⁶ "Lorsque nous examinons la diffusion de ce type de mariage endogame, nous constatons qu'elle correspond à une région vaste et homogène: tout l'Ancien Monde", Tiillion (1966), p. 36.

One cannot help wondering about the Phaeacian marriage customs. Was patrilineal endogamy the rule for all or was it only the custom of the royalty? If in Homer's Mediterranean the king were no more than a chieftain, *primus inter pares*, rather than a sacred king, one would not expect the kingship to possess a special custom in this regard. On the other hand the royal house of Phaeacia was descended rather closely from the gods. Whether or not the norm of patrilineal marriage was general, there is an apparent contradiction in the fact that Arête should have been married at one extreme of the axis of contact and Nausicaa offered in marriage at the other. Was there no classificatory father's brother's son available to claim her? The text implies there was not, since no collateral branch of the family is mentioned. At the time of Odysseus' arrival she was expecting to be married to a Phaeacian as soon as her father had made up his mind which one. Is one entitled to suggest that if all were turned down in favour of the stranger none was entirely satisfactory to his way of thinking? The higher the social status of a lineage the more likely it is to be endogamous. The royal house of Phaeacia faced a quandary in the case of Nausicaa if there was no available member of the royal patriline to whom she could be given and no neighbouring island with a suitable heir apparent. (Phaeacia's isolation is stressed in the text). Odysseus furnished a possible solution to this quandary for the following reason.

To begin with marriage rules are always qualified by a rule of residence: to take *in* a son-in-law is not the same thing as giving a daughter *away*. In many patrilineal endogamous societies an in-marrying son-in-law can take place of a son. (The French or Japanese peasantries may be quoted as examples). The status of son-in-law can merge into that of adopted son, if indeed some ritual of adoption does not precede the marriage as in Japan. In ancient Greece sons were sometimes adopted by the fathers of future epikleroi to avoid the inheritance being claimed by a more distant member of the patriline, and Lacey (1968) has suggested that "... a great chieftain could obtain a following by bringing warriors into his house in order to secure their services ... often giving them wives ... Fathers of daughters gathered round them warrior sons-in-law like Priam, who had twelve sons-in-law who lived with their wives in his palace" (p. 39). Odysseus was offered Nausicaa on account of the remarkable impression he made, according to Lacey (p. 40), though it must be retained that the impression was made purely from appearances; he had not yet excelled in the games. If Alkinoos was concerned only in acquiring a competent warrior-son-in-law she could have been married

to a Phaeacian in the same way without the risk that the remarkable impression Odysseus had made should prove false. The question remains: why was the stranger chosen?

Marriage with the stranger appears on the axis of contact to be the antithesis of an endogamous marriage, but I have already suggested that this axis possesses by itself a limited explanatory power, since it marks only the points at which the inside and the outside can be opposed. The nature of the social relations changes according to their position on the axis. Nausicaa's marriage with Odysseus would have made an alliance, not with another patriline of the Phaeacians, i.e. outside the royal lineage, but with the totally unknown, i.e. outside 'outside the patriline', that is to say, outside the social structure altogether. One might say then that just as the fugitive who failed to escape *out* could escape *in*, so the Phaeacian royal family, unable to marry their daughter *inside* the field of normal competitive relations, could as the next best thing marry her outside it altogether and acquire thereby a surrogate father's brother's son for Nausicaa. For having no patriline upon the island himself he could without difficulty be accepted into that of his father-in-law. In this case outside the outside is equivalent to inside, just as in the case of *haram* inside the inside was equivalent to outside.

This explanation rests on the possibility that the stranger could, with regard to the rule of marriage, be integrated into a system of patrilineal endogamy. Yet it leaves aside the generic nature of the connection between the stranger and the women, of which the case of Odysseus is merely a rather exceptional example which I have chosen to explain first of all in a more practical way. It should not blind us to the wider significance of offering Nausicaa in marriage to an unknown guest to whom sanctuary has been extended, a significance already suggested by the fact that she herself mistook him for a god at their first encounter.

The notion of sanctuary derives from the conjunction of the fugitive and the sacred (in either *haram*, a sacred and prohibited place, i.e. a shrine, or *harim*, women's quarters, prohibited and therefore sacred also, if in a slightly different sense) and places the context 'out of bounds' to normal reciprocation under the aegis of a principle opposed to the logic of the profane community of everyday. Yet the principle on which exogamy rests is not in essence different, but only different in the use which is made of it, whether to establish ties of sociation with an 'outsider' group or to associate an individual outsider to one's own group. The principle may be stated that in either case the opposition between inside and outside is mediated through women. Exogamy denies access to the

women of the community in favor of strangers who, through their conjunction with them, are established as guests, persons to whom a special code of conduct applies. Affines and guests, whether or not the conceptions are expressed in a single word, are *par excellence* the persons to whom extra-ordinary rules apply, either in the form of avoidances, joking relations or honorific behaviour, all of them ways of placing a person 'out of bounds'.

When it is said that 'we fight with those with whom we intermarry' or vice versa it is not asserted that individuals fight with their affines — the contrary is true, for in the combat between intermarrying groups a man must avoid striking his own affine — but that we, as individuals, give our daughters to members of the groups with whom we, as a collectivity, have relations of conflict. The two types of relationship, collective hostility and affinity through marriage, are the opposed aspects of an ambivalence and it is the second which qualifies the first and sets limits to it, bringing it under the control of the longer-term interests represented by the descendants who result from intermarriage.

The Arabs attempt to avoid intermarriage with those with whom they fight, conserving their women for the patriline, yet in according sanctuary in the *harim* they none the less accept, within rather than without the hearth, the principle that endows women with the power to proscribe hostility and invoke a relationship of respect. In either case, women provide the bridge with the outside, whether as wives given to outsiders or by providing a place of sanctuary for outsiders within the home. In either case the rules of profane conduct are placed in abeyance by the conjunction of the unknown with the unknowable, women.

One may note in passing that the same general area was noted in antiquity for the existence of a type of sacred prostitution whereby the girls of the community were offered before marriage to strangers on the occasion of their visit to the shrine. This is no more than a variant, on the collective scale, of the syndrome of sanctuary. In either case the stranger's knowledge of women in sacred precincts operates an inversion of the normal rules of conduct. That this form of sacred prostitution should be found among endogamous peoples is surely to be expected: if women were destined to be given *away* in marriage there would seem to be little point in giving them to strangers before marriage as well. Surely its significance is rather as a ritual inversion of a social order which ordained that women were to be kept, not given away — a gesture of recognition to that same principle which inspires exogamy by a people who have decided against foreign affines.

III

Exogamy and sanctuary are not the only forms of association with strangers established through women. There are peoples who include in their code of hospitality what has sometimes been called "sexual hospitality." Indeed, temple prostitution can be regarded as a collective form of this as Wake (*op. cit.*, p. 158) well realised. If the acceptable stranger is everywhere offered food, he is also in some parts of the world offered more than that. Commensality, the ritual ingestion of a common substance, establishes the common nature of host and guest and creates a bond between them. The symbolic equivalence of eating and copulation appears to be universal⁷ and this fact leads us to recognise the significance of such a custom as the ingestion of the stranger's essence through copulation. Once more the opposition between the inside and the outside is mediated through the female sex.

In Mediterranean sanctuary the fugitive or stranger was not normally expected to have sexual relations with the women, yet the idea of sexual hospitality does not appear entirely foreign to the ancient Arab tradition, for Robertson Smith (1903) who did not otherwise concern himself with the connection between women and sanctuary noted (p. 82): "It appears from Arab sources that when a man sought protection within a tribe it was natural for him to ask to be furnished with a wife, as Cais ibn Zohair did when he joined the Namir ibn Câsit." The disappearance alone of the form of marriage here referred to would explain that such a custom did not survive. He summons evidence to show moreover (*op. cit.*, pp. 139, 140) that some Arabs formerly practised sexual hospitality in the form of offering the guest access to the host's wife.

It can be seen then that if in one sense the stranger renounces his power to affront by taking sanctuary he does not renounce his masculinity in any literal sense. He removes himself from the sphere of agonistic social relations and becomes a client or dependent and therefore a person to whom the distaste for giving daughters away no longer applies and who becomes by virtue of that fact a preferential candidate for the role of son-in-law in a would-be endogamous society. The experience of Odysseus on Phaeacia runs parallel to the ancient Arab custom except that, unlike Cais ibn Zohair he refused rather than demanded a wife, for the good reason that he did not wish to remain. Both stories hinge upon the

⁷ Cf. Lévi-Strauss, 1966, p. 105. The interpretation is reinforced by the observation that semen is in certain instances used in the place of food or blood, in the rites which effectuate the tie of blood-brotherhood.

same conception of hospitality which aspires to integrate the stranger not only temporarily through commensality but perhaps permanently through marriage. The connection between women and sanctuary in the Arab world, expressed and in a sense validated by the complex of meaning attaching to the arabic root which gives us both words, can be seen then to be merely a particular case of the more fundamental and widespread principle concerning strangers and their integration into a community, the condition of their entry being in the first place the demonstration of their common nature through the consumption of food and the condition of their remaining being adoption as an affine into the kin group through the consummation of marriage. This principle, again, derives from the universal logic of social structure which opposes the interior and the exterior relations of a given social unit.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

BIBLIOGRAPHIE

- Abou Zeid, Ahmed,
 1965 "Honour and Shame among the Bedouins of Egypt", in: Peristiany, J. G. (ed.) *Honour and Shame: the Value of Mediterranean Society* (London).
- Bourdieu, Pierre,
 1965 "The sentiment of honour in Kabyle Society", in Peristiany, J. G. (ed.), *op. cit.*
 1969 "La maison kabyle ou le monde renversé" in the present volume, pp. 739-758.
- Farès, Bishr,
 1932 *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam* (Paris).
- Finley, M. I.,
 1967 *The World of Odysseus* (London).
- Lacey, W. K.,
 1968 *The Family in Classical Greece* (London).
- Laoust, E.,
 1935 *L'Habitation chez les transhumants du Maroc Central* (Paris).
- Lévi-Strauss, C.,
 1966 *The Savage Mind* (London).
- Pitt-Rivers, Julian,
 1967 "La Loi de l'Hospitalité", *Les Temps Modernes*, no. 253.
- Smith, W. Robertson,
 1903 *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge).
- Tillion, Germaine,
 1966 *Le Harem et les Cousins* (Paris).
- Wake, C. Staniland,
 1888 *Serpent Worship and Other Essays* (London).

L'HÔTE DISPARU ET LES TIERS INCOMMUNES

JEAN POUILLON

Voulant montrer combien — et comment — un système “donné dans la synchronie” est “vulnérable aux effets de la diachronie”, notamment de l'évolution démographique, Cl. Lévi-Strauss suppose les conséquences structurelles de l'extinction d'un clan et de la prolifération d'un autre dans une tribu de son invention. L'hypothèse n'est pas académique: l'exemple qu'il construit et dont la simplicité n'a d'autre objet que de ne pas alourdir le raisonnement, est, dit-il aussitôt, “à peine imaginaire.” Il l'est en effet si peu qu'il se présente à Dagela, village hadjeraï du Tchad.¹ Le cas n'est d'ailleurs certainement pas rare, mais, pour qu'il soit effectivement reconnu, il faut que, des deux conséquences possibles d'un tel événement, ce soit la seconde qui se réalise. Que peut-il en effet arriver?

La structure ancienne disparaîtra complètement (...) En l'absence d'autre information, il sera vain de rechercher le plan initial derrière (la) nouvelle structure; et il est même possible que tout plan, consciemment ou inconsciemment perçu, ait complètement disparu de la pensée indigène (...) Cette issue est probablement très fréquente, et elle explique qu'un système sous-jacent puisse être parfois postulé en droit, bien qu'il soit impossible de le restituer en fait. Mais souvent aussi, les choses se passeront autrement. Même si la base démographique s'effondre, ce bouleversement ne se répercute pas instantanément sur tous les plans (...) L'orientation primitive demeurera (...) indirectement agissante (...) pour maintenir les nouvelles solutions structurales dans la ligne approximative de la structure antérieure. A supposer un moment initial (...) où l'ensemble des systèmes ait été exactement ajusté, cet ensemble réagira à tout changement affectant d'abord une de ses parties comme une machine à *feed-back*: asservie (dans les deux sens du terme) par son harmonie antérieure, elle orientera l'organe dérégulé dans le sens d'un équilibre qui sera, à tout le moins, un compromis entre l'état ancien et le désordre introduit du dehors.” (C. Lévi-Strauss, 1960, pp. 91-92).

¹ Dagela (groupe Koke) dépend de la sous-préfecture de Melfi, dans le département du Guéra où vivent la plupart des groupes hadjeraï. Dagela compte environ deux cent cinquante habitants. Pour la signification du terme hadjeraï et pour la localisation de ces populations, cf. J. F. Vincent, “Les *Margaï* du pays hadjeraï”, *Bulletin de l'Institut de recherches scientifiques au Congo*, vol. (1962), et J. Pouillon, “La structure du pouvoir chez les Hadjeraï”, *L'Homme*, IV, 3 (1964).

Mais comment reconnaître un “compromis” dans un “équilibre” qui a en quelque sorte digéré le “désordre” et effacé l’“état ancien”? Comment savoir qu’un problème s’est posé s’il a été parfaitement résolu? Pourquoi chercher parfois — ou, aussi bien, pourquoi ne pas chercher toujours — un système disparu et la marque d’un événement passé derrière une “solution structurale” dont l’observateur ne peut soupçonner l’incohérence initiale? A moins qu’il n’en fasse l’hypothèse — mais, précisément, qu’est-ce qui peut l’y pousser?

La réponse la plus simple paraît être: la constatation d’une contradiction interne à la société considérée. Mais elle est trop facile, car elle supprime la question: décèlerait-on cette contradiction sans admettre comme fondée l’hypothèse qu’il s’agit de justifier? Au surplus, en face d’une contradiction apparente — au moins au départ, on ne peut la qualifier autrement —, l’attitude ethnographiquement normale est de chercher l’ordre sous-jacent qui l’explique et non d’y voir la marque d’un ordre ancien qui se serait désagrégé. De toute façon, il n’y a pas de contradiction en soi et isolée, mais seulement en fonction de la logique propre au système dont font partie les termes réputés contradictoires. Autrement dit, une contradiction ne se constate pas d’emblée, purement et simplement: elle se définit par rapport à une norme préalable. A moins donc de l’existence d’une juger à l’aune de sa propre société, l’observateur ne peut affirmer nulle contradiction s’il ne possède déjà la norme indigène, s’il n’a découvert le système du groupe qu’il étudie. Seulement, si c’est le système dans son ensemble, et non simplement dans une de ses parties, qui se trouve gauchi par rapport à un ordre passé disparu, comment le devinera-t-il? Ce système, en effet, tout gauchi qu’il puisse apparaître aux yeux de qui connaît son histoire, n’en est pas moins cohérent à sa manière; aberrant, il ne peut l’être que du dehors, comparé à d’autres qui n’ont pas subi la même évolution, et replacé dans un système plus large dont on doit ainsi démontrer la validité comme cadre de référence, mais dont il faut d’abord avoir quelque idée pour pouvoir s’étonner d’un cas singulier: pour saisir comme “cas” et comme “singularité” ce qui se présente d’abord comme une organisation sociale entre d’autres.

A la question posée, la réponse est donc apportée par une analyse à la fois (mais cela va de soi) comparative et structuraliste. Ou bien — c’est la situation la plus simple et la plus commode, mais la moins probable — la “structure antérieure” est actuellement présente ailleurs et peut être alors reconnue là où elle s’est partiellement effacée. Ou bien on est en présence à la fois d’un ensemble de systèmes sociaux qui sont autant de variantes combinatoires les unes des autres *et* d’une organisation particulière qui à

la fois ne semble pas s'y inscrire structurellement et cependant ne peut se comprendre en dehors de cette structure d'ensemble. C'est alors qu'on a le droit de faire une hypothèse d'ordre historique, celle d'un événement ou d'une évolution qui aurait faussé dans ce cas particulier la logique du système sans qu'on puisse cependant en invoquer une autre. Tant mieux ensuite si l'on peut la vérifier pratiquement par une autre voie: par le souvenir que les intéressés gardent de cet événement, ou la conscience qu'ils ont de cette évolution, c'est-à-dire, en même temps, de leur histoire et du problème qu'elle leur a posé. C'est dans cette situation, à la fois complexe et favorable, que je me suis trouvé à Dagela.

Les villages de cette région sont² autonomes et s'organisent de façons apparemment fort diverses. Pour deux raisons, toutefois, il faut les considérer, malgré les différences ethniques et linguistiques, comme formant un ensemble: d'une part, ces villageois justifient par des conceptions et des croyances semblables les différentes manières dont ils ordonnent leurs relations interclaniques³ et répartissent les fonctions politiques et religieuses; d'autre part, ils opposent et associent ces dernières selon les mêmes principes, mais au moyen de grilles qui, bien que partout identiques, sont appliquées les unes aux autres selon des combinaisons chaque fois (ou presque) différentes et comme s'il fallait, pour donner à chaque village sa physionomie propre, épuiser toutes les possibilités logiques de ce jeu. La singularité des gens de Dagela est que, s'ils partagent les croyances qui sont celles de tous les Hadjeraï, si, comme eux toujours, ils opposent "Terre" et "Montagne"⁴ et distinguent les clans en autochtones et immigrants ou selon leur ordre d'installation, ils n'utilisent pas, semble-t-il, ces distinctions pour assurer, entre les clans, une répartition équilibrée des pouvoirs: contrairement à ce qu'on trouve partout ailleurs chez les Hadjeraï, le même clan détient la plus haute position religieuse et la plus haute position politique.⁵

² J'emploie le présent pour des raisons de commodité. Le système ancien ne fonctionne plus. Toutefois, ce qu'on pourrait appeler le décor sociologique subsiste, et les gens se réfèrent encore au passé pour penser le présent.

³ Les clans sont exogames, patrilinéaires et patrilocaux. Les fonctions politiques et religieuses sont investies dans les clans.

⁴ Chaque village est associé à une montagne dont, souvent, il porte le nom, et à la terre que cultivent les villageois. Mais terre et montagne n'ont pas qu'une signification géographique: un certain clan, dit clan de la terre, fait les sacrifices à la *Margai* qui est associée à cette terre; un autre, dit clan de la montagne, fait de même pour celle de la montagne. Sur les *Margai*, cf. n. 7.

⁵ Je dois ici corriger une erreur: en 1964, j'avais cru comprendre que dans un certain groupe hadjeraï (les Megami) les fonctions politiques et religieuses étaient confondues et, sur cette fausse interprétation, j'avais construit un modèle rendant compte de la

Les clans représentés dans le village sont nommés : *Teraminé* rouge, *Teraminé* noir, *Debo*, *Durmao* aîné, *Durmao* cadet, *Dekano*.⁶ Chacun d'eux honore une *Margaï*⁷ qui lui est propre et en somme l'identifie, et reconnaît l'autorité d'un chef, qui est l'homme "de" ou "pour" cette *Margaï*. Tout cela est très classique. Que deux de ces chefs le soient l'un pour la "Montagne", l'autre pour la "Terre", que l'un des deux — le chef de "Terre" — soit un chef religieux et que l'autre — le chef de "Montagne" — ait en outre des fonctions politiques, soit le chef du village,⁸ rien que de très normal aussi, bien qu'on rencontre plus souvent le partage inverse. En revanche, ce qui surprend quiconque arrive de n'importe quel autre groupe hadjeraï, c'est le fait que tous les deux appartiennent au même clan — celui des *Teraminé* rouges — qui occupe ainsi une position dominante que ne balance aucune autre. Le paradoxe est donc qu'au lieu de réaliser une des distinctions possibles des fonctions et des titres entre les clans, Dagela en illustre au contraire la concentration.

Cependant, convient-il bien de parler de paradoxe? Cette concentration ne m'a étonné que parce que je l'abordais de l'extérieur, en fonction d'une structure d'ensemble que je jugeais close et où elle ne venait pas s'inscrire. Mais, considéré en lui-même, ce système particulier est parfaitement cohérent; la domination d'un clan n'est pas un facteur de déséquilibre, c'est simplement une manière, inhabituelle dans la région, d'assurer l'unité villageoise. Bien plus — ou après tout — rien

dissociation progressive des fonctions. La présente étude, rédigée après une nouvelle enquête, esquisse la rectification de mon précédent article.

Pour ne pas compliquer le langage, je distingue politique et religion. En réalité, l'opposition (et la complémentarité) est entre des fonctions où l'accent est mis sur leur aspect religieux et d'autres où il porte sur l'aspect politique; mais toute fonction suppose une qualification religieuse.

Tout chef a autorité sur les membres de son clan. En ce sens, tout chef serait politique et l'adjectif ne signifierait rien de précis. Je le réserve donc pour les cas où le pouvoir du chef s'exerce au-delà des limites claniques: le chef de village par exemple a autorité sur tous les villageois, à quelque clan qu'ils appartiennent.

⁶ Ces noms de clans indiquent l'origine de ceux-ci: les *Teraminé*, par exemple, habitaient jadis sur la montagne *Teram*, à une trentaine de kilomètres de Dagela. Les distinctions rouge — noir, aîné — cadet, indiquent que les clans en cause sont d'anciens lignages qui se sont séparés et n'ont plus en commun que le souvenir de cet événement.

⁷ Les *Margaï* sont des puissances (des génies, si l'on veut) auxquelles un culte est rendu par ceux dont elles sont les *Margaï*: individus, familles, clans. Nous ne nous intéressons ici qu'aux *Margaï* claniques.

L'origine du mot *Margaï* est inconnue. Ce mot est compris et souvent utilisé dans chaque groupe hadjeraï, même lorsqu'il dispose dans sa langue d'un terme spécial pour désigner ces puissances. C'est le cas à Dagela où *Margaï* se dit *Uti*; *hē Utino*: chef pour *Uti*.

⁸ Contrairement à ce que j'ai écrit en 1964, un chef de "Montagne" peut être un chef politique.

n'empêche logiquement de considérer la concentration des pouvoirs comme un cas-limite de leur distribution, et de réintégrer ainsi le cas "Dagela" dans l'ensemble des autres. Toutefois, cette interprétation ne tient pas, pour une raison théorique et surtout pour une raison de fait qui, en nous renvoyant à l'histoire du village, nous ramène justement à l'exemple "à peine imaginaire" commenté dans *La Pensée sauvage*. La première, qui est d'ailleurs simplement la traduction symbolique de la seconde et à laquelle, sans celle-ci, on n'attacherait peut-être guère d'importance, est que, si "Terre" et "Montagne" sont dans le même clan, elles sont néanmoins détenues par deux individus toujours distincts; autrement dit, la concentration reste relative, elle n'est pas une confusion. La seconde, qui est déterminante, est qu'il n'en fut pas toujours ainsi, et que personne dans le village ne l'ignore.

Tous les clans actuellement établis à Dagela sont des clans immigrants; leurs noms, d'ailleurs, l'indiquent. Mais le village ne s'est pas simplement formé par la convergence progressive de plusieurs groupes venus de plus ou moins loin; lorsque le clan des *Teraminé* rouges est arrivé le premier, un clan qui s'affirmait autochtone était déjà installé: le clan *Bori*, le seul qui soit en effet désigné d'après le nom d'une des montagnes⁹ qui forment un tiers de cercle autour du village. Ainsi qu'il est de règle dans tous les groupes hadjeraï et, très fréquent dans beaucoup d'autres régions, le partage des pouvoirs s'est fait de la façon suivante: les autochtones ne pouvaient évidemment perdre leurs compétences religieuses qu'ils détenaient en quelque sorte de naissance et que nul ne pouvait leur ôter ni n'avait intérêt à le faire; ils ont donc conservé la chefferie de "Terre" et la charge des principaux sacrifices, tandis que les immigrants prenaient la "Montagne" et la chefferie de village qui, ici, l'accompagne nécessairement: le même mot — *diol* — désigne la montagne et le village. Rien ne pouvait donc priver les *Bori* de leurs fonctions religieuses, sauf la mort, et c'est ce qui s'est passé: le clan autochtone s'est éteint. Il fallait néanmoins continuer à accomplir les cérémonies, à faire les sacrifices. La charge en incombait au premier clan immigrant (lui fut confiée? fut revendiquée ou accaparée par lui?), et c'est ainsi qu'aujourd'hui les *Teraminé* rouges fournissent au village et ses chefs politiques et ses chefs religieux. Ceux-ci, distincts, étaient dès le début associés: le clan autochtone et le clan des premiers immigrants constituaient le cœur du groupement villageois.¹⁰ L'évolution démographique a rendu l'association plus étroite, effaçant presque la distinction clanique, mais elle ne l'a cependant

⁹ Les "montagnes" sont assez souvent de simples collines.

¹⁰ Le problème de l'agrégation des autres clans sera traité plus loin.

pas abolie complètement et le souvenir s'en est clairement maintenu. En effet, non seulement les deux charges de "Terre" et de "Montagne" restent séparées, ont des titulaires différents, mais surtout la charge de la "Terre" reste expressément désignée comme charge *Bori* bien qu'elle soit occupée par un *Teraminé*: celui-ci est appelé *hē utino* (ou *tarino*) *Boro* "le chef pour la *Margaï* (ou la "Terre") des *Bori*." Il n'est donc même pas suffisant de dire qu'à Dagela "l'orientation primitive [est demeurée]... indirectement agissante (...) pour maintenir [la nouvelle solution structurale] dans la ligne approximative de la structure antérieure." Le rapport entre celle-ci et celle-là est, ici, plus subtil et plus étroit: la solution nouvelle se dissimule derrière l'ancienne, dont, pour ainsi dire, elle se revêt en en donnant une représentation à laquelle on commence par se laisser prendre. Lorsque j'arrivai à Dagela et sus qu'il y avait un *hē tarino Boro*, les *Bori* étant le clan autochtone, et un *hē diolo Teraminé*, immigrant, je me crus d'abord en pays de connaissance. Effectivement, j'y étais bien, mais pas de façon aussi immédiate que je le pensais, et je découvris ensuite et simultanément le paradoxe et sa vérité: le *Bori* n'était pas un *Bori*, mais il en jouait le rôle; la relation autochtone-immigrant, religion-politique, "Terre"-*"Montagne"*, persistait, mais ne pouvait plus recevoir qu'une traduction affaiblie.

Autrement dit, à Dagela, par suite d'une déficience accidentelle — un clan a disparu —, l'idéologie, pourtant maintenue, ne correspond plus à la réalité. Elle n'est pas pour autant devenue mensongère — elle conserve sa valeur opératoire, elle permet toujours aux villageois de penser leurs rapports — et c'est justement pourquoi elle subsiste. Cela prouve d'une part que le lien entre la réalité et l'idéologie n'est pas mécanique: il laisse aux deux termes la possibilité d'un certain jeu, une certaine marge de changement. D'autre part, on voit maintenant plus précisément ce qui fait la singularité de Dagela, village dont le caractère aberrant sur un plan, tient à la façon dont cette aberration est effacée sur un autre. La "machine à *feed-back*" a parfaitement fonctionné. Ou, pour dire encore les mêmes choses d'une autre manière: le cas de Dagela, pour inattendu qu'il soit, n'exige aucun recours à une structure autre, il ne se comprend que par référence à la structure d'ensemble que réalisent les autres villages *hadjeraï*.

Cette analyse sommaire et sans doute trop allusive devrait cependant faire comprendre ce qu'à la suite de C. Lévi-Strauss on peut appeler "structure", ainsi que le rapport entre celle-ci et les organisations concrètes qu'elle explique et ordonne.

L'interprétation que je viens de donner, quasiment sous la dictée des villageois en cause, permet en tout cas de prévenir l'erreur consistant à croire que la structure est une réalité empirique, ainsi nommée parce qu'elle serait très visiblement charpentée, et parce que cette charpente se retrouverait partiellement, ou plus ou moins déformée, dans d'autres réalités empiriques qui seraient par rapport à la première comme des écarts par rapport à un type. En matière d'organisation sociale par exemple, la structure n'est pas une organisation typique qui pourrait être, pour ainsi dire, plus ou moins fidèlement "tirée" à un certain nombre d'exemplaires; ce n'est pas non plus le schéma que l'on pourrait abstraire de plusieurs organisations similaires.¹¹ Bref, elle n'est pas une donnée, ni manifeste, ni latente; sa définition résulte de la solution apportée à ce problème: comment concevoir, entre plusieurs organisations, un rapport d'apparement qui ne soit pas de simple reproduction plus ou moins nette, plus ou moins floue, et qui puisse donc les constituer en groupe sans tenir compte de leurs ressemblances ou différences apparentes? Chaque organisation est un certain agencement de termes, qui doit être en même temps considéré comme une certaine configuration des relations entre ces termes,¹² la signification de celles-là comme de ceux-ci ne leur étant pas intrinsèque mais tenant à leur position. C'est ce qu'on nomme souvent leur interdépendance, notion qui est devenue le lieu commun auquel on réduit volontiers le structuralisme. Mais il faut bien voir que cette interdépendance ne signifie pas association régulière, permanente, qu'elle suppose en même temps l'indépendance des termes ou des relations, associés ici mais séparés ou autrement liés ailleurs. Un terme n'a de sens que de position, mais cela ne veut pas dire qu'il n'en peut occuper qu'une. Au contraire: il s'agit d'une interdépendance de variables, qui en outre est elle-même fonction de ces variables. Il n'y aurait en somme aucun point fixe, si ce n'est le fait que les diverses façons d'agencer un certain nombre de termes et de relations, d'une part sont en nombre fini, d'autre part soutiennent les unes à l'égard des autres des rapports de transformation qui font de chacune une variante des autres, et de leur ensemble un groupe dont la structure est la règle de ces transformations: la structure est le *fait* de l'*intelligibilité* qui révèle l'*intelligibilité* des *faits*. Aussi ne

¹¹ Plus exactement, c'est à partir de ces conceptions, et en même temps contre elles, que le structuralisme s'est constitué. On n'aurait nul besoin d'un mot comme structuralisme si par structure il suffisait d'entendre la charpente de la réalité considérée. Cf. mon article "Présentation: un essai de définition" dans le numéro des *Temps Modernes* consacré aux "Problèmes du structuralisme." (*T.M.*, novembre 1966).

¹² C'est cet agencement que, dans le langage courant, on appelle structure.

peut-on parler de structure à propos d'une réalité considérée isolément, dont on croirait qu'elle a son sens en elle-même — comme si le sens n'était pas toujours une référence —, puisque précisément le structuralisme consiste à considérer par principe toute réalité comme un *cas*, dont il faut trouver la règle de déclinaison.

En ce sens, il ne saurait y avoir d'exception, si l'on entend par là un écart trop fort — comment d'ailleurs définir ce trop? — par rapport à une moyenne ou à un type. On dirait aussi bien que tout est exception puisqu'une structure ne se réalise que sous forme de variantes qui diffèrent toutes les unes des autres.¹³ Si la structure est ce qui définit un ensemble de possibilités, la seule question est de savoir si le cas considéré en fait partie — ce qui peut d'ailleurs conduire à la remise en cause d'une définition hâtive — ou relève d'une autre. Autrement dit, le mot "exception" n'a pas de signification logique; il ne peut recevoir qu'une signification historique ou géographique, quand par exemple un groupe social évolue tout autrement que ses voisins au milieu desquels il apparaît alors comme étranger. Ce qui en fin de compte fait l'intérêt de Dagela, c'est justement que ce groupe ait résolu le problème historique que lui posait l'extinction d'un clan, de façon à ne pas constituer une exception géographique.

Mais n'en va-t-il pas toujours ainsi? Toute société, en raison de son histoire et des contraintes qu'elle subit, n'a-t-elle pas de temps à autre à choisir soit de maintenir son plan initial, soit de le bouleverser, et n'opte-t-elle pas le plus souvent, en tout cas aussi longtemps qu'elle le peut, pour la première solution? On vient de le voir pour Dagela, on le montrerait aussi bien pour d'autres villages. Mais, le plus souvent, le problème qui vient d'être traité, se pose sous la forme symétrique et inverse. Au lieu d'avoir à remédier à la disparition d'un clan, il s'agit d'intégrer des clans nouveaux, logiquement inutiles, en quelque sorte surnuméraires. Le problème est non plus: "comment le garder quand il n'est plus là?", mais: "comment s'en débarrasser tout en l'acceptant?." Il appelle un traitement différent. Avant de l'exposer, formulons d'abord la structure d'ensemble où toutes les solutions devront s'inscrire.

Les villages hadjeraï sont pluriclaniques. Un clan est soit un clan de la "Montagne" — et son chef de *Margaï* est chef de "Montagne" —, soit un clan de la "Terre" — et son chef de *Margaï* est chef de "Terre"; il peut aussi ne porter que son nom propre — et son chef est chef de la *Margaï*

¹³ Chaque variante peut évidemment se répéter — plusieurs villages peuvent s'organiser de la même façon —, mais la fréquence ne confère aucun privilège théorique.

du clan. Dans un village, il peut y avoir un ou plusieurs clans de "Montagne", un ou plusieurs clans de "Terre", un ou plusieurs clans X ou Y, mais seules les deux premières catégories sont toujours représentées. D'autre part, les clans connaissent leur ordre d'arrivée sur le site du village, et, parfois, un ou plusieurs d'entre eux s'affirment autochtones; les clans autochtones, quand il y en a, reçoivent quelquefois une dénomination spéciale comme chez les Kenga et les Sokoro.¹⁴ Enfin, tous les clans ne peuvent dans un même village prétendre au pouvoir politique: un seul ou une seule catégorie d'entre eux peut "manger la chefferie." La distinction entre politique et religion est analytique: c'est toujours un chef religieux qui détient l'autorité; la distinction réelle est entre les clans dont les chefs de *Margaï* ont une autorité politique et ceux dont les chefs n'en ont pas. Peut-on alors se demander s'il existe un critère permettant de prévoir quel clan, dans tel village, doit manger la chefferie? L'enquête montre que tout clan, de quelque catégorie qu'il relève — "Montagne" ou "Terre", autochtones ou immigrants — peut, selon les cas, exercer ce droit ou en être privé. Le problème doit donc être posé autrement: non pas chercher si une certaine "signification" (politique en l'occurrence) serait intrinsèquement liée à une certaine catégorie clanique, quel que soit le système où figure le clan, mais au contraire relever tous les systèmes existants de réseaux interclaniques, voir s'ils épuisent la série des systèmes possibles et tenter de définir le système de ces systèmes.

Pour construire le modèle, on procédera à une simplification provisoire: on admettra que, dans chaque village, il n'existe qu'un seul clan de chaque catégorie, et par conséquent on n'aura à jouer qu'avec trois clans au plus et deux au moins. En effet, l'opposition "Terre" — "Montagne" se présente partout, ce qui implique la présence de deux clans, et l'opposition "autochtones"—"immigrants" ou "premiers—seconds immigrants" peut soit coïncider avec la première, soit introduire une dimension supplémentaire et exiger la présence d'un troisième clan. Il faut tenir compte d'autre part d'une contrainte de fait: si l'opposition "autochtones" — "immigrants" est reconnue, le pouvoir politique va toujours aux seconds. Il s'ensuit que, s'il y a trois clans, le troisième, qui est immigrant, détient l'autorité sur le village, et n'est ni de la "Terre", ni de la "Montagne"; s'il n'y a que deux clans, l'autorité appartient à un clan de la "Terre" ou de la "Montagne". La grande *Margaï*¹⁵ étant, selon la

¹⁴ Chez les Kenga, les autochtones (gens de la "Terre" et de la "Montagne") sont appelés *ngenang-ge*; chez les Sokoro, les autochtones (gens de la "Terre") sont dits *bolonj*.

¹⁵ Cf. "La structure du pouvoir chez les Hadjerai", *l'Homme*, IV, 3 (1964).

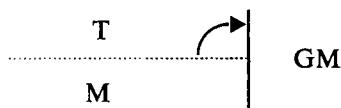
convention indigène, celle dont le détenteur est chef politique, on écrira G M pour désigner un clan ayant le pouvoir et n'étant ni T ("Terre") ni M ("Montagne"), tandis qu'on utilisera une notation en exposant (T^{GM} ou M^{GM}) pour indiquer que le clan dominant est T ou M. Le symbole du clan dominant sera écrit à droite de la barre marquant la distinction du pouvoir religieux et du pouvoir politique; il ne peut donc y avoir qu'un seul symbole à droite.

Compte tenu de tout ce qui précède, trois formules sont logiquement possibles et elles recouvrent tous les cas recensés:¹⁶

$$\begin{array}{l} a - T/M^{GM} \\ b - M/T^{GM} \\ c - \frac{T}{M} / GM \end{array}$$

La formule c implique la distinction "autochtones — immigrants." Les formules a et b ne la supposent pas, mais ne l'excluent pas non plus: il arrive que la prédominance du clan T (ou M) soit corrélative d'une affirmation — alors, souvent, implicite, atténuée ou détournée¹⁷ — d'antériorité du clan M (ou T).

Le schéma d'ensemble peut être figuré de la façon suivante:



La ligne pointillée horizontale a le même sens que la ligne pleine verticale: elle sépare pouvoir politique et pouvoir religieux. Mais (1) quand on la considère, la ligne verticale est exclue: seuls T et M sont en présence, (2) elle n'oriente pas le plan: le pouvoir politique peut être aussi bien du côté de T que de M. Inversement, la ligne verticale oriente le plan — le pouvoir politique est à droite — et elle exclut à son tour la ligne horizontale ou, si l'on préfère, résulte d'une rotation de 90° de celle-ci (ce qu'exprime la flèche). On peut projeter cette représentation sur un tableau (où le signe + indique la primauté politique):

¹⁶ Au total, après trois missions, l'enquête a porté sur 19 villages appartenant à 7 groupes linguistiques.

¹⁷ A Mokulu, par exemple, le clan de la "Montagne" affirme être arrivé sur les lieux par un chemin plus court. En outre, il dit être passé sous la montagne pour ressortir à l'endroit où il se trouve maintenant, ce qui équivaut à une affirmation atténuée d'autochtonie.

T	+		-	-
M	-		+	-
X	○		○	+

Tableau comme schéma sont susceptibles de plusieurs lectures mutuellement exclusives, précisément parce qu'ils matérialisent une structure, laquelle, comme on l'a déjà dit, n'est jamais celle d'une réalité: chaque lecture correspond à un cas, dont le schéma (ou le tableau) essaie de faire comprendre comment il se combine avec les autres tout en les excluant dès qu'il se réalise. Cette combinaison et cette exclusion ne font d'ailleurs que traduire l'expérience la plus courante, à savoir que l'ubiquité n'est pas possible mais qu'on n'est nulle part dépassé: si je suis à Gogmi, je ne suis plus à Abtuyur, mais si j'ai changé de coordonnées, je n'ai pas changé de système.

Il faut maintenant montrer que la simplification, qui a permis de construire le modèle, n'empêche pas, bien au contraire, de restituer la complexité des faits. Dans la plupart des villages, en effet, les clans sont plus de trois: on peut rencontrer plusieurs clans de la "Montagne" et de la "Terre", ainsi que plusieurs clans immigrants. Mais on constate que:

(1) si tous les clans sont T ou M, ils sont tous, sauf un, de la même catégorie T (ou M), et le seul qui est M (ou T) détient la grande *Margai*. On a donc la formule a ou b: $T_1 \dots T_n / M^{GM}$, ou $M_1 \dots M_n / T^{GM}$.

(2) si le village compte n clans T et m clans M, il compte aussi au moins un clan immigrant qui détient la grande *Margai*. On a donc la formule c:

$$\frac{T_1 \dots T_n}{M_1 \dots M_m} / GM$$

(3) On retrouve aussi la formule c si les clans sont divisés en clans autochtones et en clans immigrants. Ceux-là sont T et M; un de ceux-ci, en général le premier, a la grande *Margai*.

(4) Si tous les clans sont immigrants, le premier arrivé est considéré comme autochtone et c'est l'un des suivants qui a la grande *Margai*. Selon que tous ces clans, ou seulement certains, sont nommés T ou M, on se retrouve dans l'une des trois situations précédentes.

Ce ne sont pas là les règles d'un jeu conventionnel auquel, on ne saurait pourquoi, les clans se soumettraient, quelles que soient leurs forces respectives, les circonstances de leurs rencontres, les intentions de leurs membres. Toute structure est, dans des conditions que l'ethnographie analyse, la logique d'une histoire et le langage grâce auquel ceux qui la vivent tentent de la comprendre, de la dominer pour en faire leur histoire.

Des croyances, qu'il serait trop long d'exposer ici, et les conditions du partage du sol justifient que les clans autochtones ou premiers arrivés soient clans de la "Terre" ou de la "Montagne".¹⁸ De même on ne s'étonnera pas qu'un clan immigrant s'impose par sa force ou sa richesse — les mythes de fondation des villages le disent ou, du moins, le laissent entendre — et laisse la charge des rites à ceux qui ont déjà partie liée avec les génies du lieu. Bien que ce ne soit pas toujours vérifié, il est naturel aussi que ce soit le premier des nouveaux venus qui, fort de son alliance avec les premiers occupants, conserve le pouvoir face à des intrusions ultérieures.

Inversement, ces dernières remarques ne signifient pas que les faits soient par eux-mêmes compréhensibles ni que l'analyse structurale se réduise à leur mise en forme didactique. Certes, les faits humains sont d'emblée significatifs, mais ils le sont trop, ce qui revient à dire qu'ils ne le sont pas du tout; pris dans leur particularité, en effet, ils s'offrent à de multiples interprétations, entre lesquelles on ne peut choisir que si on les soumet à un traitement structural; leur sens n'apparaît que dans leurs rapports systématisés, et l'on ne peut séparer l'établissement des faits de la construction des différents systèmes où ils prennent place.

Il reste à se demander quel est le statut de ces clans qui ne sont ni de "Terre", ni de "Montagne", qui n'ont pas non plus d'autorité politique et dont on n'a fait jusqu'ici qu'une mention négative, pour dire que leur présence ou leur absence ne changeait rien à la structure. Sont-ils seulement juxtaposés aux premiers et les uns aux autres? En tout cas, ils font partie du village. C'est là le problème précédemment annoncé: ils sont inutiles, mais ils sont en quelque façon "naturalisés". Comment?

Sous des formes diverses, la méthode consiste toujours à rattacher un ou plusieurs de ces clans en surnombre à un ou plusieurs des clans appartenant aux catégories structurellement pertinentes (T, M ou GM). Autrement dit, aux clans nucléaires, dont on vient de voir les différentes combinaisons dans lesquelles ils peuvent entrer, viennent éventuellement s'accrocher des clans périphériques qui figurent alors dans le village à titre pour ainsi dire dérivé. Leur présence n'en modifie donc pas la formule structurale, et c'est précisément pourquoi les simplifications précédentes sont justifiées.

On trouve à Dagela encore, où il fallut ainsi faire face aux deux types de difficultés, une illustration particulièrement nette de ce procédé. Le

¹⁸ Pour le comprendre, il faudrait articuler la structure de la pensée religieuse sur celle des rapports entre clans.

noyau de ce village est constitué par les clans *Bori* et *Teraminé* rouge — peu importe que le premier soit éteint — selon la formule T / M^{GM} . Le clan immigrant *Debo* a été intégré dans la catégorie “Terre” : son chef est l’aide du chef de terre *bori* (aujourd’hui un *Teraminé*), c’est un *hē tarino* “en second”. L’arrivée de ce clan n’a donc pas modifié la formule, qu’il faut simplement écrire $T_1, T_2 / M^{GM}$. Mais les *Debo* ne sont pas venus seuls : ils étaient suivis de quelques familles appartenant à une autre ethnie,¹⁹ qui furent considérées comme formant un nouveau clan : les *Dekano*. Comme un clan ne peut avoir d’existence sociale s’il n’a pas de *Margaï*, les *Debo* “divisèrent”²⁰ la leur en faveur du nouveau groupe, et, depuis lors, le chef *Dekano* “marche derrière” le chef *Debo*. Cette expression a une valeur très générale. Elle indique évidemment un moindre prestige ; elle signifie que dans les circonstances les plus diverses, un chef peut compter sur l’appui de celui qui le suit. Ce dernier doit surtout assister le précédent dans ses sacrifices (faisant, par exemple, office de sacrificateur), et il dépend de lui pour les siens propres : il les fait en second²¹ et, souvent, reçoit du premier tout ou partie des animaux nécessaires, ce qui est sans doute un avantage mais également une marque de dépendance.

La méthode apparaît donc récursive : une fois rattaché au système central, un clan (ici *Debo*) peut à son tour assurer l’insertion d’un autre (ici *Dekano*). En outre, elle peut non seulement être répétée, mais, à partir d’un même clan, être appliquée simultanément à plusieurs autres, et cela selon la formule même qui règle les rapports entre les clans nucléaires. Le village se trouve alors composé de plusieurs unités multiclaniques, localisées en quartiers, de telle façon que l’organisation globale se reflète en chacun de ses constituants. C’est le cas surtout dans les gros villages.

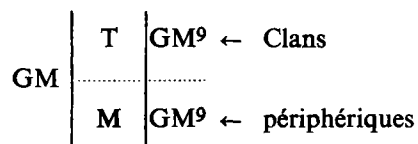
Kodebo, par exemple, village dangaleat qui compte environ trois mille habitants et une quinzaine de clans, s’organise selon la formule $\frac{T}{M} | GM$. Chacun des trois clans fondamentaux occupe un quartier : Marmo pour le clan du chef de la grande *Margaï*, Bilio pour le clan de la “Terre”, Dubo pour celui de la “Montagne”. En fait, chaque quartier regroupe

¹⁹ Les *Dekano* sont des Fanian, alors que les autres clans de Dagela appartiennent au groupe Koke.

²⁰ Pour “diviser” une *Margaï*, le clan au bénéfice duquel s’opère la division prend une des pierres ou des poteries qui se trouvent dans la case de *Margaï* et la place dans la nouvelle case de *Margaï* qu’il construit chez lui. On divise une *Margaï* pour “naturaliser” un clan, comme ici, ou quand un lignage se sépare de son clan d’origine pour aller fonder un nouveau quartier ou un nouveau village, ou encore pour sceller une “fraternité” entre deux clans.

²¹ L’ordre selon lequel les chefs font leurs sacrifices, ainsi que la présence ou l’absence d’un chef au sacrifice fait par un autre, sont révélateurs de la hiérarchie villageoise.

plusieurs clans. Marmo tient une place à part. C'est le quartier central du point de vue politique, puisque le chef de la grande *Margai*, c'est-à-dire le chef du village (*me ca kodebo* "le chef pour Kodebo"), est obligatoirement pris dans un des trois clans "frères"²² qui l'habitent et seuls "mangent la chefferie" au sujet de laquelle ils se trouvent en perpétuelle compétition. Quant aux deux autres quartiers, ils sont placés chacun sous l'autorité d'un chef — *me ca Bilio*, *me ca Dubo* — qui n'est ni le chef de "Terre" pour Bilio, ni le chef de "Montagne" pour Dubo, mais celui d'un autre clan que l'histoire du village dit immigrant et dont la *Margai* est la grande *Margai* du quartier (notée GM⁹ sur la figure suivante). On retrouve ainsi à Dubo comme à Bilio la même séparation des fonctions religieuses et politiques qu'à Kodebo considéré dans son ensemble. En outre, ces deux clans GM⁹ assurent le rattachement à leurs quartiers respectifs, et par là au village, d'autres groupes claniques parmi lesquels sont pris les aides (*toksina* en dangaleat) des deux chefs GM⁹. Ainsi Dubo et Bilio reproduisent-ils comme en miroir, chacun à son échelle, l'organisation globale qu'on peut schématiser comme suit :



Ce schéma ordonne l'apparence du village, mais l'unité de cette représentation ne doit pas faire oublier la pluralité des niveaux où se situent les clans les uns par rapport aux autres et leur inégale pertinence en ce qui concerne l'intelligibilité du système. Il suppose celle-ci plus qu'il ne l'exprime. Une meilleure image de Kodebo serait celle de ces bouteilles sur lesquelles une étiquette montre une femme tenant une bouteille sur laquelle une étiquette montre une femme tenant une bouteille sur laquelle...

Le premier problème était de compenser un défaut; la simplicité de la solution tient à la tricherie qui la rend possible. Le second était d'annuler un excès; la complexité de la solution est simplement un effet de répétition ou de ramification. Il faut bien tricher quand manque l'essentiel. En revanche, il est plus facile d'accueillir le superflu: il suffit de lui imposer le même schéma organisationnel. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit

²² Ils ne peuvent s'intermarier. Quand plusieurs clans cohabitent, le quartier se divise en sous-quartiers. Ces unités locales sont nommées d'après le nom de la place autour de laquelle se groupent les cases du clan et où les hommes prennent leurs repas.

pour le groupe en cause de maintenir son identité en dépit des aléas d'une histoire sur laquelle il eut peu de prise, et l'on vient de voir que cela n'a rien d'impossible: ces sociétés qui sont dans l'histoire "à leur corps défendant" (C. Lévi-Strauss, 1968, p. 355) s'y défendent fort bien, tantôt par la rigidité, tantôt par la plasticité et, de toute façon, parce que,

intelligible au départ, la structure atteint, en se ramifiant, une sorte d'inertie ou d'indifférence logique. Sans contredire à sa nature première, elle peut désormais subir l'effet d'incidents multiples et variés, qui surviennent trop tard pour empêcher un observateur attentif de l'identifier..." (C. Lévi-Strauss, 1960, p. 211).

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

RÉFÉRENCES

- Claude Lévi-Strauss,
1960 *La Pensée sauvage* (Paris, Plon).
1968 *L'Origine des manières de table* (Paris, Plon).

SECTION VI
ENTRETIENS AVEC CLAUDE LÉVI-STRAUSS

MASCULIN, FÉMININ, NEUTRE

ROLAND BARTHES

Sarrasine est une courte nouvelle que Balzac a placée dans ses *Scènes de la Vie Parisienne*.¹ Voici un résumé de cette nouvelle.

Participant à une soirée parisienne, le narrateur rêve un instant, frappé par le contraste fantastique du jardin de l'hôtel où il se trouve, désert et mort sous la neige, et l'atmosphère brillante du salon. Une conversation nous apprend que la fortune des propriétaires, les Lanty, est d'origine inconnue; la famille Lanty se compose du père, banquier triste et laid, de la mère et de deux enfants très beaux, Marianina et Filippo. Un personnage, parent sans doute, tant la famille l'entoure de soins, apparaît un moment: créature énigmatique, vieillard paré et fardé, qui produit autour de lui une impression étrange de froid; la belle marquise de Rochefide, courtisée du narrateur, en éprouve vivement la curiosité et la répulsion. Passant alors dans un boudoir, Mme de Rochefide découvre un admirable tableau représentant un Adonis "trop beau pour un homme"; le tableau a été peint d'après une statue de femme; le modèle, dit le narrateur appartenait à la famille de Mme de Lanty. Qui est le vieillard? Qui est l'Adonis? Sur la prière insistante de Mme de Rochefide, le narrateur lui promet de venir chez elle le lendemain et d'éclaircir l'énigme. Ce qu'il fait.

Ernest-Jean Sarrasine, fils d'un procureur de Franche-Comté, a été élevé chez les Jésuites; dès son enfance, il a fait preuve d'un caractère bizarre, violent, passionné, impie, "tour à tour agissant ou passif"; chassé du collège, il entre dans l'atelier du sculpteur Bouchardon, qui le prend sous sa protection; Sarrasine mène une vie de labeur acharné: sauvage, il n'a pour ainsi dire d'autre maîtresse que la sculpture. Il part en 1758 pour l'Italie. Quelques jours après son arrivée à Rome, il va au théâtre d'Argentina, où l'on chante un opéra de Jomelli. L'apparition de la *prima donna* a un effet terrible sur Sarrasine: la Zambinella lui présente, rassemblées, toutes les perfections du corps de la femme, que, dans son expérience de sculpteur, il n'a connues que morcelées, détaillées; saisi d'une passion folle, il décide qu'il sera aimé de la Zambinella ou qu'il mourra. Sarrasine se met alors à fréquenter assidûment le théâtre, où sa passion est connue des acteurs. Un soir, la Zambinella lui répond du regard et une duègne, à la sortie du spectacle, en dépit d'un avertissement qui est donné à Sarrasine, car la Zambinella est protégée par le cardinal Cicognara, le conduit à un souper donné dans la maison d'un acteur; il y retrouve la Zambinella, à la fois provo-

¹ Balzac, *La Comédie Humaine* (Bibliothèque de la Pléiade, tome VI, Paris, Gallimard, 1950), pp. 79-111.

cante et réservée, et dont l'extrême pusillanimité le frappe et le séduit, car il y voit l'essence même de la féminité. Bien que la Zambinella tente de dissuader Sarrasine de poursuivre une passion qu'elle dit impossible, le sculpteur s'obstine et décide de l'enlever. Le soir où l'enlèvement doit avoir lieu, le sculpteur assiste à une soirée privée, où doit chanter la Zambinella; la chanteuse y apparaît en homme; comme Sarrasine cherche une explication à ce travestissement, un invité apprend au naïf sculpteur qu'en Italie les femmes ne montent jamais sur les planches d'un théâtre: Zambinella est un castrat. Comprenant que la vérité entre dans l'esprit de son amant et redoutant la violence de sa déception, Zambinella s'arrête de chanter. Sarrasine quitte la soirée, comme fou; décidé à savoir (car il doute encore si Zambinella n'est pas une femme), il enlève le *musico* et l'enferme dans son atelier; terrorisé, Zambinella confirme à Sarrasine sa véritable nature: il ne s'est prêté à la passion de Sarrasine que pour complaire à ses camarades, qui voulaient rire du sculpteur. Fou, désespéré, Sarrasine tente de détruire la statue qu'il avait faite de la Zambinella et se précipite sur le chanteur pour le tuer. Trois hommes du cardinal Cicognara entrent alors et percent Sarrasine, qui expire en bénissant sa propre mort.

Mme de Rochefide demande au narrateur quel lien peut unir cette histoire à l'étrange vieillard qui a fait son apparition lors de la soirée des Lanty et à l'Adonis du tableau. Le narrateur explique alors que le vieillard et l'Adonis (peint par Vien d'après la statue de Sarrasine) ne sont autres que la Zambinella, castrat autrefois célèbre dans toute l'Europe, possesseur d'une fortune énorme, dont il fait bénéficier sa famille, les Lanty, intéressés dès lors à cacher l'origine de leur richesse. Pensive, Mme de Rochefide philosophe sur la généralité des déceptions, mais le narrateur la corrige: on ne fait plus de castrats.

On le sait, la linguistique est principalement fondée sur l'analyse des modèles assertifs: l'assertion représente la norme (par exemple: *Pierre bat Paul*) et l'interrogation l'écart (au même titre que la négation). Ce postulat a pour conséquence d'amener à confondre tout naturellement, comme on le fait d'ordinaire encore aujourd'hui, la structure de la phrase grammaticale (nom + verbe) et celle de la matrice prédicative (sujet + prédicat). Dans l'interrogation, au contraire, la prédication est incertaine; ou du moins le quadruplet *nom, sujet, verbe, prédicat* est subverti: dans "*Qui s'est enfui?*" "*C'est Jean*", le verbe est le sujet, le nom est le prédicat. Il suffirait donc de renverser la normalité implicite du paradigme assertif et d'élaborer en premier lieu une linguistique de l'interrogation (et de la réponse), dont l'assertion, à son tour, ne serait que l'écart ou le déguisement, pour que les universaux reconnus du langage (nom-verbe, sujet-prédicat) deviennent suspects. Or une linguistique de la question serait infiniment utile à l'analyse structurale des récits; l'assertion n'alimente en effet que les détails de la narration, la monnaie du grand dessin en quoi se résume toute histoire; et ce dessin est essentiellement interrogatif: le "suspense", forme générale de la narration, s'apparente évidemment à la

question: une question vitale, dont la réponse, incertaine, tarde particulièrement.

Tout récit, semble-t-il, comporte fondamentalement une question. On peut ramener les récits classiques, ceux de la littérature occidentale, pour autant qu'ils soient simples, à quatre questions principales, à quatre types de "suspenses": deux suspenses d'être et deux suspenses de faire. Selon le premier suspense, le récit tient à charge de surseoir et de répondre à la question *Qui?* (*Qui a fait cela? Qui est en réalité ce personnage?* etc.); de ce premier type relève notamment le roman policier classique, où la question porte sur l'identité d'un assassin. Selon le second suspense, plus rare, la question d'identité ne porte pas sur le nom propre de l'inconnu, mais si l'on peut dire, sur son nom d'espèce, son nom commun: *Qui* devient *Quoi?* *Qu'est-ce que c'est?*; certaines nouvelles policières (*Le Chien des Baskerville*), certains récits de science-fiction développent ce second type de suspense. Le troisième type est le plus banal et fournit le modèle de tous les récits "dramatiques": la question y porte sur l'issue de l'action engagée: *cela finira-t-il bien ou mal? Qui vaincra? Les enfants du Capitaine Grant retrouveront-ils leur père? Lucien de Rubempré sera-t-il sauvé?* Il est enfin des récits dont l'issue est connue d'entrée de jeu par le lecteur (ou l'auditeur), et dont la structure est cependant manifestement suspensive: la question porte alors sur la manière dont l'issue sera atteinte; à ce dernier type de suspense appartiennent aussi bien la tragédie, fondée sur un ressort d'inéluctabilité, que le récit récurrent, dont on donne d'abord le résultat pour remonter ensuite à sa source, selon le procédé du flash-back.

Cette typologie est rudimentaire; on ne s'y attardera pas; on veut seulement suggérer que les quatre questions que l'on vient de repérer se retrouvent dans le *Sarrasine* de Balzac, fondé de la sorte sur un suspense multiple et pour ainsi dire total. La première question d'identité est attachée au vieillard énigmatique de la soirée Lanty: il s'agit de connaître son nom propre (*Qui est-il?*), c'est-à-dire son statut social, parental, historique; sa place dans le monde, ses liens avec la famille Lanty, son origine. La seconde question (*Quoi?*) donne à la nouvelle toute sa spécialité. C'est encore le vieillard, et c'est de plus la Zambinella qui la représentent: de quelle nature sont-ils? La question, à vrai dire, ne porte pas sur un choix de noms, mais sur la possibilité même de nomination: ce qui est suggéré, à titre interrogatif, c'est plutôt la catégorie de l'innommable, de la *chose*, au sens fantastique du terme; le suspense d'être, ici, n'est pas ignorance mais énigme: le vieillard terrifie comme une chose dont on ne peut trouver le nom (il donne froid, on ne peut le toucher), et Sarrasine meurt dès qu'il peut donner à la Zambinella son vrai nom: de toutes les

choses, elle est la plus terrible, elle est le *rien* (“Je ne te tuera pas, *car tu n’es rien*”). Ce suspense d’espèce n’épuise cependant pas l’intérêt de la nouvelle; devinerait-on dès le début ce que sont le vieillard et la Zambinella (ce qui doit arriver dans bien des lectures), il reste à savoir — drame et non plus énigme — “comment tout cela va finir”; le suspense d’être lance en quelque sorte un suspense de faire. Toute la seconde partie de la nouvelle vient du “frottement” entre le drame (l’histoire), qui n’est pas d’ordre herméneutique, et le discours, qui est un déchiffrement dont le trajet se superpose aux angoisses purement passionnelles de Sarrasine. Enfin, le quatrième suspense est lui-même ébauché; la structure de la nouvelle étant un flash-back (avec son histoire dans l’histoire), un certain état de l’issue est donné dès le début; si, pour des raisons contingentes, l’on sait dès le départ, non seulement qui sont la Zambinella et le vieillard, mais encore que Sarrasine doit mourir, il reste à ramasser les morceaux du rébus dont on a le mot final et à combler le trajet du déchiffrement; ou plus exactement, il reste à déporter sur le héros l’ignorance qui nous est nécessaire pour une bonne lecture, à assister au spectacle de sa propre ignorance et à surveiller la façon dont la vérité que nous connaissons s’insinue en lui: schéma dont Brecht fera le ressort même de son théâtre, en donnant à lire au spectateur le texte d’un aveuglement: cet aveuglement n’est jamais dissipé, car chez Brecht, la fonction critique est réservée au public, non au personnage, qui n’est jamais un “héros”; mais à tout prendre, il n’est pas sûr non plus que Sarrasine, découvrant la véritable nature de Zambinella, connaisse pour autant sa propre vérité.

On ne peut concevoir le déchiffrement (multiple) qui fonde la nouvelle de Balzac comme une opération unilatérale: le texte n’est nullement chiffré par l’auteur, puis déchiffré par le lecteur. Les signes qui s’offrent au déchiffrement sont dans le même instant les signes du chiffrement: le lecteur chiffre et déchiffre en même temps: il apprécie la notation comme chiffre obscur et comme chiffre clair. Cette ambiguïté est servie par le fait que, dans *Sarrasine*, le lecteur n’est jamais directement le déchiffreur: la nouvelle comporte ses déchiffrements internes. Il y en a deux: l’un a pour scène le prologue, pour objet le vieillard énigmatique, pour sujet (conduit lui-même par la parole du narrateur) Mme de Rochefide; l’autre a pour scène l’anecdote rapportée, pour objet la Zambinella, pour sujet le sculpteur Sarrasine. L’unité des deux déchiffrements s’accomplit seulement au niveau de leur objet: substantiellement parce que dans les deux cas c’est un corps qui est déchiffré, civilement parce qu’il s’agit de la même personne, structurellement parce que les deux chiffres, d’abord

séparés, convergent dans l'épilogue, où leurs objets coïncident ("*Mais ce ou cette Zambinella? — Ne saurait être, Madame, que le grand-oncle de Marianina*"). Encore cet objet commun ne s'offre-t-il pas de la même façon à la lecture: dans le cas du vieillard, le problème posé au déchiffreur est de rassembler une identité morcelée, de susciter un nom unitaire qui n'existe pas encore, puisque dans le vieillard étrange, la personne ni le corps ne peuvent être nommés. Zambinella au contraire est pourvue d'une identité claire, rassemblée, nommée (c'est une chanteuse); à l'inverse du premier, le problème est ici d'ébranler cette identité, de démasquer un corps, de substituer un nom (le castrat) à un autre (la femme), une substance (le *rien*) à une autre (la féminité pleine, parfaite).

Aussi les ruses du déchiffrement ne sont pas les mêmes dans les deux séries. Dans la première, d'une absence de nom il faut faire un nom; analogue à une analyse componentielle que l'on prendrait à rebours, le chiffrement consiste alors à disséminer le long du prologue un certain nombre de "sèmes", dont l'addition — retardée — doit former le signifié *ancien castrat*. La "créature" sera donc pourvue (1) de vieillesse, (2) de féminité, (3) d'infantilité, (4) de richesse (les castrats célèbres amassèrent des fortunes fabuleuses), (5) de musicalité (le vieillard tressaille nostalgiquement à la roulade exécutée par sa petite-nièce), (6) d'un dernier trait difficile à nommer, puisqu'il s'agit précisément du "*rien*" qui fait le castrat: Balzac le donne sous le thème du mannequin (créature reluisant de fard, affublée d'une perruque blonde bouclée), c'est-à-dire de la *chose* inanimée (à quoi fait allusion le froid répulsif dégagé par l'énigmatique créature). Tous ces "sèmes" sont échelonnés le long du tissu narratif et ne sont rassemblés sous le nom de la Zambinella qu'à la dernière minute. Cette Zambinella, elle, ne peut être composée de "sèmes", ou du moins, si elle en comporte, ce ne sont jamais que ceux de la féminité: Sarrasine *lit* Zambinella comme une femme, et rien, dans l'anecdote, ne dément jamais "sémantiquement" sa féminité; en elle, la castration est dévoilée par l'aveu, non par le déchiffrement.

Ce que Sarrasine repousse en effet, avec fureur et effroi, dans la Zambinella, c'est une idée, ce n'est pas une réalité; le castrat ne devient objet de déchiffrement qu'une fois vieilli, passé du rang d'illusion à celui de chose. Le sens apparaît ainsi comme la vérité tardive de l'illusion, mais l'illusion elle-même est hors du sens, elle ne se prête, par aucune faille, à une herméneutique objective. Selon l'instance de la description, qui est souveraine, la "réalité", c'est que la Zambinella est une femme; l'illusion, c'est le "*rien*" qu'elle confesse: chassé-croisé dont Balzac a respecté avec maîtrise la subtile inversion, toute suggestion de la "vérité" (le castrat)

étant, immédiatement contredite par l'évidence de la "réalité" (la femme): "*Si je n'étais pas une femme? demanda timidement la Zambinella d'une voix argentine et douce.*" Les deux déchiffrements reposent certes sur une nomination; mais dans le cas du vieillard, le nom auquel on doit être amené, est en quelque sorte lexical: c'est le nom de la chose en soi: il s'agit de remonter des sèmes au signifié; dans le cas de la Zambinella, le nom n'a de vertu définitionnelle que s'il est proféré ("*Si je disais un mot, vous me repousseriez avec horreur*") : il est et reste un signifiant, dont la matérialité (et non la référence) fera tout le malheur de Sarrasine: il n'ose d'ailleurs le prononcer ("*Ah, tu es une femme, s'écria l'artiste en délire; car même un ... Il n'acheva pas*").

Dans la littérature occidentale, de type réaliste, le symbolique (on entend par là, d'une façon générale, tout discours substitutif) est rationalisé sous des justifications psychologiques et historiques, qui forment la couche *vraisemblable* de l'histoire: le "vraisemblable", c'est ce qui prétend échapper au symbolique, en dérivant d'un modèle enthymématique (syllogistique) et non métaphorique. *Sarrasine* n'échappe pas à cette contrainte: il comporte trois "vraisemblables": narratif, psychologique et historique.

Le vraisemblable narratif dérive ici d'un modèle très connu, celui de l'histoire rapportée, ou de l'histoire dans l'histoire: le narrateur est dans l'histoire (puisqu'il courtise Mme de Rochefide) et en dehors d'elle (puisqu'il la rapporte). L'histoire rapportée tire une vraisemblance accrue du fait qu'elle supprime — ou semble supprimer — l'artifice d'un contact purement culturel entre un "auteur" et un "lecteur", entités trop marquées par l'institution littéraire. Il semble en effet que l'assertif impersonnel (tel qu'on le trouve à la fois dans le mode indicatif et dans le roman à la troisième personne) n'aille pas, ici et là, sans gêne: certaines langues, on le sait, comporte un mode spécial, destiné à afficher le caractère contingent du constat (c'est le *testimonial*), et le roman, on le voit, est très souvent tenté par ces récits de récits, énoncés en quelque sorte sur un mode testimonial et qui ont l'avantage d'éloigner d'un cran l'artifice de la narration anonyme, imprimée, restaurant ainsi le souvenir, quelque peu nostalgique, semble-t-il, d'une littérature orale: l'histoire imite l'histoire, l'écriture la parole, plus "vraie" qu'elle, comme si la bouche était un organe plus naturel que la main.

Sarrasine comporte aussi un vraisemblable psychologique. Ce vraisemblable est constitué par un stéréotype romantique: le combat de l'artiste, donné comme individu irréductible, passion absolue, souffrance

solitaire, contre la société, donnée comme censure, fermeture et incompréhension. Le vraisemblable ayant un rôle raisonneur, ce cliché permet d'*expliquer* l'aventure de Sarrasine: le sculpteur est un artiste absorbé dans le rêve et la passion, une sorte de sauvage inadapté, un homme impratique qui ne voit rien en dehors de ses propres fantasmes et ne sait pas qu'en Italie les rôles de femmes sont chantés par des castrats; la Zambinella, elle, paraît un moment partager la passion de Sarrasine (elle lui accorde un baiser): elle ne fait que consentir par lâcheté à satisfaire la petite société moqueuse des comédiens, qui veut rire du Français en l'engageant dans une aventure ridicule. La nouvelle peut ainsi passer pour une allégorie de la solitude romantique du créateur.

Il y a enfin dans *Sarrasine* un vraisemblable historique. Les castrats — il faut le rappeler — ont eu une place considérable en Europe, au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècles; cette place n'était pas sans quelque résonance mythique: un castrat de Naples, Farinelli (mort en 1782 à 87 ans), installé en Espagne, guérit par son chant la mélancolie de Philippe V, qui ne le laissa plus partir. Les deux derniers castrats sont morts l'un en 1846, l'autre en 1861. Zambinella est presque leur contemporain: la scène (du prologue) est située alentour 1830; Zambinella a alors environ 90 ans; témoin vieilli d'une société passée, il devient l'allégorie de la fracture radicale qui a séparé l'ancienne société de la nouvelle: c'est en cela que *Sarrasine* est une scène de la vie parisienne: l'histoire du castrat *explique* l'origine inexplicable de la fortune du banquier parisien: origine à sa manière fabuleuse, comme il convient à une époque où la fortune est sans règle et sans hérédité. C'est d'ailleurs ici que le symbole reprend ses droits et que le vraisemblable s'articule en métaphore: le vraisemblable dit que dans la société financière de la Restauration, l'or, surgi de la spéculation, des changements abusifs de propriété, n'a pour ainsi dire pas d'origine; la métaphore dit qu'à ce néant social correspond le vide dont se définit le castrat: placer l'origine d'une fortune dans le *rien* du castrat, c'est d'une part esquisser un procès sociologique parfaitement vraisemblable (les dates en font foi) et d'autre part affirmer la subtilité mythique de l'or, l'inflation miraculeuse du zéro (thème que l'on retrouve dans le Mercadet de Balzac, faiseur qui fait de l'or avec rien).

On ne veut pas dire que le vraisemblable occupe dans le récit un rôle superficiel et fallacieux. On veut dire que le symbole est inéluctable et que même chez le plus sociologique de nos romanciers, le dessin explicatif se remplit d'espaces métaphoriques. Il faut donc se tourner vers la symbolique de *Sarrasine*. Son centre apparent est le sexe. Le vêtement,

matériau aimé des romanciers, n'en connaît que deux, le masculin et le féminin; Balzac a cependant continûment besoin d'un troisième sexe, ou d'une absence de sexe; il ne lui reste alors qu'à définir la castration, soit comme un mélange simultané de masculin et de féminin (c'est le costume du vieillard), soit comme la succession des deux (Zambinella s'habille en femme, puis en homme). Cette distribution vestimentaire traduit bien la difficulté que le romancier éprouve à placer symboliquement le castrat dans la structure institutionnelle des sexes, qui est inéluctablement binaire; car si l'on s'en tient à cette structure, puisque l'absence de marque y fait le féminin, de quoi le neutre pourrait-il y être fait? En réalité, et la linguistique l'atteste, le neutre ne peut être pris directement dans une structure sexuelle; dans les langues indo-européennes, l'opposition du masculin et du féminin est moins importante que celle de l'animé et de l'inanimé; elle lui est d'ailleurs subséquente:

Animé (Masculin/Féminin) / Inanimé (Neutre)

L'opposition majeure de l'animé et du neutre est marquée morphologiquement dans la structure même du nom; celle du masculin et du féminin n'apparaît qu'au niveau subsidiaire de l'attribut (de l'adjectif).² *Sarrasine* suit très exactement l'indication de la linguistique, selon laquelle le féminin n'est qu'un substitut de l'animé, pour la bonne raison que le thème masculin n'y apparaît pour ainsi dire pas (sauf au niveau du vêtement): Zambinella n'est pas un garçon travesti, elle est de l'inanimé déguisé en animé; l'équivoque n'est pas celle de l'inverti, mais celle de la chose; toute la nouvelle ne connaît qu'un paradigme, qui n'est pas directement celui du sexe, mais celui de la vie. *Sarrasine* ne met pas en scène une transgression des sexes (comme Séraphitus-Séraphita), mais, si l'on peut dire, une transgression des objets, analogue à celle que pratiquent la plupart des langues, lorsqu'elles créent des métaphores; c'est en effet la catégorie duelle de l'*animé/inanimé* qui est communément soumise aux transgressions métaphoriques, nullement celle du *masculin/féminin*. La vie ou la mort? Tel est ici le lieu de la métaphore.

On s'en assurera en rappelant que toute la nouvelle est placée sous le signe d'une antithèse initiale, qui installe d'emblée son niveau symbolique.³

² A. Meillet, *Linguistique historique et Linguistique générale* (Paris, Edouard Champion, 1948), p. 212 sqq.

³ Dans certains cas, le récit semble développer formellement une figure de rhétorique, qui en est comme la matrice. Dans *Sarrasine*, c'est une antithèse; dans *Une Passion dans le Désert*, c'est une métaphore (la panthère est une femme); dans *La Mandragore* de la Motte-Fouqué, c'est une anti-phrase (parvenir à vendre moins cher qu'on n'a acheté). Il s'agit là de dessins fondamentaux dont une typologie pourrait être un jour tentée.

Cette antithèse est posée par le narrateur, dont la fonction est de la sorte à la fois rhétorique et anecdotique: maître du discours et de l'histoire, de l'histoire comme discours, il est le seul à tenir les deux versants de la figure, à occuper la frontière des deux tableaux: comme le poète, il possède le paradigme intégral; son corps lui-même témoigne à la fois de la division et de la relation: à moitié caché par un rideau dans l'embrasement d'une fenêtre, il a une jambe saisie par le froid du dehors et l'autre par la chaleur du salon. L'antithèse est en effet celle du jardin mort sous la neige et de la fête intérieure, brillante, ruisselante de vie; d'un côté le froid, la maigreur squelettique des arbres, le gris blanchâtre des nuages nocturnes; de l'autre, les lumières, la chaleur, la danse, les belles femmes, associées aux images végétales de la vie pleine, dure, puissante, suave et fraîche tout à la fois. Cette antithèse nourrit tout le prologue, où le contraste est sans cesse affirmé, entre le castrat-mort et la femme-vie; ce prologue n'est même fait que pour en représenter le cotoïement paradoxal; il culmine lorsque la belle Mme de Rochefide, par une aberration curieuse, ne peut s'empêcher de *toucher* le vieillard, provoquant ainsi une sorte de conflagration paradigmatique, une explosion de substances antipathiques. Ces substances, en bonne physique poétique, sont fondamentalement le froid (le terni, l'immobile, l'ossifié, le bleuâtre, le glauque) et le chaud (le brillant, le vaporeux, le parfumé); Zambinella vieilli, c'est le froid absolu; Zambinella jeune, c'est la mystification d'un froid profond caché sous une enveloppe chaude et fraîche. Selon une allégorie constante (à croire que, chez nous, la poésie ne vient que du Nord), l'opposition du froid et du chaud n'est autre que l'opposition de la créativité et de la stérilité (sans qu'on puisse décider laquelle "commence").

L'art, qui est aussi le sujet de *Sarrasine* (cette nouvelle comporte bien des entrées), y produit deux allégories: celle du tableau d'Adonis (dans le prologue), celle de la statue (dans l'histoire). Formellement, l'art consiste dans une opération de rassemblement; en face de son art, le monde réel de *Sarrasine* est divisé, il participe d'une culpabilité majeure, celle qui est attachée au *composite*; *Sarrasine* lui-même est composite, "tour à tour agissant ou passif" (c'est ce que le romantisme, du moins celui de Balzac et de Michelet, appelle le "bizarre"); en Filippo, le petit-neveu du castrat, en dépit de sa grande beauté, on découvre le mélange d'éléments contraires (le gracile, le délicat de la silhouette et les sourcils vigoureux, la passion mâle); sa mère et sa sœur, l'une éclatante, l'autre douce, doivent être deux pour accomplir une image de la femme totale; et avant de connaître Zambinella, lorsque *Sarrasine* cherchait un modèle à ses

sculptures, il ne trouvait que des *détails* parfaits dans des corps divers : ici *les rondeurs d'une jambe accomplie, là les contours du sein, le cou d'une jeune fille, les mains de cette femme, les genoux polis de cet enfant*. Face à cette dispersion, l'art est ce pouvoir qui accomplit *l'inconcevable jointure* (comme dit Machiavel en faisant le portrait de Laurent de Médicis) : l'art seul peut rassembler le corps morcelé par le fantasme (et en ce sens, l'art est un contre-fantasme).⁴ Zambinella est pour Sarrasine un objet d'art — l'objet même de l'art — parce que son corps rassemble des perfections qui existent certes ici et là dans le réel, mais divorcées ; sa féminité tient à sa perfection, mais sa perfection tient à son unité. Ce que Zambinella imprime dans Sarrasine, la première fois qu'il la voit, c'est la vérité de l'unité : l'artiste divisé, grinçant (comme nous l'apprend sa biographie), se trouve tout à coup, mot surprenant, *lubrifié*.⁵

Les rapports qui unissent Zambinella à l'œuvre d'art sont contradictoires, ou du moins il convient de les analyser sans tenir compte de la succession des épisodes, car rien ne dit que la fin d'une histoire soit sa vérité. Selon un premier état, ou moment prosaïque, ce rapport est assez simple : Sarrasine trouve par hasard dans Zambinella le modèle enfin parfait de la statue totale qu'il a toujours rêvée ; il en fait fièvreusement, de mémoire, des croquis, des ébauches, la dessinant dans toutes les poses et confondant déjà, ainsi, l'image et l'objet, puisque ses dessins sont autant de fantasmes où il fait de la femme ce qu'il veut, "*en essayant pour ainsi dire l'avenir avec elle*" (mot profond qui dénote clairement le futur en quoi se ramasse tout fantasme).

Selon un second état, ou moment pathétique, le modèle charnel est déchiffré et le castrat (le *rien*) apparaissant sous la femme, l'art s'effondre, la création devient impossible, le créateur se retrouve lui-même métonymiquement châtré ("*Tu m'as ravalé jusqu'à toi*"), Sarrasine lance son marteau contre la statue (sans l'atteindre) et meurt. Ce moment est celui de l'art réaliste, car la réussite de l'œuvre y est entièrement assujettie à la nature physique, matérielle du modèle : lorsque le référent dévoile son altération, le signe lui-même s'abîme ; selon cette conception, pour produire une œuvre parfaite, il faut que le modèle, tyran de l'artiste, soit connu intégralement, jusqu'en ses "dessous" ; ce n'est pas l'apparence, c'est la

⁴ Sur le corps morcelé dans *Sarrasine*, voir l'excellente étude de Jean Reboul, "Sarrasine ou la castration personnifiée", *Cahiers pour l'Analyse*, no. 7 (Mars-Avril 1967), pp. 91-96.

⁵ Contrairement à la peinture, et encore plus à la sculpture (ce n'est certes pas gratuitement que Sarrasine est un sculpteur), l'écriture ne peut jamais rassembler le corps : elle est condamnée au détail successif : le langage ne peut donner que le chiffre de la beauté, non la beauté.

“réalité” (organique) du modèle, qui garantit l’œuvre; biographiquement (mais non peut-être symboliquement) Sarrasine est un artiste réaliste, car si l’œuvre n’est pas conforme au secret du modèle, elle est un mensonge, la statue n’est bonne que si elle copie ce que l’on ne peut pas voir de la femme; en d’autres termes, l’œuvre d’art doit avoir un envers, les plis de glaise enveloppent une femme que l’on doit pouvoir déshabiller.

Cependant, selon un troisième état, dont les traces sont dans l’anecdote sans constituer pour autant son argument, l’œuvre d’art et la Zambinella coïncident exhaustivement: l’une n’a pas à s’épuiser après l’autre et il n’y a aucun risque que la corporéité de la seconde déçoive jamais l’idéauté de la première, dans la mesure où toutes deux, à un titre égal, sont des imitations de la Femme; c’est très exactement parce que la Zambinella est une fausse femme, ou plus exactement une femme imitée, qu’elle a pleinement vocation d’œuvre d’art (“*C’était plus qu’une femme, c’était un chef-d’œuvre!*”). Il s’ensuit paradoxalement ceci: ce que Sarrasine aime en Zambinella, c’est précisément le castrat, condition anecdotique de la féminité imitée: son illusion est en quelque sorte dirigée par sa nature d’artiste (“*Crois-tu pouvoir tromper l’œil d’un artiste?*” dit-il à Zambinella, qui essaye de l’amener à la “réalité”); il en vient de la sorte à reconnaître, à son insu, l’accord *juste* (sinon *vrai*) qui unit la perfection de la Zambinella au manque qui la constitue (“*Cette voix... eût été un contre-sens si elle fût sortie d’un corps autre que le tien*”).⁶ Toute la nouvelle fait ainsi apparaître ce que l’on pourrait appeler la dialectique de Pygmalion (thème expressément cité par le sculpteur), qui consiste, pour l’artiste, à aimer l’illusion elle-même, non son contenu et à définir sa création, moins par la plénitude de sa référence que par la déviation de son reflet: car imiter, c’est finalement différer, c’est éloigner la référence à l’infini, c’est ramener sans cesse le “fond” de l’œuvre à sa surface: les œuvres n’ont pas d’envers, et c’est en cela que la Zambinella, à sa manière, était une œuvre parfaite: il n’y avait, sous “*la dentelle étincelante de blancheur qui dissimulait sa poitrine*”, rien de moins ou rien de plus que ce que l’on pouvait trouver sous le vernis de l’Adonis peint par Vien. On pourrait dire que la statue, comportant une épaisseur à fouiller, entraîne le sculpteur dans la passion du déchiffrement et dans la vérité du référent, tandis que la

* Dans la perspective d’une analyse psychologique — qui n’est pas celle de cette étude —, il serait facile de montrer que Sarrasine aime dans Zambinella le castrat même; on noterait alors son agressivité à l’égard de ce qu’il croit être pourtant une femme; son insistance à déclarer aimer dans Zambinella ce qui la fait castrat (“*O frêle créature! comment peux-tu être autrement?*”) et jusqu’à la féminité même de ce nom de Sarrasine, choisi contre le masculin couramment attesté par l’onomastique française (*Sarrazin*).

peinture (faite par un autre, il ne faut pas l'oublier), étant immédiate, sans profondeur, sans envers et sans cœur, retient l'artiste dans la vérité de l'illusion; peintre, Sarrasine n'eût pas essayé de tourner la toile et n'eût pas risqué d'y découvrir avec horreur le *rien* de son dessous; l'Adonis, peint par Vien d'après la statue sauvée du marteau destructeur de Sarrasine, sans que le peintre ait jamais vu le modèle, en est comme la version rédimée: elle montre nostalgiquement à l'artiste la voie heureuse d'un art dont il ne faut jamais chercher l'envers. Sarrasine meurt d'avoir cru que l'art est réaliste.

En indo-européen, nous dit-on, le caractère masculin ou féminin d'un substantif ne se reconnaissait pas en lui-même, mais seulement par la forme masculine ou féminine de son adjectif: du point de vue de la morphologie linguistique, le sexe n'est jamais qu'un attribut. De la même façon, affronté à la question même dont il mourra (Zambinella est-il une femme ou non?), Sarrasine ne donne — et ne trouve — que des preuves attributives: le féminin de la Zambinella, dont il se persuade continuellement, n'est pour lui que prédicatif. Ces preuves sont de trois sortes. Les premières procèdent d'une disposition dont le physique n'est que la médiation: la beauté, qui est preuve décisive de la Femme: ce qui est beau ne peut être que féminin ("*Il est trop beau pour être un homme*", dit Mme de Rochefide devant l'Adonis de Vien); belle d'une beauté superlative, la Zambinella ne peut être qu'une femme suressentielle (la beauté du jeune Filippo n'est notée que parce qu'elle participe de la fragilité gracieuse de la chanteuse). La seconde sorte de preuves, plus importante puisqu'elle intervient au moment le plus dramatique de la question, et plus décisive puisqu'elle maintient Sarrasine dans sa conviction en dépit de l'aveu même de Zambinella, c'est la preuve psychologique: Zambinella ne peut être qu'une femme, parce qu'elle possède à un degré absolu l'être caractériel de la femme, la faiblesse; plus Sarrasine s'enfonce dans l'aventure et plus, par conséquent, les risques du déchiffrement s'accroissent, plus la faiblesse de Zambinella prend d'importance aux yeux de Sarrasine: c'est le rempart de son aveuglement; la faiblesse n'est d'abord que bouleversante, c'est une grâce propre à la Zambinella; elle devient ensuite essentielle, servant à définir d'un seul coup le genre et l'espèce, les femmes et la Zambinella ("*C'était la femme avec ses peurs soudaines*"): Sarrasine est à l'affût de toutes les pusillanimités de Zambinella car elles lui *prouvent* la femme, étant le propre du genre ("*Oserez-vous bien prétendre que vous n'êtes pas une femme?*", dit le sculpteur à Zambinella qui s'est effrayé d'une couleuvre); plus la conviction de Sarrasine devient

difficile et plus la crise menaçante, plus la faiblesse de Zambinella devient emphatique; il est donc logique — bien que l'effet en soit paradoxal — que, la vérité se faisant jour, Sarrasine essaye, par un dernier effort, de sauver la femme du castrat, en la chargeant d'une faiblesse si atroce qu'elle ne puisse au moins la partager avec lui: c'est la couardise: lorsque Zambinella s'effondre sous la violence du sculpteur, celui-ci s'écrie: "*Ah, tu es une femme ... , car même un ... Il n'acheva pas*": ce qui veut dire que, pour Sarrasine, même un castrat ne serait pas aussi lâche. A ce point, la faiblesse de la Zambinella n'est plus seulement négative; car selon le vraisemblable, elle sert à prouver la femme, mais selon le discours, elle s'attache en propre au castrat, comme ce *même* différent qui fonde toute imitation: aussi Sarrasine peut-il avouer sans contradiction que c'est précisément cette faiblesse excessive qu'il aime en Zambinella ("*Expliquez-moi comment cette extrême faiblesse, qui chez tout autre femme serait hideuse ... en vous me plait, me charme?*") : paradoxalement, elle le prémunit contre les ruses de l'inversion, qui peut toujours disposer un peu d'homme dans la femme ("*Je sens que je détesterais une femme forte, une Sapho courageuse, pleine d'énergie, de passion*"). Il y a enfin une troisième preuve de la féminité de Zambinella, tout aussi attributive que les deux premières: c'est la passion même de Sarrasine; ce qui est désigné par l'homme comme objet ne peut être que femme. La passion de Sarrasine est à double effet: selon l'argument, elle est paradoxale, puisqu'elle s'adresse à un garçon, fût-il châtré; mais selon le discours, tout au contraire, monnayée en signes de violence, de joie, de protection et en actes d'emportement amoureux (dévorer des yeux, projeter un enlèvement, etc), elle ne cesse de prouver la femme. Ainsi, la *preuve*, pour Sarrasine, est bien d'ordre rhétorique: le raisonnement qui le conduit n'est autre que l'*argumentum* des anciens rhéteurs, c'est-à-dire un syllogisme approximatif, ou enthymème, fondé sur une prémisse simplement vraisemblable: la Femme est belle, faible et aimable, dit Sarrasine; or Zambinella est belle, faible et aimable; donc Zambinella est une femme, et plus ces qualités sont pures en elle, plus elle accomplit la suressence de la Femme.

Cependant, réfracté sur la surface du discours, le problème de la preuve est tout autre: l'indice de féminité — ou son masque — ne peut plus être que grammatical: toute la nouvelle rencontre alors les contraintes de la langue; car, parlant du sopraniste, il faut décider de quel pronom on usera: masculin? féminin? neutre (s'il en existe)? Certes, si Sarrasine racontait lui-même sa propre histoire au fur et à mesure qu'il la vit (c'est-à-dire sans en connaître à l'avance la fin), il n'aurait à désigner chaque

fois la Zambinella que par la marque explicite du féminin. Le narrateur a cependant d'autres obligations : il doit respecter la contrainte du suspense (et par conséquent recourir au féminin de l'illusion : *elle s'avance, elle sourit, elle a peur*, etc), et cependant, si l'on peut dire, ne mentir qu'au minimum, car il est requis par le vraisemblable du discours que le narrateur, étant, tel un dieu, celui qui sait tout, ne puisse déchoir à falsifier positivement ses énoncés : tout au plus peut-il mentir par prétérition ; le narrateur est de la sorte affronté à une syllepse généralisée, car il doit décider à chaque instant s'il accordera ses mots selon le sens ou la grammaire. Le narrateur balzacien s'en tire en suivant au plus près la "conscience" de son héros : Zambinella est féminisée tant que Sarrasine la croit femme, elle passe au *il* lorsque le *musico* est démasqué. Ce passage est l'objet de marques subtiles : ainsi l'italianisme qui permet de féminiser explicitement les noms propres (*la Zambinella*) disparaît avec l'illusion de la femme : il est alors parlé, simplement, de *Zambinella* ("Cependant, *Zambinella* s'étant remis à chanter...").

Où les choses se compliquent, c'est qu'il n'est pas possible, dans un texte, de distinguer jusqu'au bout et exhaustivement, le personnage, le narrateur et l'auteur. Il y a un niveau de toute écriture où l'on ne peut décider *qui parle*. "*C'était la femme, avec ses peurs soudaines, ses caprices sans raison, ses troubles instinctifs, ses audaces sans cause, ses bravades et sa délicieuse finesse de sentiment*", est-il écrit à un moment ; qui dit cela ? Sarrasine, le narrateur, Balzac, la sagesse universelle, la psychologie romantique ? Cette question sera toujours sans réponse : comme l'Adonis de Vien, l'écriture est sans envers et c'est en vain que l'on prétend la tourner pour voir "ce qu'il y a derrière". Seul parle quelque chose qui est comme *l'oblique* de tout sujet. Des signes d'extériorité sont donc inévitablement disséminés ici et là, non par respect de la vérité cachée, mais pour accomplir la nature en quelque sorte germinative de tout tissu narratif, et plus précisément les contraintes du suspense, qui veulent que le lecteur soit sans cesse alerté sur les signes mêmes du chiffre. C'est d'abord, dans *Sarrasine*, le recours à certains substituts du neutre. A vrai dire, le neutre est impossible dans notre langue ; fût-il possible grammaticalement, il n'en serait pas moins dangereux discursivement, car, ou bien il démasquerait trop tôt le castrat (ni homme, ni femme : on a vu que dans notre mythologie le neutre est senti comme une déssexualisation et non comme une désanimation), ou bien il dénoterait la volonté de ne pas choisir entre les deux sexes, ce qui serait déjà trop en dire ; le narrateur ne peut donc indexer le castrat que discrètement, par ce que l'on pourrait appeler le neutre féminin (*une si charmante créature, une organisation*

féminine). Ce sont ensuite de très fugitives marques masculines, vite emportées par le discours, qui n'en impriment pas moins une sorte d'oscillation à l'alternative des sexes ("*Je puis être un ami dévoué pour vous, dit la Zambinella*"), comme si, ne pouvant recourir à un neutre morphologique (par suite des contraintes de la langue), on parvenait à l'esquisser par le tremblement de deux contraires.

Il est un moment où l'acrobatie des marques atteint sa limite extrême (moment que nous serions tenté de prendre un peu solennellement pour la vérité de la littérature): lorsque la marque devient purement graphique. Si, du point de vue du vraisemblable, toute énonciation du *il* et du *elle*, lorsqu'on l'imagine abstraitement parlée, peut encore passer pour un discours indirect (c'est ainsi que parlerait Sarrasine, semble alors sous-entendre le narrateur), cette fiction, en certains endroits, s'effondre lorsqu'il faut l'écrire: "*Je vous ai semblé jolie*", dit Zambinella: le narrateur doit ici mentir avec le castrat. Comme forme la plus artificielle de la langue, l'accord du participe passé entraîne une contrainte impitoyable, et ferme toute possibilité de prétérition; le narrateur peut jouer d'une certaine circulation des consciences et des paroles, mais le scripteur est renvoyé aux rubriques obligatoires de la langue graphique; il ne peut plus se confier qu'à une vérité systématique, irréductible à tout autre, qui est celle, non de l'auteur, mais de l'écriture.

NOTE SUR L'OVERMAN DE SENANCOUR

GAËTAN PICON

Accompagné de divers traités et discours (*Rêveries sur la nature primitive de l'homme, De l'amour, Libres méditations d'un solitaire inconnu, etc.*...), précédé d'un récit, *Aldomen, ou le Bonheur dans l'obscurité*, préfiguration sèche et maladroite, suivi d'un autre récit, *Isabelle*, qui en est la version prolixe et féminine, l'*Oberman* de Senancour (à qui Sainte-Beuve prédit justement une "postérité secrète" — à nos yeux son livre, son seul livre, mais que lui n'a jamais jugé tel) se présente comme un ensemble de lettres adressées à un destinataire qui ne devient jamais personnage, qui est simplement l'autre à qui l'on parle, par un homme que l'on voit engagé dès le début dans un effort d'organisation de sa vie. Il a décidé de refuser tout état, tout métier, il cherche loin des villes le lieu d'une vie naturelle, il cherche une définition de lui-même, le soustrayant aux oscillations intérieures et aux agitations externes. A l'origine de cette quête, il y a une difficulté d'exister — qui est tantôt le thème du chant, tantôt l'objet d'une analyse —, le sentiment d'un manque que rien n'a pu combler. Le narrateur attend la solution à son mal de quelque chose qui est à venir. Certes, l'avenir s'ouvre pour lui comme un "espace désenchanté", nous le voyons hésiter entre le désespoir et l'apathie, entre la tentation du suicide et celle d'une existence purement végétative. Cependant, il continue à vivre; il écrit lettre après lettre. Il vit parce qu'il a des moments qu'il qualifie de "sublimes". Ces moments sont des moments d'oubli; ce sont des moments *d'effacement*, et cela de deux manières: ils effacent l'inquiétude, le sentiment de *l'à quoi bon?*, de la mort inévitable, ils effacent les frontières entre les choses. Ce ne sont pourtant pas des moments négatifs, de simples pertes de conscience. La fusion (des montagnes et du ciel, du pâturage et du lac, des formes et des sons) en même temps qu'effaçante est révélatrice. Ou plutôt elle crée en nous l'espoir et l'attente d'une révélation. ("J'avoue qu'il est naturel à l'homme de se croire moins borné, moins fini, de se croire plus grand que sa vie présente, lorsqu'il arrive qu'une perception subite lui montre les contrastes et

l'équilibre, le lien, l'organisation de l'univers. Ce sentiment lui paraît comme une découverte d'un monde à connaître, comme un premier aperçu de ce qui pourrait lui être dévoilé un jour." L. LXI) A l'oubli de la "vie commune" se mêle, dans ces "moments sublimes", l'espérance et même le projet d'une autre vie. "Et moi aussi j'ai des moments d'oubli, de force, de grandeur: j'ai des besoins démesurés. *Sepulchri immemor!*" Oubli et force, sommeil et énergie se trouvent ainsi rapprochés dans l'ellipse du cri magnifique de la lettre XLVIII. Mais la positivité de l'expérience ne peut appartenir à l'idée d'une harmonie, d'un ordre cosmologique, qui n'existe que par intermittence et en espoir: la conscience retombe vite dans sa solitude, l'homme se retrouve toujours "absent dans le monde vivant". Le sentiment qui permet à Oberman de vivre, de passer d'une minute à l'autre, c'est celui d'une attente dont le mirage survit à l'éclipse de ces extases. Exactement, c'est celui d'une activité, d'un projet possible. Le seul pont qui ne cède jamais sous ses pas, c'est *l'à venir* du geste d'écrire:

"Je continuerai à vous dire ce que j'éprouve, parce que c'est moi que vous avez accoutumé..."

"Je vous écris comme je vous parlerais, comme on se parle à soi-même..."

"Je me sens triste et j'écris."

"Vous êtes le point où j'aime à me reposer dans l'inquiétude qui m'égaré, où j'aime à revenir quand j'ai parcouru toutes choses, et que je me suis trouvé seul dans le monde"...

"Si j'étais absolument seul, ces moments-là seraient intolérables, mais j'écris..."

Comme la *Recherche du Temps Perdu*, Oberman est donc l'histoire d'une vie se confondant avec l'entreprise d'écrire. Mais, dans la *Recherche*, le livre à écrire, c'est le livre qui s'écrit. Dans *Oberman*, il semble plutôt qu'il s'agisse d'un autre livre. Bien que cet épanchement confidentiel des lettres adressées à l'ami sans visage se présente comme un mouvement irrépressible et salvateur, le héros ne cesse de faire allusion à un livre dont la rédaction serait la raison, la finalité de sa vie, et qui n'est pas celui que Senancour écrit sous ce titre d'*Oberman*.

Avant *Oberman*, Senancour compose des traités de philosophie, de morale. Ecrire, c'est d'abord pour lui le rejet d'un projet différent: un projet d'action. En 1797, il sollicite une mission des Membres du Directoire: l'organisation rationnelle d'une région, "parmi des hommes simples et au sein d'une belle nature". Si écrire n'est que la compensation d'une "destinée inféconde", que le livre soit du moins la théorie qu'il ne lui a

pas été permis d'appliquer! Au moment où Sainte-Beuve le presse de rééditer *Oberman*, il se consacre aux *Libres Méditations*, confiant à son ami Ferdinand Denis: "C'est à présent mon livre. *Oberman* et les *Rêveries* préparent seulement les voies." Et quand le narrateur d'*Oberman* dit, au cours de son récit, qu'il lui faudrait écrire un roman — ou un récit de voyage — afin de préparer le public par un livre distrayant, *Oberman* n'est même pas considéré comme cette amorce. Ecrivant *Oberman*, et ne cessant d'y parler du geste et de la nécessité d'écrire, il semble à Senancour qu'il n'écrive rien, qu'il n'écrive pas — si bien qu'il ne peut qu'annoncer qu'il va, qu'il faut écrire...

Dans *Oberman*, quelqu'un se laisse aller à parler à l'autre de ce qu'il sent. Mais, s'il est possible d'exprimer et de communiquer des idées, des "abstraites", peut-on exprimer ce que l'on sent, et le faire entendre? Qui sent ne peut dire mot: "Il eût fallu écrire ce que j'éprouvais, mais alors j'eusse bientôt cessé de sentir d'une manière extraordinaire" (L. VII). Qui parle n'est sûr ni de celui dont il parle, puisqu'il n'a pas d'identité substantielle, ni de celui à qui il parle, dont il a peu de chance d'être entendu: la même lettre LXXVIII, qui déplore l'inconstance du sujet ("Ce que j'aime aujourd'hui, ce qui ne me déplaît pas, lorsque vous l'aurez lu me déplaira peut-être... J'aime ma douleur; je m'y attache tant qu'elle dure; quand elle n'est plus, j'y trouve une insigne folie...") s'achève, à l'adresse de l'interlocuteur, par le pathétique: "Je ne sais si vous m'entendez." Et la lettre IV où, ne cessant pas de parler de lui-même, le narrateur passe de la première à la troisième personne et, au moins une fois, à l'intérieur de la même phrase ("Un tel homme"... "Que puis-je avoir de commun avec lui?") accuse dans la forme cette scission intérieure qui rend le je et le il insituables et incommunicables.

Ecrivant *Oberman*, Senancour a si peu le sentiment d'écrire que, rappelant la nécessité de le faire ("Ne faut-il point que l'homme soit quelque chose, et qu'il remplisse dans un sens ou dans un autre, un rôle expressif? — L. LXXIX), il la rattache toujours au projet d'un autre livre. Il répugne à la réédition de son roman, il en disperse le texte dans d'autres ouvrages: *Oberman* est à ses yeux moins un livre qu'il ne se confond avec ce "besoin", cette "habitude d'écrire pour lui seul chaque jour" dont il parle dans les *Libres Méditations* en faisant allusion à son journal intime.

Ce mouvement de l'écriture, sans autre terme et finalité que lui-même, et occupant le livre tout entier, suffit à en faire pour nous un livre, et le livre de Senancour. Si l'auteur constate qu'il a écrit, cédé au besoin d'écrire, mais pense en même temps qu'il n'a rien écrit, c'est que, sur ce

livre particulièrement informe, pèse cependant l'idée de l'œuvre comme forme, et Senancour considère si peu un journal intime comme une œuvre que, en dépit de sa désinvolture à l'égard de ce que nous, qui ne croyons plus de la même manière aux chefs-d'œuvre, tenons pour un chef-d'œuvre, il a tout de même tenté — tardivement — de l'arracher à son désordre, à son ressassement, de l'organiser.

Au moment même où Senancour vient d'annoncer qu'il doit écrire un autre livre, écartant celui-là, il ouvre la voie (la fermant aussitôt, puisque c'est la fin du livre) non point à un autre livre, mais à une forme différente de ce livre — à sa transformation en roman.

La dernière lettre de l'édition de 1804 rappelle soudainement l'existence de la femme qui a traversé l'existence du narrateur. Il ne s'agit que d'un souvenir, et moins du souvenir d'une réalité que du souvenir d'un possible. L'amour qu'il n'a pas vécu lui rappelle qu'il n'a pas vécu sa vie. ("Ce souvenir n'était pas l'amour, puisque je n'y trouvais point de consolation, point d'aliment: il me laissait dans le vide, et il semblait m'y retenir; il ne me donnait rien, et il semblait s'opposer à ce qu'il me fût donné quelque chose"). Mais comme si ces dernières pages, avouant que l'existence a été un songe, rallumaient le songe de l'existence et refusaient d'en être le dernier mot, le supplément de l'édition de 1833 ajoute un épisode qui, ne donnant pas à la vie une autre issue, permet cependant d'imaginer une autre vie. Cette fois, la femme n'est pas le simple souvenir— négatif — de la vie réelle. La narrateur imagine, rêve qu'elle vient. Mais il se détourne.

Enfin, comme s'il ne parvenait pas à quitter son récit, comme si, sans le refaire, il se plaisait à indiquer les perspectives selon lesquelles il pourrait être refait, Senancour ajoute dans l'édition de 1840 une unique scène, sans rapport celle-là avec ce qui précède: le récit véridique — et déjà publié en 1834 par son ami Ferdinand Denis dans son recueil intitulé: *Les Navigateurs, ou Choix des voyages anciens et modernes* — d'une marche en montagne au cours de laquelle il s'égaré: il doit, à grands risques, remonter dans la nuit le cours d'un torrent pour regagner le village.

Qu'il ait éprouvé le besoin de relater cette épreuve qui fut un moment capital de sa vie (*Isabelle* en offre la transposition romanesque: l'héroïne s'enfonce en plein hiver au cœur de la montagne, et y trouve la mort), rien de plus naturel. On voit moins aisément pourquoi il en fait — dans cette édition ultime — la conclusion d'*Oberman*. Car les "moments sublimes" ont été au cours de ce livre autant d'extases où s'ouvrait un autre monde; dans cette dernière scène, l'expérience est évidemment celle

de l'affrontement au monde réel. Le torrent, c'est le temps, la vie — ce qu'Oberman jusqu'à présent n'avait pas réussi à habiter, et que soudain il rejoint.

Comment expliquer que Senancour ait donné au dernier moment à son livre une conclusion qui en inverse la signification? Bien sûr, cette expérience a été rencontrée dans la vie, au moins une fois, et cette histoire de torrent remonté signifie, au-delà d'elle-même, la compensation de toutes les actions projetées, rêvées et non accomplies. Il reste que l'évocation de cette satisfaction réaliste, "ouvrière", en conclusion d'un livre ambitieux et désespéré, qui ne voulait rien moins que se frayer une voie vers l'infini, est assez surprenante. L'addition n'aurait pas de sens, si elle était, à la dernière minute, la rectification optimiste d'un contexte négatif: elle n'a de sens que si elle est vraiment appelée par le livre, que si, d'une certaine manière, elle y est déjà contenue. Or, il semble bien que ce soit le cas. Le torrent est le livre même, l'expérience dont il nous a entretenu d'un bout à l'autre. Il n'oppose pas une simple et raisonnable réalité au vertige d'une expérience spirituelle. Il est cette expérience spirituelle, ce vertige, ce délire. Qu'il ait été remonté ne signifie pas que nous devons quitter le vertige de l'esprit pour assécher les marais (comme dirait le *Second Faust*), pour étreindre, comme dirait Rimbaud, "la réalité rugueuse", mais que nous pouvons, que nous devons porter ce vertige tout au long d'une vie, tout au long d'un livre. Et si le torrent meurtrier est finalement utilisé et désarmé, si le héros a pu ne pas périr dans sa remontée, la raison ne doit en être recherchée ni dans une aventure véridique, ni dans un remords et un remaniement de dernière heure: elle est dans la réalité même du livre, dans son étoffe, je veux dire: *dans l'expérience de son écriture*. "Ces moments-là seraient intolérables, mais j'écris...": Senancour le dit constamment. L'accent des dernières pages — accent de triomphe qui s'adresse à la vie épousée, au risque pris, au pas gagné — s'adresse plus encore à l'écriture qui permet de supporter la difficulté d'être, de changer son signe. Quoi qu'il en ait pensé, c'est de lui-même, écrivant *Oberman*, ce livre qui n'était à ses yeux qu'une mesure pour rien, que Senancour peut dire: "J'avais avec une ardeur que nulle lassitude ne paraissait devoir suspendre, heureux apparemment de suivre une impulsion fixe, de continuer un effort sans incertitude." C'est aussi de l'écrivain qui ajoute une phrase à une autre qu'il peut dire (ce sont les derniers mots du livre), et dans le mouvement d'une "fierté sans témoins": "Pour cette minute encore, je veux ce que je dois, je fais ce que je veux."

DE L'AMBIGUÏTÉ NARRATIVE

TZVETAN TODOROV

Pour examiner le phénomène de l'ambiguïté narrative, il faut d'abord présenter le récit sous une forme rationalisée qui, à la fois, reste fidèle aux récits réels et se prête aux opérations de l'analyse. On se contentera ici de décrire cette forme dans ses grandes lignes, les notions nécessaires à l'étude du récit ayant été discutées plus en détail ailleurs.¹

Une première limite doit être posée entre les aspects syntaxique et sémantique du récit (distinction sur laquelle on reviendra sous peu). Disons ici, d'une manière approximative, que l'aspect sémantique du récit, c'est ce que le récit représente et évoque, les contenus plus ou moins concrets qu'il apporte. Son aspect syntaxique, d'autre part, correspond à la combinaison des unités entre elles, aux relations qu'elles entretiennent mutuellement.

L'unité narrative de base sera appelée *proposition*. Celle-ci correspond à une action élémentaire, par exemple "Jean vole de l'argent", "Le roi tue son petit-fils", etc. Sur le plan syntaxique, la proposition se décompose en sujet et prédicat, ou en sujet, prédicat et objet (ce dernier ne faisant pas partie du prédicat). Sémantiquement, les sujets et les objets (dont le nom générique sera *les agents*) sont des noms propres; les prédicats, des adjectifs ou des verbes.

Les propositions se relient entre elles à l'aide de plusieurs types de relations. Deux d'entre elles nous retiendront ici: la relation d'*implication* (notée par \Rightarrow) qui relève d'un ordre causal, et celle de *succession* (notée par $+$) qui se rattache à l'ordre temporel.

Une certaine suite de propositions sera appelée *séquence*. Sans chercher à donner ici une définition précise à ce terme, nous dirons que la séquence est une certaine suite de propositions qu'on perçoit comme achevée, comme pouvant constituer une histoire indépendante.

On peut maintenant aborder le problème de l'ambiguïté narrative, tel

¹ Dans notre *Grammaire du Décaméron*, à paraître chez Mouton.

qu'il se présente dans quelques nouvelles tirées du *Décameron* de Boccace. Il faudra toutefois commencer par signaler un phénomène apparenté et néanmoins indépendant: c'est celui de la distribution irrégulière des unités sémantiques et syntaxiques.

“Des actes identiques peuvent avoir des significations différentes, et inversement”: c'est ainsi que Propp a formulé une des lois fondamentales de l'analyse du récit (*Morfologija skazki*, p. 30). Cette loi consacre la différence entre ce que nous appelons la sémantique et la syntaxe du récit. Ce qui nous permet d'identifier un acte et, par conséquent, d'affirmer l'identité de deux actes relève de sa sémantique. Ce qui nous permet de parler de sa signification *pour le récit*, de sa fonction, relève de sa syntaxe.

Il n'est pas nécessaire de citer des exemples prouvant que plusieurs unités sémantiques peuvent avoir la même fonction syntaxique, ces fonctions étant en principe beaucoup moins nombreuses (ainsi un “méfait” peut être un vol, ou un meurtre, un adultère, etc.). L'autre cas est plus intéressant: celui où les mêmes unités sémantiques prennent des fonctions syntaxiques différentes. Ainsi dans VIII, 6, où Bruno et Buffalmaqque volent un cochon à Calandrin, le vol n'est pas considéré comme un méfait, alors qu'il l'est partout ailleurs. Habituellement un moine ne doit pas faire l'amour; cet acte est considéré comme un méfait dans I, 4; IV, 2; VIII, 4. En même temps, une autre série de nouvelles ne présentent pas cet acte comme devant entraîner une punition: ainsi dans la nouvelle sur Rustico et Alibech (III, 10); ou dans III, 8, où l'abbé fait impunément un enfant à la femme de Ferondo.

Un exemple particulièrement frappant de la distance entre l'unité sémantique et l'unité syntaxique se trouve dans la nouvelle IV, 7. Boccace la résume ainsi: “Simone aime Pasquin, ils sont tous deux dans un jardin. Pasquin frotte une feuille de sauge sur ses dents, et meurt. Simone est emprisonnée. Pour montrer au juge comment est mort Pasquin, elle frotte une des mêmes feuilles sur ses dents, et meurt elle aussi.” Dans cette nouvelle, toutes les actions (du point de vue syntaxique) se réalisent par une même action (sur le plan sémantique): la mort. Le méfait dont on croit Simone coupable est le meurtre (l'empoisonnement); la punition qu'elle doit subir est encore la mort (le bûcher); le moyen qu'elle trouve pour prouver son innocence est encore une fois la mort (à nouveau l'empoisonnement). Il est donc impossible de prendre la mort pour une unité syntaxique; celle-ci sera déterminée par la place qu'elle occupe dans la nouvelle.

On voit d'où vient la possibilité de rapprocher ce phénomène de celui

de l'ambiguïté: la mort prend différentes significations au cours de l'histoire. Il serait toutefois abusif de parler ici d'ambiguïté: le présent cas évoque davantage celui de la polysémie.

Le problème de l'ambiguïté proprement dit se pose à deux niveaux qui correspondent à la proposition et à la séquence. Pour que l'ambiguïté propositionnelle soit perçue, il faut qu'une proposition soit incluse dans deux ou plusieurs séquences à la fois. Deux cas sont alors possibles: ou bien cette proposition s'écrit semblablement dans les deux séquences; le terme d'ambiguïté ne semble pas bien convenir, ici non plus, car la proposition garde son sens syntaxique mais assume une double fonction; ces cas sont rares. Ou bien l'action, tout en restant matériellement la même, doit être représentée comme deux propositions différentes, pour rétablir la structure séquentielle.

Voici un exemple du premier cas. La princesse d'Angleterre veut gagner l'amour d'Alexandre. D'autre part, Alexandre croit que cette personne est un homme. Par un seul geste, en lui faisant sentir ses seins, la princesse d'Angleterre résout les deux séquences (II, 3). On pourrait présenter schématiquement cette ambiguïté ainsi:²

$$(X \text{ est amoureux})_{\text{opt}} Y \Rightarrow \left. \begin{array}{l} X (Y \text{ est un homme}) + \\ Y \text{ se détravestit} \end{array} \right\} \Rightarrow \left\{ \begin{array}{l} X \text{ est amoureux} \\ Y \text{ n'est pas un homme} \end{array} \right.$$

Une même proposition fait ici partie de deux séquences; elle est donc ambiguë.

Le deuxième cas est beaucoup plus commun. L'histoire du rossignol en est un exemple parmi d'autres. Richard veut coucher avec Catherine; ils inventent un stratagème qui leur permet de se rencontrer dans le jardin de Catherine pendant la nuit. Mais le lendemain matin, le père de la jeune fille surprend les amants endormis et s'apprête à les punir; ceux-ci évitent la punition en se mariant (V, 4). La séquence initiale traite d'un désir et de sa réalisation. Mais cette réalisation même devient la première proposition d'une nouvelle séquence qui traite, elle, du méfait et de sa punition. Exactement le même schéma se répète dans V, 6.

On pouvait ne pas noter le premier cas d'ambiguïté; mais il est néces-

² Nous nous servirons des symboles suivants: X, Y, ... désigneront nos agents; une proposition entre parenthèses, suivie d'une abréviation comme *opt*, *obl*, etc., est une proposition *modale* (action non-réalisée), à l'optatif, l'obligatif, etc. Une proposition entre parenthèses, précédée par le symbole d'un agent, se rapporte à une "fausse vision", à une erreur sur l'interprétation de la réalité, de la part de cet agent.

saire d'introduire une notation pour celui-ci. Nous séparerons par le signe // les deux propositions qui se rapportent à la même action, par exemple dans V, 4 :

X n'est pas l'amant d' Y + $(X$ est l'amant d' Y)_{opt} Y \Rightarrow Y travestit la situation $\Rightarrow X$ est l'amant d' Y // X pèche ($\Rightarrow Z$ punit X)_{obl} +

Une nouvelle du *Décameron* semble faite pour illustrer le phénomène de l'ambiguïté (IV, 3). Ici ce n'est plus le désir réalisé qui devient un méfait, mais la punition. Trois sœurs vivent avec leurs maris dans l'île de Crète. Un jour Rastagne, le mari de Ninette, tombe amoureux d'une autre femme et commence à lui faire la cour. Ninette, jalouse, veut le punir : aussi lui fait-elle boire un breuvage empoisonné. Cette punition, dès que découverte, se transforme en crime. Maintenant, c'est le duc de Crète qui veut tuer Ninette ; il l'enferme dans sa prison, dans l'attente de l'exécution. A ce moment, la deuxième sœur, Madeleine, décide de sauver son aînée. Pour ce faire, elle s'offre au duc qui la poursuivait depuis longtemps. En récompense le duc renvoie Ninette à la maison. Mais Foulque, le mari de Madeleine, comprend quel a été le moyen utilisé pour sauver sa belle-sœur ; il dégaine son épée et tue sa femme. Cette fois-ci, c'est l'action de libération (modification de la situation précédente) qui est considérée par un autre personnage comme un méfait méritant la punition. Cette punition elle-même est vue par le duc comme un nouveau méfait, qu'il se propose de punir. Si l'on transcrit cette partie de l'histoire, on obtient :

X pèche $\Rightarrow Y$ punit X // Y pèche ($\Rightarrow Z$ punit Y)_{obl} + W intervient $\Rightarrow Z$ ne punit pas Y

//

W pèche $\Rightarrow V$ punit W // V pèche ($\Rightarrow Z$ punit V)_{obl} ...

où les variables correspondent, comme suit :

X Rastagne	Z le duc	V Foulque
Y Ninette	W Madeleine	

Le duc ne réussit pas à punir Foulque ; le fait est, bien sûr, significatif : les seules punitions qui se réalisent sont des pseudo-punitions, le véritable justicier est incapable de punir.

Notons ici que le lecteur n'est nullement gêné par l'ambiguïté propositionnelle ; au contraire même, sa présence donne l'impression d'une densité particulière, d'une intrigue bien construite.

La source de l'ambiguïté séquentielle est l'existence de plusieurs person-

nages avec lesquels le lecteur tend à s'identifier. Le point de vue du lecteur, inhérent au récit, coïncide habituellement avec celui de l'un des personnages; mais s'il passe successivement d'un personnage à l'autre, il est très possible qu'une ambiguïté séquentielle apparaisse. Ce dernier type a été signalé par Cl. Bremond sous le nom d'*accolement*.

On a déjà vu que l'inversion d'un attribut pouvait devenir la source d'un méfait: ce cas nous met en face de l'ambiguïté propositionnelle si les deux se suivent. Mais il est également possible que les deux aspects de l'action soient présents simultanément; un problème surgit alors devant celui qui veut transcrire la nouvelle en une séquence, car on peut, avec un droit à peu près égal, interpréter la nouvelle de plusieurs manières. L'ambiguïté séquentielle consiste précisément dans la possibilité d'attribuer deux ou plusieurs structures à une même histoire.

Prenons une nouvelle comme III, 4. Elle raconte à la fois comment Don Felice arrive à faire l'amour avec la femme de Frère Puccio, et comment celle-ci évite la punition de son mari. Si les deux interprétations venaient à la suite l'une de l'autre, nous aurions un cas d'ambiguïté propositionnelle. Mais l'effort des deux personnes va de pair; d'ailleurs Felice s'emploie, lui aussi, à éviter la punition; la femme de Frère Puccio recherche également l'état d'amour sexuel. Cette histoire semble être à la fois une séquence de loi et une séquence attributive. Le cas est semblable dans V, 5. Si l'on se place au point de vue des deux garçons qui se disputent les faveurs d'Agnès, il s'agit d'une punition évitée (comme en témoigne en particulier la scène du jugement). Mais, vue sous l'angle d'Agnès et de son père adoptif, la nouvelle réalise plutôt une séquence attributive.

Il est rare que les deux descriptions soient aussi justifiées l'une que l'autre, que l'équilibre entre les deux soit parfait. Il y a davantage de raisons pour présenter les nouvelles précitées comme un changement d'attribut plutôt que comme une punition. S'il n'en était pas ainsi, nous serions obligé d'introduire une nouvelle notation, par exemple l'accolade.

Cette ambiguïté est parfois attestée dans les commentaires mêmes du narrateur et de l'audience. Ainsi en est-il à propos de VIII, 8, qui contient également une ambiguïté. Spinelloccio est devenu l'amant de la femme de Zeppa; celui-ci, pour les punir, devient l'amant de la femme de Spinelloccio. La première partie de l'histoire est clairement un méfait; mais la seconde apparaît comme un nouveau méfait, réciproque, du point de vue de Zeppa; ou comme une punition, si l'on en juge avec Spinelloccio. Fiammette, le narrateur, présente la nouvelle comme illustration de la sentence "il suffit largement de cogner l'âne aussi fort

qu'il a rué lui-même sur le mur"; mais la reine (Laurette) conclut que "Spinelloccio a été fort justement joué par Zeppa." Ce désaccord reflète l'ambiguïté structurale de la nouvelle; c'est d'autre part un bon exemple pour montrer que des actions substantiellement identiques n'offrent pas, la plupart du temps, le même sens.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES,

L'ART "PRIMITIF": LE POINT DE VUE DE L'ÉCONOMISTE

IGNACY SACHS

De nombreux écrits sur l'art "primitif" — qu'il s'agisse de l'art paléolithique ou de celui des sociétés prélettrées contemporaines — s'attachent à souligner son caractère "miraculeux". Ainsi par exemple G. Bataille (1) nous invite à croire au miracle de Lascaux plutôt qu'au miracle grec, alors que Mme Juliette Hawkes considère l'épanouissement des arts visuels chez les chasseurs paléolithiques comme l'événement le plus improbable de l'histoire humaine (10, p. 263). Le décalage entre l'excellence esthétique des productions artistiques que nous continuons à appeler "primitives" et le caractère extrêmement vétuste de l'infrastructure économique des sociétés qui les produisent est, certes, frappant. Mais il nous est impossible d'accepter l'idée, sous-entendue dans les métaphores où l'on parle de miracle, d'une correspondance biunivoque entre le niveau atteint par les arts et celui de l'infrastructure socio-économique. Au risque d'exagérer, nous sommes plutôt tenté de dire que la probabilité de l'épanouissement des arts visuels dans une société primitive est bien plus grande que dans une société évoluée, dès lors qu'un seuil, d'ailleurs très modeste, de développement économique a été franchi.

Voici, brièvement formulés, nos arguments.

Les moyens matériels, engagés dans la production artistique sont, d'une façon générale, limités et à la portée de toutes les sociétés étudiées par archéologues et ethnographes. Il faut, en effet, bien peu de choses pour obtenir des effets d'expression saisissants, tel ce bouclier Sepik (planche 1) de plumes bariolées soutenues par un simple travail de vannerie et qui fait penser aux têtes de Rouault (planche 2). Il ne saurait être question de dresser ici l'inventaire de tous les matériaux d'origine végétale, animale et minérale employés par les artistes "primitifs", depuis les moins durables, telle la boue dont sont faits les autels de la déesse Ala dans le pays Ibo (2) jusqu'aux plus résistants comme le basalte. Retenons leur extrême variété et l'importance que leur choix acquiert du fait des forces vitales

qu'on leur prête (20 p. 17). Un effort considérable peut donc s'avérer nécessaire pour se procurer le matériel requis. En revanche, l'artiste qui tient du bricoleur, comme l'a pertinemment montré Claude Lévi-Strauss (14), sera peut-être inspiré par le dialogue qu'il engage avec le matériel, autant qu'avec le modèle et l'utilisateur. La valeur d'un objet d'art dans une société primitive — dans la mesure où c'est l'objet et non l'acte de création qui compte — ne s'établit-elle pas en fonction du caractère singulier et particulièrement beau du matériel, qui a fait dépenser à l'artisan une quantité de travail hors mesure et produire un ouvrage par trop beau, par trop frêle pour avoir une valeur d'usage, et pour cela même très apprécié? (16).

Bref, un effort est nécessaire, en termes économiques, pour se procurer le matériel, mais, sauf cas exceptionnels, il y a lieu d'insister sur l'extrême simplicité et l'accessibilité des matériaux employés (*inter alia*, 17).

Passons maintenant aux outils. De l'aveu général (10, 15, 17, 20) l'outillage des artistes paléolithiques et tribaux ne diffère pas essentiellement du nôtre quant à l'efficacité mesurée par l'effet final. Les indigènes des îles Marquises apprirent à tailler le basalte au moyen de dents de rats et, sans parler de la peinture au doigt ou à la bouche, plumes d'oiseau, écorce mâchée et de nombreux autres instruments tiennent lieu de pinceau. La principale différence entre les outils primitifs et ceux qu'emploie l'artiste moderne consiste, comme le souligne avec raison Linton, en ce que le maniement des premiers exige bien plus de patience, de force et d'habileté supplémentaire (15, p. 14). Le progrès des techniques artistiques à travers les âges aurait donc consisté dans leur simplification plutôt que dans l'élargissement de leur éventail assez limité, des résultats semblables pouvant d'ailleurs être obtenus au moyen de techniques de complexité plus ou moins grande. La facilité avec laquelle les artisans orientaux s'établissent et travaillent étonnait Chardin (6, p. 265). Aussi n'est-il nullement nécessaire de crier au miracle du fait qu'au cours des vingt mille ans de sa durée l'art paléolithique ait livré un catalogue complet de toutes les possibilités du burin et du pinceau. (13, p. 159).

La troisième condition de l'épanouissement des activités artistiques est l'existence d'un surplus économique, en effet indispensable pour assurer l'entretien des artistes et de la main d'œuvre employée à l'obtention du matériel et, éventuellement, aux constructions somptuaires. Une distinction s'impose ici entre les sociétés où, comme dans les tribus australiennes étudiées par Mountford (17), tout le monde, hommes, femmes et même enfants, s'adonne à l'art, et celles, que les ethnographes



Planche I



Planche 2

n'ignorent pas non plus (5, p. 54), où l'activité artistique revêt un caractère professionnel marqué.

Dans la mesure où l'activité artistique est générale dans la tribu et a lieu durant les loisirs laissés par les activités productives, le problème de l'accumulation de surplus sous forme de denrées alimentaires ou autres biens matériels ne se pose pas (rigoureusement parlant, nous avons à faire dans ce cas à un emploi du temps de travail disponible qui constitue un surplus économique potentiel). Il en va de même pour les situations assez communes, où l'artiste occupe une position sociale qui lui est propre, mais ne cesse pas pour autant de prendre part aux travaux agricoles, de garder les troupeaux ou de pêcher (8, p. 20-21). En revanche, dès que l'activité artistique implique qu'un certain nombre d'individus — artistes, artisans, auxiliaires — puissent s'y adonner pendant un temps déterminé, un surplus doit être mis en réserve soit par la communauté (ou son chef), soit par ses membres; le métier d'artiste fait alors son apparition. Les dispositifs mis en place à cette fin diffèrent de société à société, mais d'une façon générale il s'agit toujours de redistribuer une partie du surplus économique pour l'affecter à ce que nous appellerions aujourd'hui "consommation collective". Nous élargissons ici la définition du "surplus économique" afin d'y inclure tout ce qui n'est pas directement prélevé pour sa consommation par le producteur; la "consommation collective" dans une société primitive se fait donc à partir d'une redistribution du "surplus". Nous voulons dire par là que théoriquement ce "surplus" aurait pu être investi. L'affectation d'une grande partie du surplus à la consommation collective pour des fins de cohésion sociale caractérise les sociétés primitives. Or, dans la plupart des sociétés étudiées par les ethnographes, le "surplus", ainsi défini, se présente soit sous forme de produits, soit potentiellement, sous forme de temps de travail disponible. Sans doute la confection d'objets d'art rituels peut-elle engager des ressources d'autant plus grandes, qu'elle s'accompagne de nombreuses interdictions et fêtes. Wingert (20, p. 33-34) signale que dans la partie méridionale de la Nouvelle-Guinée la confection de masques rituels peut prendre jusqu'à cinq ans et Beier (2), décrivant une société bien plus évoluée, celle des Ibo, insiste sur le coût élevé des autels en boue et l'obligation pour les familles de participer aux frais en fournissant une main d'œuvre qu'elles doivent en même temps entretenir. Mais, encore une fois, nous dirons que le surplus économique requis pour une activité artistique même intense ne dépasse pas les possibilités de la plupart des sociétés primitives, même de celles qui se trouvent à l'échelon le plus bas du développement des techniques productives. Le seuil de développement des

forces productives, qui ouvre bien large l'accès à la création artistique, a été franchi par pratiquement toutes les sociétés étudiées, surtout si nous incluons dans la liste des arts plastiques, comme le font à juste titre les auteurs du bel ouvrage sur la création plastique en Afrique Noire (12), les "arts du corps" et les "arts des entours"; même dans la médiocrité ménagère la qualité esthétique n'est pas exclue (12, p. 195). Le développement des arts acquiert ainsi une grande autonomie.

Devons-nous, dans ces conditions, renoncer à établir un rapport entre l'infrastructure économique et la création artistique qu'elle nourrit? Tout en rejetant l'idée d'une correspondance biunivoque du type déjà évoqué, il nous semble possible de montrer comment, avec l'apparition de l'État et des classes sociales, naît un art monumental de prestige, auquel est affecté un surplus économique de plus en plus grand. Cet art prend des proportions monstrueuses sous les régimes despotiques, telle l'Égypte des Pharaons, où le surplus, utilisé d'abord à des fins économiques, travaux d'irrigation par exemple, a été ensuite détourné et a servi à la glorification du souverain divin ou des dieux. La somptuosité des monuments est ainsi le signe de l'inégalité sociale et de l'efficacité de la machine d'oppression plutôt que de la prospérité, qui ne peut être que retardée dans la mesure où elle dépend d'un investissement productif du surplus. Il en va de même pour les deux périodes de l'histoire européenne qui nous ont légué la plupart des chefs-d'œuvre dont nous nous enorgueillons: le Moyen Age et la Renaissance. Qu'on songe qu'en France seule, de 1050 à 1330, furent bâties quatre-vingts cathédrales, cinq cents grandes églises, quelques dizaines de milliers d'églises paroissiales (9, p. 3). Si cet effort économique colossal ne suscita guère de résistance, cela tient non pas à l'abondance dans laquelle à cette époque les Français auraient vécu, mais, au contraire, à leur extrême pénurie et insécurité matérielle: le miracle, au Moyen Age, tint lieu de sécurité sociale (11, p. 307)! La Renaissance italienne a laïcisé l'art pour le mettre au service de la pompe et de la gloire, qui devint, au dire de Berenson, une nouvelle religion, dont les prêtres étaient les poètes et les artistes (4, p. 17).

Au niveau de l'analyse de style, il est, en outre, possible de déceler une tendance au naturalisme dans l'art de prestige des sociétés de classes, dans la mesure où le portrait y joue un rôle essentiel; on constate la même tendance dans l'évolution de la sculpture africaine, comme en témoignent les bronzes de Bénin (12, p. 248). Mais nous voilà bien loin des sociétés primitives, où l'art n'est pas une affaire de minorité et où il ne sert que subsidiairement à des fins de prestige.

Quelles sont donc les fonctions de l'art dans une société primitive? Dans l'ouvrage déjà cité, Michel Leiris distingue les buts religieux et magiques, les buts proprement sociaux, politiques, de prestige, et aussi ludiques. Ainsi l'art "primitif" est-il toujours un art fonctionnel, qui ne comporte pas, à proprement parler, d'œuvres d'art, au sens d'œuvres sans autre raison d'être que leur existence même (12, p. 379). La statuare africaine produit non pas de simples figurations mais des instruments d'action magique et nombreux sont les cas, comme celui déjà signalé de la sculpture en boue des Ibo ou celui des statues en argile de Durga jetées dans le fleuve du Bengale (19), où seul compte l'acte de création et non l'objet. Le fonctionnalisme de l'art primitif en fait un art figuratif, même lorsqu'il se situe aux antipodes du naturalisme, et nous ne le qualifions d'abstrait que dans la mesure où nous ne comprenons pas ce système de communication qui fonctionne à l'échelle du groupe (5, p. 67, voir aussi 12, 15).

L'économiste est naturellement enclin à mettre en évidence les fonctions magiques de l'art. La magie est une pseudo-technique productive, ou, pour être plus exact, une composante nécessaire des techniques productives, d'autant plus grande et plus importante aux yeux du groupe social étudié que le niveau de développement des forces productives est bas. Plus une société est pauvre et techniquement arriérée, plus elle a donc d'intérêt à développer la magie et, par conséquent, la probabilité d'un épanouissement des activités artistiques augmente. Le sociologue, à son tour, insistera sur la contribution de l'art à la cohésion sociale, en tant qu'il constitue un système de communication clos et propre à la société considérée, situé à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique (14, p. 38). La participation généralisée des populations à l'activité artistique au double titre de créateurs et de public, autrement plus large, plus intéressé et cultivé que celui des sociétés évoluées, crée un climat favorable à la sélection des talents et au perfectionnement des techniques artistiques.

Nous avons essayé de montrer que l'apparent paradoxe d'une floraison artistique au sein des sociétés matériellement dépourvues s'explique par le concours de trois facteurs: le seuil de développement économique nécessaire au soutien de l'activité artistique est très bas, l'importance sociale de l'art est inversement proportionnelle au niveau de développement de l'infrastructure économique, l'organisation des sociétés primitives favorise la sélection des talents. Mais nous sommes pleinement conscient d'une lacune de notre raisonnement: comment expliquer l'origine de l'art, qui se distingue de la production artisanale par une réflexion sur l'organisation

des formes comme telles (12, p. 215). Il ne suffit pas de dire avec Herbert Read (18, p. 57) que la création artistique constitue pour l'homme primitif une façon d'échapper à l'arbitraire de son existence, d'arrêter pour un moment le flux du temps en créant un objet solide qui le transforme en espace. L'hypothèse d'Ernst Fisher est certes plus nuancée (7) : l'homme, par le travail, produit la surnature et transforme le monde qui l'entoure; ce "miracle", qui suscite en lui à la fois des sentiments contradictoires de puissance et d'impuissance, est à l'origine de l'art. Nous touchons ici aux questions les plus fondamentales et les moins étudiées de l'anthropologie. Dans une interview récente (3), Claude Lévi-Strauss le disait bien : "Qu'est-ce un bel objet? En quoi consiste l'émotion esthétique? Peut-être est-ce cela qu'en dernière analyse, à travers les mythes, nous cherchons à comprendre confusément." Et puisque, de son aveu même, la méthode appliquée à l'étude des mythologies peut être étendue au domaine des arts, l'hommage que nous avons voulu lui rendre nous donne l'occasion de souhaiter qu'il mène à bien cette tâche gigantesque.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

RÉFÉRENCES

1. G. Bataille, *La Peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art* (Genève, 1955).
2. U. Beier, *African Mud Sculpture* (Cambridge, 1963).
3. R. Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", *Les lettres Françaises*, n° 1165, 12-18 janvier 1967.
4. B. Berenson, *I pittori italiani del Rinascimento* (Firenze, 1963).
5. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Paris, 1961).
6. J. Chardin, *Voyages en Perse* (Paris, ed. 10/18).
7. E. Fisher, *Von der Notwendigkeit der Kunst* (Dresden, 1959).
8. D. Fraser, *L'Art primitif* (Paris, 1962).
9. J. Gimpel, *Les Bâisseurs des cathédrales* (Paris, 1964).
10. J. Hawkes, "Prehistory", Vol I, Part 2 of the *UNESCO History of Mankind Culture and Scientific Development*, ed. Mentor Books.
11. J. Le Goff, *La Civilisation de L'Occident médiéval* (Paris, 1964).
12. M. Leiris et J. Delange, *Afrique Noire, la création plastique* (Paris, 1967).
13. A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (Paris, 1965).
14. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris, 1962).
15. R. Linton, "Art primitif", préface à *Sculpture Africaine* de E. Elisofon (Paris, 1958).
16. B. Malinowski, *Argonauts of Western Pacific* (London).
17. Ch. P. Mountford, "The artist and his life in an Australian Aboriginal Society", in *The Artist in Tribal Society*, ed. By M. W. Smith (London, 1961).

18. H. Read, *The Meaning of Art* (London, 1951).
19. K. M. Varma, "Indian Technique of Clay Modeling", in *Indologen Tagung 1959* (Göttingen, 1960).
20. P. S. Wingert, *Primitive Art: its Tradition and Styles* (New-York, 1962).

LES INVENTEURS D'ÉPAVES

LUCIEN BERNOT

“... l'ethnologie ... se construit souvent à partir d'un rien qui n'est pas un rien ...”

Cl. Lévi-Strauss, Cours à l'Institut d'Ethnologie, 1947-48.

Que le lecteur veuille bien nous pardonner le titre de cet article qui lui rappellera sans doute l'en-tête d'une affiche officielle, placardée sur tous les quais des stations du métropolitain.

Nous nous proposons d'indiquer ici, sans recherches spéciales, nos réflexions devant cette affiche intitulée “Objets trouvés. Plaintes”, et qui, par ailleurs, mentionne les “inventeurs d'épaves”; elle s'adresse, semble-t-il, à deux catégories de personnes — celles qui perdent et celles qui trouvent — et elle concerne une certaine catégorie d'objets: ceux qui sont à la fois perdus et trouvés. Nous voudrions préciser, s'il en était besoin, l'aspect fugace d'un tel sujet. Les personnes en cause ne sauraient aucunement constituer des groupes, elles sont marginales par rapport à la société: le fait de perdre ou de trouver un objet ne saurait les réunir en groupes cristallisés. D'autre part, les objets perdus, du moins dans notre société, sont des plus divers, ne serait-ce que par le nombre de ceux qui encombrant la dizaine de poches de nos vêtements masculins ou le sac à main, complément indispensable du vêtement féminin. Notre intention, ici, n'est pas de classer ces objets bien que ce travail présenterait quelque utilité, ni de les considérer sous l'angle du préjudice subi par le perdant ou de la récompense due à celui qui a trouvé, autrement dit l'“inventeur”.

En restant volontairement dans les généralités et en y bornant nos réflexions, nous nous privons, certes, d'exemples concrets, matériel de base pour l'ethnographe, et nous violons apparemment une des règles d'or de notre métier, qui veut que l'on étudie les choses avant leurs noms, qu'il s'agisse d'herminette ou de prière, d'orgue à bouche ou de rite de passage. Toutefois cette règle ne saurait nous concerner, étant donné la tâche que nous nous sommes assignée.

C'est en effet davantage *la relation* qui liait le possesseur à l'objet maintenant perdu, et *la relation* qui lie l'"inventeur" à l'objet trouvé qui retiendront notre attention. L'étude de ces deux relations sera abordée dans la première et la dernière partie de cette note. Entre temps, nous examinerons les *relations* susceptibles d'exister entre les objets eux-mêmes.

On entend souvent dire par boutade que les objets trouvés sont des objets perdus. Mais on ne saurait dire pour autant que les objets perdus seront des objets trouvés, même si, dit-on, un objet perdu "n'est pas forcément perdu pour tout le monde."

Si la perte de certains objets porte un préjudice certain à leur possesseur du fait soit de leur utilité, soit de leur valeur intrinsèque, celle d'autres objets, apparemment de moindre valeur et même considérés comme secondaires, peut causer un préjudice, alors qualifié de "moral", à celui qui la subit. La perte d'objets auxquels "on tient" provoque un vif dépit et afflige leur ancien propriétaire. Certes, dans notre société, qu'il s'agisse d'objets utiles, d'objets de valeur ou d'objets auxquels tout simplement "on tient", le perdant justifiera toujours ses regrets en mettant l'accent, selon les cas, sur le caractère indispensable de la chose, sur son prix, parfois complaisamment augmenté, ou sur le lien sentimental qui l'y attachait. Ces explications sont-elles valables? Sont-elles même suffisantes? Sans doute est-il facile de répondre affirmativement à la première question, mais on ne saurait répondre ainsi à la seconde.

Sans doute le lien, qui, dans tous les cas, unit le possesseur à l'objet possédé, est-il encore plus tenace quand ce dernier est perdu. Mais nous perdons beaucoup et depuis longtemps, à tel point qu'un Bureau, installé à Paris, centralise et les doléances des perdants et les objets rapportés par ceux qui les ont trouvés. En province, la presse locale publie la liste des objets perdus et trouvés, liste qui se trouve également affichée à la mairie.

On perd beaucoup. On jette aussi beaucoup. Le mot "jeter", en lui-même, c'est-à-dire isolé de tout contexte, ne signifie rien de précis (le *Dictionnaire* de Littré indique 45 sens). Jeter un objet à la poubelle, expression moderne, ce n'est pas la même chose que jeter une passerelle sur un ravin; dire d'une vigne qu'elle commence à jeter signifie seulement qu'elle produit des bourgeons. Si l'on considère le mot "jeter" dans le sens de "se débarrasser de quelque chose de façon définitive", on constate que les populations dites "primitives" jettent peu. Et quiconque s'est trouvé sur le terrain sait que les objets qu'il considère comme bons à jeter sont souvent ramassés par les autochtones. Les objets mis par nous au rebut peuvent être, à leurs yeux, très utiles et, dans leurs mains, effectivement

employés. Là encore, le côté parfois mondain de l'ethnologue (R. Firth le dénonça il y a quarante ans) l'a souvent empêché de recueillir des témoignages sur l'utilisation de papier journal ou des baleines de parapluie. Dans ces sociétés où chacun doit savoir tirer parti de tout, se débarrasser d'un objet n'est pas un acte machinal.

Dans nos sociétés, nous trouvons des objets perdus ou des objets jetés ; les primitifs, eux, ne trouvent que des objets perdus. Mais chez eux comme chez nous, on peut aussi trouver des objets qui n'ont été ni perdus ni jetés ; il s'agit d'objets insolites par leur forme ou leur matière, et dans les deux cas ils peuvent aussi être ramassés.

L'objet que l'ethnographe observe, étudie, rapporte dans nos musées est généralement bien décrit ; il est mesuré, dessiné, photographié, son nom est noté ainsi que ceux de ses différentes parties. Mais il se trouve isolé de son contexte quand bien même le chercheur l'étudie dans une perspective dynamique, c'est-à-dire en action. Trop souvent on oublie de noter la place où il est rangé et on néglige ainsi la relation qui peut l'unir à un autre objet et qui n'est pas nécessairement fonctionnelle.

Au nom de ce que nous pensons être la logique nous groupons ces objets. Associations dans certains cas indispensables — l'épée et son fourreau, les flèches et leur carquois, l'égreneuse et le rouet — ou éclairantes au niveau, par exemple, de l'étude technologique : le couteau et la hache, la houe et l'herminette, etc. Mais en procédant ainsi, on exclut certaines classifications indigènes, tout au moins ne cherche-t-on pas à déceler leur existence et on risque de rester prisonnier d'une subjectivité certaine.

Pour la commodité de l'exposé, considérons deux types d'objets : ceux que l'on porte sur soi, ceux qu'on range — sans les mettre nécessairement en rang — dans une maison. Voyons maintenant comment de tels objets, rapportés dans nos musées, seront présentés aux visiteurs. Dans le premier cas, aucun problème : la vitrine abritera un mannequin habillé dont les différents attributs seront disposés exactement comme dans la réalité. En revanche les objets normalement rangés dans une maison, seront, pour une raison bien simple — exigüité des vitrines —, exposés isolément. Nos éminents collègues muséographes du Musée de l'Homme ou du Musée des Arts et Traditions Populaires ont souvent dû accomplir de véritables prouesses pour arriver cependant à reconstituer des atmosphères d'origine. Dès qu'on passe de l'objet utile à l'objet artistique, on cherche à le mettre en valeur, on invente un éclairage savant alors que la place qu'il occupait dans la maison était, peut-être volontairement, dans l'ombre. On l'isole

dans une vitrine alors que, pour l'ethnie d'où il vient, il est associé à d'autres objets que nous jugeons trop inesthétiques pour mériter de l'accompagner dans une vitrine.

Pour conclure ces premières réflexions, nous dirons que les primitifs classent ou associent les objets possédés; ceux-ci, comme aussi dans nos propres sociétés, sont généralement "déposés", c'est-à-dire rangés selon un certain ordre, ou, pour éviter le désordre, se voient assigner un lieu propre, selon l'adage bien connu: "une place pour chaque chose et chaque chose à sa place". Il n'y a pas d'objet isolé, chacun est le voisin d'un autre et en devient le compagnon. Cette amitié les met en relation; relation différente de celle établie par le technologue, différente aussi de celle que juge logique l'ethnologue, mais que sent l'indigène bien qu'il soit souvent incapable de la formuler.

Cette répartition peut, l'organisation fonctionnelle de la maisonnée aidant, exprimer les relations diverses des objets avec leurs utilisateurs: l'homme, la femme, les enfants. Certains objets peuvent être neutres parce qu'utilisés par la collectivité. Une hiérarchie est établie; certains objets sont complémentaires; d'autres sont placés volontairement en lieu sûr parce qu'ils constituent le palladium de la famille; d'autres encore se rapportent directement au culte sans être nécessairement sacrés.

Le mode indigène de répartition des objets peut impliquer une classification que nous ne comprenons pas toujours et au sujet de laquelle, comme nous l'avons déjà indiqué, nous ne pouvons pas obtenir d'éclaircissements. En outre, certains objets sont considérés comme étant les *mêmes* et doivent être mis ensemble. Ce sont ceux qui, dans la pensée indigène, relèvent de fonctions jugées complémentaires ou présentent des similitudes.

Ces associations peuvent être exprimées dans certaines langues, au moyen de "classificateurs" (on dit aussi "particules numérales") qui souvent ont été un véritable casse-tête pour le linguiste. Ces classificateurs sont relativement rares en français mais ils ne sont cependant pas absents. Nous disons "un morceau de sucre, un grain de sel, un pied de salade, une tête de bétail, une paire de bœufs, un couple de pigeons", etc. Dans certaines langues d'Extrême-Orient, tel classificateur s'appliquera aux objets longs et droits, comme des barres ou des aiguilles, tel autre s'appliquera à des objets plats et minces comme une natte ou une assiette, tel autre encore aux objets allant par deux, comme les mains, certaines feuilles utilisées pour couvrir un toit, ou bien les maisons. Il faudrait aussi signaler, dans certaines langues, l'emploi du duel, qualifié alors d'elliptique, lorsqu'une chose ne se conçoit pas sans une autre à laquelle elle est associée.

Si la langue associe étroitement certains objets, cette association n'est pas toujours exprimée dans le discours; elle existe cependant dans la pensée indigène sous des formes parfois très élaborées (Durkheim et Mauss pour les sociétés primitives, Granet pour la Chine, Rassers pour Java les ont admirablement étudiées), parfois plus simples: la pipe et le débouurre-pipe, le couteau et la pierre à aiguiser. Nous nous placerons au niveau des associations que nous venons de qualifier de simples.

En pensant à l'objet perdu, le perdur des sociétés primitives perçoit deux raisons de déception, de crainte, voire d'angoisse ou tout au moins de trouble: il a perdu un objet auquel il tenait, il a isolé l'un de l'autre des objets compagnons. Cette double faute est d'autant plus ressentie que perdre quelque chose est toujours — si l'on s'en tient à ce sens précis du mot "perdre" — un acte irréflecti, étourdi, brutal. Si l'on peut se permettre ce rapprochement, un objet perdu est comme la victime d'une mort brutale; un objet que l'usure a détruit est au contraire un mort qui a pris le temps de mourir. Le premier peut revenir: il est à peine mort; le mort qui a pris son temps pour mourir ne reviendra pas: il est mort définitivement.

L'objet perdu présente indirectement quelque danger; son compagnon, maintenant isolé, peut également "être ennuyé", car précisément il s'ennuie. On ne peut rien à l'égard du premier, on pense pouvoir beaucoup pour atténuer les défaveurs du second. Soigner les objets précieusement conservés, c'est se prémunir contre l'angoisse et la mauvaise conscience à l'égard de l'objet perdu.

Les objets perdus ne restent pas toujours éternellement perdus: ils peuvent être trouvés. La différence entre un objet perdu et un objet trouvé n'est ni de degré ni de nature: il s'agit du même objet. Elle se situe au niveau des personnes, entre celui qui a perdu et celui qui a trouvé.

Nous perdons beaucoup, nous jetons beaucoup et nous trouvons beaucoup; tous ces verbes connotent des sens fort différents. Ce que nous perdons — la loi est formelle — n'appartient pas à celui qui l'a trouvé; dans notre société, s'approprier un objet trouvé (ancien objet perdu) est répréhensible. Il en va de même dans la plupart des sociétés; parfois la nature des objets entre aussi en ligne de compte. Chez les Lushei des montagnes du Bengale oriental, celui qui conserve une houe ou une hache trouvée sur un sentier expose son enfant à une mort certaine. La houe ou la hache trouvée doit être restituée à son propriétaire, ce qui est relativement facile dans des régions aux villages clairsemés et connus.

L'expression "objet trouvé" n'a rien de bien caractéristique, et il serait

facile de la traduire dans toutes les langues. Notre mot "épave" a-t-il un équivalent — entendons "mot pour mot" et non pas "mot pour périphrase" — dans les autres langues? La question mérite d'être posée, car ce mot, étymologiquement, vient de "peur". N'y a-t-il pas là un thème de recherche? Il faudrait étudier les attitudes de ceux qui, ayant perdu un objet, éprouvent souvent cette vague crainte à laquelle nous faisons tout à l'heure allusion; étudier aussi les attitudes de ceux qui, ayant trouvé un objet, craignent d'être punis par la société s'ils se l'approprient.

Mais si l'objet trouvé se caractérise seulement par son aspect insolite et non par son origine fabriquée, autrement dit s'il s'agit d'un objet anormalement naturel et non d'un objet normalement culturel, celui qui le trouvera pourra le conserver. Dans nos propres sociétés, de telles trouvailles sont parfois le point de départ de collections (fossiles, "pierre tonnerre", "pierre figure", pierres dites précieuses par leur cristallisation, etc.) sur lesquelles la société n'exerce aucun contrôle; de tels objets seront fréquemment exposés — ne serait-ce que sur un coin de cheminée: le palladium de la famille, une des mines de l'ethnographe.

Devant l'objet trouvé, "primitifs" et "civilisés" adoptent, semble-t-il, un même comportement: obligation est faite de rendre l'objet qui par sa forme, sa fonction, doit appartenir à quelqu'un; il est licite de conserver l'objet naturel, insolite, qui n'a pas été fabriqué et qui, *a fortiori*, ne peut appartenir à quelqu'un.

Quand un primitif trouve un objet insolite — en principe il n'a pu être perdu — il le ramasse et le rapporte chez lui: cette trouvaille généralement fortuite est interprétée comme un signe. Les premiers rêves ou les activités qui se dérouleront après cette découverte pourront être interprétés comme les effets de ce signe. Chez les Naga du sud de l'Assam, si ces effets sont jugés néfastes, l'objet est placé dans la maison commune, on n'ose pas s'en défaire mais on n'ose pas le garder. En le déposant à la maison commune, il est à la fois conservé et abandonné, il est neutralisé. Si on le conserve, c'est qu'on le juge faste, il devient talisman ou porte-bonheur. Dans nos sociétés aussi, il n'est pas rare de rencontrer des gens qui se sont ainsi détachés d'un objet ou qui, au contraire, se sont attachés à un objet trouvé.

Au premier abord, on ne saurait opposer "objet trouvé perdu" à "objet trouvé insolite", mais il suffit d'une seconde de réflexion pour constater que le premier appartenait à quelqu'un alors que le second n'appartenait à personne. Les simples remarques qui précèdent, suscitées par la lecture d'une affiche et non fruit de recherches méthodiquement entreprises, nous amènent seulement, pour l'instant, à penser qu'il existe une opposition

certaine entre les attitudes à l'égard de ces deux types d'objets trouvés. Le vocabulaire traduit cette opposition : le premier objet est une *épave*, le second est un *porte-bonheur*.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

ESQUISSE ETHNOGRAPHIQUE

KARL GUSTAV IZIKOWITZ

Pour décrire une société, beaucoup de mots sont indispensables. On s'en persuade aisément à la lecture d'un livre d'ethnographie. Il faut en effet avoir parcouru de nombreuses pages pour arriver à comprendre la structure et le fonctionnement de la société considérée. Très souvent d'ailleurs, l'information reste très limitée, ne portant que sur un seul aspect des phénomènes, une institution isolée, parfois même sur quelques détails sans grand rapport entre eux. Aussi l'ethnologue peut-il envier le chimiste qui, à l'aide de formules, arrive à décrire des molécules relativement compliquées. Que ferait le savant sans ces symboles? Comment parviendrait-il par exemple à décrire une albumine en ne se servant que de mots? C'est un livre entier qu'il lui faudrait! Et comment s'y prendrait-il dans ses recherches, s'il ne pouvait choisir et prévoir les réactions à l'aide de la langue symbolique des formules?

Une société est quelque chose de très compliqué, et le rêve de chaque ethnographe est d'en faire la description de façon concise et adéquate, en ayant recours à des symboles ou à des diagrammes.

De tout temps, chaque peuple a essayé de décrire les particularités de ses voisins et il n'est arrivé en général à dépeindre leurs coutumes étranges qu'à l'aide de clichés. C'est surtout à l'époque du romantisme national que les peuples ont tenté de se caractériser eux-mêmes, ce qui, dans de nombreux pays, fut à l'origine d'une littérature psychologisante et nationaliste.¹ Beaucoup plus tard, des chercheurs américains, Ruth Benedict entre autres, ont élaboré une méthode de description ethnographique de caractère plus psycho-sociologique. Citons en particulier le célèbre ouvrage de cet auteur, *Patterns of Culture*, qui a eu de nombreux successeurs. Le sociologue Paul Lazarsfeld résume ces essais psycho-sociologiques dans son article "Les Formules-Mères".²

¹ Herbert Tingsten, *Idékritik* (Stockholm, 1941), p. 97-127.

² Paul Lazarsfeld, "La notion de formule-mère", pp. 255-259, dans: Raymond Boudon & Paul Lazarsfeld, *Le Vocabulaire des sciences sociales* (Paris, 1965).

Sans doute le souhait de l'ethnographe est-il d'arriver à trouver une formule-mère de ce genre et de parvenir ainsi à une méthode sténographique lui permettant de décrire la société en question. Cela fait penser souvent à une sorte de jeu impressionniste, où le problème consiste à distinguer ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas. L'ethnographe devra donc, comme un caricaturiste, tracer l'objet en peu de lignes afin d'en saisir le mouvement caractéristique. Une photographie est souvent dépourvue de vie si elle est trop élaborée, alors qu'un choix de quelques instantanés est souvent bien plus ressemblant.

Si l'on veut concrètement essayer d'obtenir une sorte de formule-mère, de quoi celle-ci devra-t-elle être constituée? Il me semble que chaque élément de cet ensemble devra être de nature à lier entre eux une quantité de renseignements différents, ou à déterminer ceux-ci, ou même à les dominer. Pour obtenir de tels éléments, de nombreuses recherches seront certes nécessaires. Le nombre d'éléments indispensables à une formule-mère est pour le moment difficile à déterminer; l'avenir nous l'indiquera. Je vais maintenant tâcher d'illustrer mon point de vue à l'aide de quelques exemples.

Chaque groupe choisit, en vue de s'adapter au milieu physique, ses niches écologiques selon les possibilités d'exploitation des ressources locales. Celles-ci dépendent de la technique utilisée, c'est-à-dire des outils et de leur mode d'emploi. Certaines techniques sont plus importantes que d'autres et peuvent souvent être essentielles au point de constituer une "clé" permettant d'ouvrir le trésor de la nature. Prenons par exemple les Esquimaux chez qui la chasse au phoque joue un très grand rôle. Il leur est assez aisé de chasser pendant l'été, mais ils rencontrent par contre de grandes difficultés lorsque la mer gèle. S'ils peuvent survivre durant la nuit polaire, c'est grâce à la "technique des trous de respiration". En outre le phoque ne fournit pas seulement la nourriture mais aussi de la chaleur. Comment les Esquimaux pourraient-ils survivre dans la toundra arctique dépourvue d'arbres, s'ils n'avaient pas l'huile de phoque dont ils fabriquent des lampes à huile pour se chauffer? Cette technique de chasse au phoque ainsi que la lampe à huile sont donc fondamentales. Sans ces techniques les Esquimaux ne pourraient guère peupler la toundra durant le long hiver. Peut-être pourraient-ils les remplacer par d'autres techniques complémentaires, mais ils ne pourraient certainement pas habiter cette région très longtemps. La chasse par les trous de respiration constitue avec la lampe à huile ce que j'appellerai le *facteur-clé écologique* permettant l'exploitation de la toundra arctique ainsi que son peuplement permanent. Si l'on retire cette clé, la voûte entière s'écroule.

On peut retrouver partout dans le monde d'autres facteurs-clés de ce genre et la plupart sont plus ou moins connus: agriculture, irrigation, élevage de bétail etc. Cependant, ces facteurs ne se rapportent pas toujours à des catégories aussi générales; aussi doit-on les spécifier. Par exemple chez les Lamet, un peuple du Laos du nord, la culture du riz de montagne est un facteur-clé. Ils cultivent naturellement beaucoup d'autres plantes et ont également d'autres moyens de subsistance, mais la culture du riz domine complètement les autres et c'est d'elle que dépendent le rythme de la production ainsi que les rites. Je reviendrai en détail à cette idée dans un prochain article concernant l'analyse des actions.

L'irrigation est également un facteur-clé dont les conséquences sociales ont, comme chacun sait, une très grande portée. En ce qui concerne la production, il faut aussi tenir compte des droits de propriété des ressources, des moyens techniques et des produits. Un facteur-clé doit donc être au moins un des éléments de toute formule-mère.

Lorsqu'on analyse différentes suites d'actions qui se répètent, qu'elles soient cycliques ou non, on décèle presque toujours certains phénomènes centraux — *les grandes fêtes* ou *cérémonies* — qui jouent un rôle prédominant dans la société en question et qui en général sont les plus importants buts d'épargne. Ces grandes fêtes peuvent être par exemple des rites de funérailles; dans certaines tribus, ce sont les cérémonies les plus importantes et les plus coûteuses que l'on puisse faire et qui, de plus, donnent du prestige et de la réputation à l'individu, au groupe ou à la famille qui ont eu les moyens de les célébrer. Elles sont le point culminant de la vie sociale. Des éléments de la cosmologie et des systèmes de valeurs font aussi partie de ces rites et sont en relation avec la structure sociale. Le mariage chez les Hindous, les rites d'initiation chez les Papous en sont d'autres exemples.³ Je reviendrai à l'analyse de ces grands rites dans l'article auquel j'ai déjà fait allusion; je ne les mentionne ici qu'en tant qu'éléments éventuels de la formule-mère.

Il existe certainement beaucoup d'autres traits caractéristiques de la société. On cite souvent la structure de la parenté comme étant un des plus importants; ceci est certainement exact, tout au moins en ce qui concerne les structures unilinéaires. Mais elle ne peut guère être déterminante ou dominante pour une société entière. Bien d'autres structures peuvent entrer en ligne de compte: les groupes d'âge, les différentes sortes de systèmes politiques, etc. Il est nécessaire en tout cas d'étudier ces différents domaines.

Je voudrais maintenant — m'autorisant de la coutume qui permet de

³ F. E. Williams, *Drama of Oroko* (Oxford, 1940).

présenter, dans un volume de *Mélanges*, des idées un peu osées — tenter une hypothèse.

Le caractère ouvert ou fermé d'un système social entrerait sans doute dans sa formule-mère. Mon audace va être de le suggérer en prenant pour exemple, entre autres, la société occidentale. Mon impertinence tient au fait que je ne vais pas m'appuyer sur de vraies recherches de terrain, mais uniquement sur des impressions. Mais, il est vrai, c'est toujours par des impressions qu'on s'efforce de systématiser, que débute l'observation. Ce n'est que plus tard, lorsque le système hypothétique est confronté avec la réalité et que l'observation se renouvelle et se fait plus attentive, qu'il peut être perfectionné, rejeté ou remanié. D'ailleurs, une recherche sur le terrain, même très méticuleuse, ne peut guère être définitive, puisque de nouvelles questions et hypothèses surgissent continuellement.

Je commencerai par comparer l'Angleterre et la Suède. La société anglaise me semble consister en groupes plus ou moins fermés, surtout si l'on considère les classes supérieures. Je me pose alors cette question: puisque chaque groupe fermé doit avoir sa frontière, par quoi celle-ci est-elle marquée? A mon avis, par des tabous. En anglais un tabou s'exprime par des expressions telles que: *it isn't done* ou *it isn't cricket*. Le jeu de cricket en effet est, selon un ami anglais, un jeu rituel dans lequel on apprend les *British manners*. On pourrait croire qu'il est difficile de vivre dans une société ayant des tabous. En fait, à l'intérieur des frontières qu'ils se bornent à délimiter, la liberté est très grande. Ces tabous peuvent par exemple concerner la langue: l'accent, en effet, démasque immédiatement un *alien* ou tout simplement l'*uneducated*. La façon de parler semble avoir une très grande importance: pensons par exemple à *Pygmalion* de G.B. Shaw. Je n'en dirai pas davantage, n'étant pas qualifié pour dresser un catalogue des tabous britanniques. Leur système fait penser à celui de l'Ancien Testament, où nous trouvons aussi énormément de tabous. Une société de ce type peut être représentée par la figure 1, qui montre un groupe fermé entouré d'un mur de tabous. Celui qui franchit ce mur n'appartient plus au groupe.

Faisons maintenant une expérience et retournons cette figure afin d'en obtenir l'image inversée (fig. 2). La société que nous représentons ainsi est entièrement à l'opposé de la première: elle est ouverte. Au lieu du système de tabous, ce sont les cérémonies qui jouent le grand rôle. On ne se demande pas ce qu'il ne faut pas faire, mais au contraire de quelle façon il faut agir dans telle ou telle situation. La cérémonie, le geste exact importent avant tout. Si l'on veut être accepté et si l'on veut atteindre une

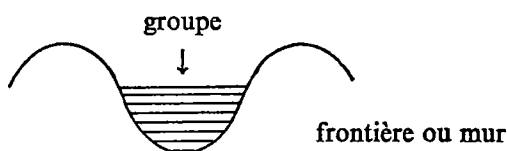


Fig. 1. Groupe fermé.

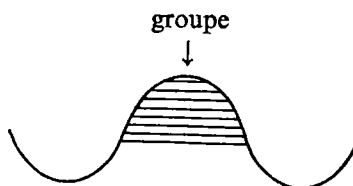


Fig. 2. Groupe ouvert.

position sociale élevée, il est nécessaire de connaître le cérémonial approprié: les véritables mérites ne sont pas suffisants. Par contre, les vrais mérites et le formalisme n'ont pas grande importance dans une société fermée et ne facilitent guère cette montée sociale. La circulation des classes ne peut s'y faire de manière aussi aisée, car les classes élevées, tenant jalousement à sauvegarder leurs droits, veillent à ce que personne d'autres ne pénètre dans leur groupe.

La société suédoise étant presque totalement ouverte, la circulation des classes y a toujours été très grande et s'est même intensifiée de nos jours. Autrefois, il n'était d'ailleurs pas rare qu'un jeune paysan, pauvre mais doué, puisse très rapidement grimper l'échelle sociale et même être un jour anobli. La plupart des écoles sont ouvertes à tous ceux qui ont des dispositions pour les études et les quelques très rares écoles pouvant rappeler le style des *public schools*, sont des imitations de l'étranger.

Si le formalisme suédois frappe la plupart des étrangers, les Suédois eux-mêmes n'y pensent guère; l'étiquette et la manière d'agir sont les points fixes de leur société, ils les connaissent depuis leur enfance et savent comment éluder les règles. Ceux par contre qui n'y sont pas habitués, y pensent constamment, ils sont anxieux et se demandent continuellement ce qu'ils doivent faire dans telle ou telle situation. L'important est que l'on soit correct, bien habillé et que l'on ait un intérieur bien nettoyé, qui puisse être montré à tout le monde. La maison est ouverte à tous, l'hospitalité est très grande, aussi doit-on avoir une pièce de réception appelée *finrummet* 'chambre à montrer', obligation d'ailleurs combattue depuis des années par les architectes. Cette pièce joue un très grand rôle, car elle montre, par son ameublement, le statut

que l'on a ou que l'on cherche à avoir. Toutefois celui qui a enfin atteint une position sociale élevée, peut attacher moins d'importance à ces règles: du haut de sa position, il peut enfin respirer, il se sent plus ou moins libéré du formalisme.

Dans un système de société ouverte il existe certes également des groupes plus ou moins fermés: gens de même éducation, de même formation, ayant le même intérêt ou des liens d'amitié. La liberté est bien plus grande à l'intérieur de ces groupes; on s'y tutoie et on est ainsi dispensé de la gymnastique grammaticale nécessaire pour éviter le "vous", pronom que l'on ne doit pas employer quand on s'adresse à quelqu'un en suédois et qui est au plus haut degré imprégné de tabous. Il y aurait encore beaucoup à dire sur une société ouverte du genre suédois, mais je laisse ce soin aux sociologues.

On pourrait rapprocher cette société de la Chine d'avant 1911, avec son système d'examens ouvert à tous, sans différence de classe sociale. Et si l'on remonte encore plus haut dans l'histoire de la Chine, on y trouve un formalisme très prononcé. Il suffit de citer le Livre des Rites — *Li Chi* — qui donne une idée du protocole qui régnait dans la Chine des temps féodaux.

Comme je viens de le faire remarquer, il existe toujours des groupes fermés dans une société ouverte, et à la rigueur une société peut être à la fois ouverte et fermée: ceci vaut pour la France, que représente la figure 3.

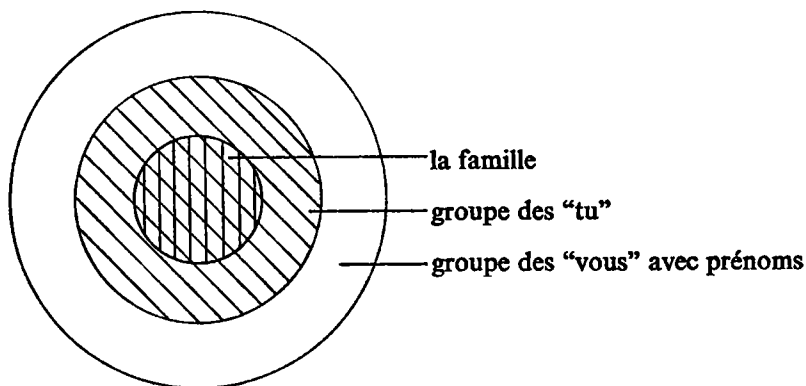


Fig. 3. Groupe fermé français.

La famille y est naturellement l'un des groupes fermés les plus importants. On peut dire qu'elle sort de cette cellule primitive qu'est le couple d'amoureux qui s'embrassent dans la rue, entouré d'un mur invisible de discrétion, à l'étonnement d'ailleurs fréquent des étrangers. On retrouve cette

frontière de discrétion dans de nombreux cas. Par exemple à Paris, le nom du locataire n'est pas inscrit sur la porte et il faut toujours s'adresser à la concierge. Dans le train, on ne dérange pas inutilement les autres voyageurs et, dans un hôtel, on laisse en paix son voisin et les autres pensionnaires. Dans une pension de famille, on ne se présente pas immédiatement comme on le fait en Suède.

La famille française est en général bilatérale et on considère comme cousins tous les parents appartenant à la même génération. Lorsqu'on veut indiquer qu'il s'agit d'un vrai cousin, on doit ajouter l'adjectif "germain". On se tutoie en général à l'intérieur de la parenté, bien que dans certains milieux on s'y vouvoie. Mais le groupe des "tu" est plus large que le groupe familial : par exemple les anciens camarades de classe, de régiment ou de première communion, se tutoient toute la vie. On notera qu'au lieu d'employer les termes de parenté, je me fonde ici sur les pronoms et sur les titres. Ils indiquent également la position sociale à laquelle on appartient.⁴

Autour du groupe des "tu", j'ai dessiné un cercle isolant ceux qui emploient à la fois le pronom "vous" et le prénom. Ce groupe comprend notamment des parents par alliance et des amis proches.

Ces trois cercles concentriques forment un noyau fermé. Entre de tels noyaux, la société est ouverte. Et pour traverser, si je puis dire, ces espaces libres, on est obligé d'avoir recours au formalisme. C'est alors qu'on dit "Monsieur", "Madame", "Mademoiselle". Contrairement à ce qui se passe dans d'autres pays, on ne mentionne les titres que pour certaines personnes, et c'est là qu'on voit apparaître l'étiquette française et la politesse.

Le formalisme semble jouer un grand rôle dans le système des mérites. Par exemple, celui qui veut arriver doit de préférence pouvoir bien s'exprimer. Il ne suffit donc pas d'être intelligent et doué, il faut aussi posséder des talents formels. On ne peut donc être surpris si on cultive la langue en France plus que dans aucun autre pays et si la clarté est le but classique. Il s'ensuit un intérêt particulier pour la logique et les mathématiques, et pour la forme en général.

Ces trois diagrammes illustrent une tentative de description de certains aspects d'une société. Ils mettent tous les trois en évidence les relations entre groupes ouverts ou fermés. Je ne crois pas qu'il soit difficile de

⁴ Il suffit de signaler la richesse du système des pronoms personnels dans les langues thaï et dans le javanais pour être convaincu du rôle important que jouent les pronoms dans les relations entre subordonnés et supérieurs.

développer cette idée, et, en partant de ce point de vue, d'examiner différentes sociétés à travers le monde. Ces relations, le choix typique qu'elles manifestent sont, selon moi, un élément important de toute formule-mère. De plus, ces relations pourraient rendre compte d'autres traits des sociétés considérées. Le système des mérites, par exemple, diffère suivant que la société est ouverte ou fermée, ou à la fois ouverte et fermée. On doit se demander: par quels moyens gagne-t-on les mérites permettant d'atteindre une position plus élevée? Peut-être n'obtient-on pas celle-ci dans ce monde, mais dans l'autre? L'eschatologie joue-t-elle donc un rôle plus important dans une société fermée que dans une société ouverte? De nombreux problèmes de ce genre font ainsi leur apparition.

Le but de cet article a été seulement de faire ressortir quelques uns des éléments qui permettraient d'établir pour chaque société une formule-mère. Il en existe certes d'autres, et tout ceci vaudrait la peine d'être discuté. Il ne faudrait pas non plus oublier d'étudier les relations existant entre ces éléments.

L'étude des groupes ouverts et fermés peut en outre avoir une grande importance pour la compréhension des transformations sociales. En effet, celles-ci se ramènent souvent à une oscillation entre groupes fermés et groupes ouverts, et l'on peut considérer chaque état successif comme un moment d'une transformation de la société. Il serait particulièrement intéressant d'examiner comment un groupe ouvert passe à l'état de groupe fermé et comment, au bout de quelque temps, il s'ouvre à nouveau. Une étude de ces passages donnerait un aperçu sur des mécanismes sociaux dont nous savons malheureusement si peu de choses.

SECTION VII
LA PENSÉE SAUVAGE

LE PARADOXE DU MÊME ET DE L'AUTRE

RAYMOND ARON

“On sait, en effet, que la notion d’humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l’espèce humaine, est d’apparition fort tardive et d’expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n’est nullement certain — l’histoire récente le prouve — qu’elle soit établie à l’abri des équivoques ou des régressions. Mais, pour de vastes fractions de l’espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L’humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village; à tel point qu’un grand nombre de populations dites primitives se désignent d’un nom qui signifie les “hommes” (ou parfois — dirons-nous avec plus de discrétion? — les “bons”, les “excellents”, les “complets”), impliquant que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus — ou même de la nature — humaines mais sont tout au plus composés de “mauvais”, de “méchants”, de “singes de terre” ou “d’œufs de pou”. ... Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l’Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d’enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s’employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d’autres formes): c’est dans la mesure même où l’on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l’on s’identifie le plus complètement avec celles qu’on essaye de nier. En refusant l’humanité à ceux qui apparaissent comme les plus “sauvages” ou “barbares” de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c’est d’abord l’homme qui croit à la barbarie.”¹

¹ *Race et histoire*, Publication de l’Unesco, 12.

Ce texte, bien connu et souvent cité, paraît affecté d'une sorte de contradiction interne. Si le barbare est l'homme qui croit à la barbarie, si ceux que le non ethnologue appelle spontanément "barbares",² refusent effectivement l'humanité aux membres d'une autre tribu — se conduisant ainsi en barbares selon la définition de Lévi-Strauss —, l'ethnologue devra, bon gré mal gré, ratifier le jugement du non ethnologue. Les "barbares" que le civilisé qualifie comme tels, méritent cette qualification d'après l'ethnologue lui-même. Ce dernier garde le recours, légitime, de retrouver le barbare dans le civilisé non ethnologue. Mais il demeure confronté par une alternative: ou bien il reconnaît la supériorité morale de ceux qui ne nient l'humanité d'aucun des membres de l'espèce humaine et, en ce cas, l'ethnologue s'affirme le civilisé par excellence, les civilisés continuant de participer à la barbarie mais en une mesure moindre que les "barbares". Ou bien il pousse le relativisme culturel jusqu'à ne pas trancher entre ceux qui ne connaissent pas d'hommes en dehors de leur village ou de leur tribu et lui-même qui reconnaît l'humanité de tous les hommes. Mais ce relativisme culturel lui interdit de condamner *logiquement* les racistes, ceux-ci démontrant, par leurs préjugés, que la notion d'humanité n'est pas établie, en effet, "à l'abri des régressions".

Une contradiction ou, plus exactement, un paradoxe de même sorte se retrouve dans la polémique dirigée par Lévi-Strauss contre Sartre, à la fin de *La Pensée sauvage*: "son insistance pour tracer une distinction entre le primitif et le civilisé à grand renfort de contrastes gratuits, reflète, sous une forme à peine plus nuancée, l'opposition fondamentale qu'il postule entre le moi et l'autre. Et pourtant, dans l'œuvre de Sartre, cette opposition n'est pas formulée de façon très différente que n'eût fait un sauvage mélanésien, tandis que l'analyse du pratico-inerte restaure tout bonnement le langage de l'animisme." (p. 330) Et, en note, Claude Lévi-Strauss commente: "C'est précisément parce qu'on retrouve tous ces aspects de la pensée sauvage dans la philosophie de Sartre qu'elle nous semble incapable de la juger: du seul fait qu'elle en offre l'équivalent, elle l'exclut. Pour l'ethnologue, au contraire, cette philosophie représente (comme toutes les autres) un document ethnographique de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre les mythologies de notre temps."

Ce texte suggère un paradoxe intellectuel, analogue au paradoxe moral du texte précédent. Sartre ressemble aux Mélanésiens dans la mesure où il implique l'altérité entre eux et lui, mais l'ethnologue ne comprend les

² Je mettrai le terme *barbare* entre guillemets chaque fois qu'il désigne ceux qu'étudie l'ethnologue.

Mélanésien (et Sartre) que dans la mesure où il *pratique* l'altérité entre eux — Mélanésien et Sartre — et lui. La pensée de Sartre exclut la pensée sauvage parce qu'elle en offre l'équivalent. Il en résulte que la pensée de l'ethnologue comprend la pensée sauvage parce qu'elle en diffère. Or cette différence ne contredit-elle pas la thèse du livre, à savoir la communauté, en profondeur, entre pensée sauvage et pensée moderne? Nous voici de nouveau au rouet; ou nous pensons comme les Mélanésiens mais alors nous ne pouvons pas les comprendre, ou nous les comprenons mais, en ce cas, il nous faut comme Sartre (mais non pas nécessairement de la même manière que lui) "tracer une distinction entre le primitif et le civilisé".

Les deux paradoxes, équivalents, non identiques, sautent aux yeux et Lévi-Strauss les connaît aussi bien que moi. Mais il ne les élabore pas, il n'en offre pas une solution. Il laisse au lecteur le soin de choisir une des solutions possibles ou d'imaginer celle qui a les préférences de l'auteur lui-même.

Partons d'une idée simple, implicite dans les deux textes que nous avons cités: l'ethnologue, plus que tout autre, rend justice aux "sauvages" et les comprend par un effort continu de sympathie et de "distanciation". Les "sauvages" lui ont appris à voir sa propre société comme une entre d'autres, à la limite ils lui ont appris à voir *sa* propre société avec *leurs* yeux. L'ethnologue n'échappe pas au relativisme culturel et il en vit les déchirements. Déchirement existentiel puisque l'ethnologue participe pour ainsi dire à deux cultures incompatibles. Déchirement logique puisque le relativisme culturel tout à la fois ordonne et interdit de réhabiliter la vertu des "sauvages". Si le relativisme culturel interdit d'établir une hiérarchie des cultures, il réhabilite les sauvages. Mais comme les "sauvages" ignorent le relativisme culturel, celui-ci les condamne, du moins *si ce relativisme lui-même devient, à son tour, valeur suprême ou critère des valeurs*.

Du même coup, une première issue apparaît. L'ethnologue se condamne lui-même, par sa profession, au relativisme culturel, mais il n'a pas le droit d'infliger cette condamnation aux autres, ni à ceux qui appartiennent à la même société que lui ni à ceux qui appartiennent à d'autres sociétés. Le relativisme intégral convient à l'ethnologue et à l'ethnologue seul. Il ne constitue pas une valeur suprême. D'une certaine manière, aucune culture ne peut accepter pleinement sa propre particularité. Toute culture a besoin de barbarie si celle-ci se définit par la négation, au moins partielle, de l'humanité de l'autre. Dès lors, il ne subsisterait que des différences de degré entre la barbarie des "barbares" et la barbarie des civilisés.

Cette première solution ne me semble pas étrangère à la pensée de Lévi-Strauss. Elle en représente un aspect. Elle n'est pas pour autant pleinement satisfaisante. Admettons — ce qui ne prête guère au doute — que toute culture, tout homme ait besoin d'une "dose de barbarie", soit contraint de nier plus ou moins l'autre pour s'affirmer soi-même et renforcer sa foi en ses propres valeurs. A moins de refuser toute discrimination entre barbare et civilisé (ce qui, du même coup, enlèverait toute signification à la propagande contre le racisme), comment mettre en doute les progrès accomplis à travers l'histoire vers la reconnaissance de l'humanité de tous les hommes? Lévi-Strauss, bien loin de les ignorer, les souligne en évoquant les "équivoques et régressions". Mais, semble-t-il, il se refuse à l'une et à l'autre des démarches qui résoudrait la contradiction apparente.

La première consisterait à constater les progrès par rapport à un objectif, entre d'autres, de l'aventure humaine, à savoir la reconnaissance de l'humanité en tout homme, tout en relativisant la valeur de ce progrès lui-même. La société fermée assurait à tous et à chacun la protection, la chaleur de la communauté. L'humanité, en découvrant tout à la fois son unité et son irréductible diversité, est sortie de l'innocence du non-savoir, elle a franchi un seuil du non-retour. Elle doit aller jusqu'au bout de l'universalisme et pourtant elle ne peut y parvenir.

Une deuxième démarche consisterait à recourir à l'histoire pour nuancer le jugement porté sur la barbarie, celle des "barbares" et celle des civilisés. Admettons que chaque culture, en fonction de son système de valeurs, élargisse ou rétrécisse les limites de l'humanité. Le civilisé commettrait le crime de barbarie — de non-reconnaissance de l'humanité de l'autre — aussi souvent que le "barbare" dans la mesure même où, retombant dans le racisme, il en viendrait à nier l'autre en reniant ses propres valeurs. En bref, il suffirait d'apprécier le crime de barbarie en fonction des valeurs changeantes d'époque en époque, en fonction des exigences impliquées par ces valeurs, pour ramener le civilisé au niveau du "barbare".

Quelle interprétation Lévi-Strauss accepterait-il ou choisirait-il? Probablement refuserait-il le choix sans refuser aucune des interprétations offertes. Le petit livre, *Race et Histoire*, écrit pour l'Unesco, appartient probablement, d'après l'auteur lui-même, à la littérature sinon de propagande, du moins d'action politique. L'apparente contradiction importe moins que la formule frappante "le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie". Mais Lévi-Strauss connaît mieux que personne l'ambiguïté de son propre univers moral, à beaucoup d'égards comparable à l'ambiguïté de Rousseau. En tant que citoyen d'une société industrielle,

il adhère aux aspirations d'universalité de notre temps. Dès lors que toutes les sociétés communiquent les unes avec les autres au point de forger ensemble une seule et même histoire, l'humanité n'a désormais d'autre chance d'éviter soit une homogénéité stérilisante soit des conflits inexpiables que la reconnaissance réciproque du même dans l'autre : chaque culture doit reconnaître la participation de l'autre à l'humanité.

Les "barbares" sont effectivement plus incapables que les civilisés d'obéir à cet impératif, plus étrangers au savoir qui leur enlèverait l'illusion d'occuper le centre de la scène. Mais faut-il se réjouir que le savoir exclue l'illusion naturelle, propre à chaque société? Seul l'aboutissement de l'histoire cumulative à une société redevenue translucide à elle-même grâce à la technique, à une humanité à la fois riche de diversité et capable de vivre en paix sa diversité, justifierait pleinement le chemin de croix sur lequel les hommes se sont engagés le jour où la révolution néolithique leur a donné les instruments de l'écriture, de la mort et de l'asservissement. Rousseau, promeneur solitaire ou citoyen de Genève, nostalgique de l'innocence primitive ou en quête d'un ordre civique? Lévi-Strauss, le rêve d'une communauté authentique par-delà les guerres de classes et de nations, grâce à la même technique, qui permet, sinon favorisa, tant d'horreurs? Marx, lui aussi, voulait atteindre l'idéal de Rousseau par les moyens des saint-simoniens.

La solution du paradoxe intellectuel — Sartre ne comprend pas les Mélanésiens parce qu'il pense comme eux, mais l'ethnologue les comprend tout en reconnaissant qu'ils pensent comme lui — me paraît à la fois plus difficile et plus facile que la solution du paradoxe moral.

La difficulté a d'abord pour origine la pensée même de Sartre et l'interprétation qu'en donne Lévi-Strauss. En effet, l'opposition sartrienne entre le moi et l'autre ne se confond pas, au moins en apparence, avec l'opposition entre le primitif et le civilisé. La première opposition, en effet, n'exclut nullement l'identité d'essence entre le moi et l'autre ; chacun devient autre pour l'autre de telle sorte que la circularité de l'altérité postule *le même* du moi et de l'autre. En ce sens, la relation des consciences (ou des *praxis*) dans la philosophie sartrienne ressemble à la relation du "sauvage" et du civilisé dans la pensée de Lévi-Strauss. La différence, c'est que la distanciation (ou objectivation) de l'autre par moi revêt un caractère pathétique dans l'anthropologie sartrienne alors qu'elle représente une démarche scientifique pour Lévi-Strauss.

Je vole à l'autre sa liberté en le traitant en objet et lui, en retour, me rend la pareille, mais cette dialectique symbolise et consacre notre

participation commune non à une même nature (l'homme, liberté, n'a pas de nature) mais à *une même condition d'existence*.

La dialectique sartrienne souffre, me semble-t-il, d'une sorte d'oscillation entre l'évidence et l'absurdité. L'expérience vécue de chacun, en son incomparable et unique immédiateté, demeure en un sens impénétrable à tout autre. Peut-être même ma propre expérience me devient-elle étrangère à moins que la *madeleine* (qu'évoque Proust) ne me fasse *revivre* soudainement le temps perdu, ne me rende la couleur des jours, la saveur des fruits, les odeurs des feuilles. Seuls les mystiques vivent peut-être une autre vie que la leur *de l'intérieur*, avec le sentiment ou l'illusion de coïncider avec d'autres consciences. Mais cette évidence — on ne vit que sa vie — n'entraîne pas, sinon pour les besoins d'une anthropologie tragique, que je traite l'autre en objet du simple fait que ne coïncidant pas avec sa conscience, je le vois et que je traduis sa liberté en termes de conduite. La conscience de l'autre devient à mes yeux le secret d'un acteur. La lutte des consciences pour la reconnaissance se dégrade en une universelle et inutile passion dès lors que l'on pose l'équivalence entre *voir* l'autre et le traiter en *objet*.

Cette dialectique du moi et de l'autre comporte la distanciation que souhaite Lévi-Strauss, mais comme cette distanciation implique l'objectivation et que l'objectivation, à son tour, implique la méconnaissance de l'autre en sa liberté, Sartre se trouve amené, quoi qu'il en ait, à donner pour objectif à la connaissance et à l'Histoire (si l'on préfère : à la connaissance historique et au devenir de l'humanité) la coïncidence même dont il a postulé l'impossibilité. Il reprend la théorie allemande de la *compréhension* en la caricaturant. En dernière analyse, la compréhension à laquelle il aspire et qu'il baptise dialectique a pour modèle la conscience individuelle elle-même, définissant d'un même acte la situation et le but, créant son présent en se projetant vers l'avenir. Compréhension ou bien impossible ou bien illusion à demi justifiée de celui qui finit par sympathiser avec l'univers de l'autre dont il a patiemment déchiffré le mystère. Evidemment, cette même coïncidence de la conscience individuelle et de l'Histoire universelle, que la *Critique de la Raison dialectique* semble envisager comme terme ultime, appartient au domaine du mythe. Or cette coïncidence est requise si le marxisme, en tant que philosophie de l'histoire, doit être à la fois possible et compatible avec l'existentialisme, c'est-à-dire avec la conservation des expériences vécues.

L'opposition entre le civilisé et le primitif ne joue qu'un rôle réduit dans la *Critique*, je ne suis même pas sûr que Sartre ait besoin d'accentuer cette opposition comme il le fait. Le concept de conscience non-thétique

lui permettrait aisément de rapprocher le primitif qui obéit aux règles du mariage sans en prendre une conscience claire, des civilisés, plongés par la mauvaise foi dans une sorte de brume de conscience. Le primitif, dira-t-on, n'est pas un être historique au sens sartrien. Peut-être, en effet, manque-t-il au primitif une dimension de l'humanité au cas où celle-ci, effectivement, commencerait avec la révolte. Mais, là encore, Sartre pourrait trouver une issue. L'Histoire, en tant que conquête de l'humanité par les hommes, exige la révolte faite de laquelle la *rareté* fait de chaque conscience l'ennemi de l'autre, de l'homme un loup pour l'homme. Acceptant cette servitude, le primitif renonce à la libération que seule la victoire sur la pauvreté rendrait possible. Mais il suffirait de distinguer entre *l'humanité de condition* — le primitif, lui aussi, est liberté, projet, praxis, dans un cadre étroit — et *l'humanité de vocation* — la reconnaissance réciproque des libertés — pour que disparaisse le paradoxe sartrien et que le primitif soit réintégré dans *l'humanité de condition* (substitut existentialiste de la nature humaine).

Sartre, donc, ne comprend pas le primitif non parce qu'il le décrète autre que le civilisé mais parce qu'il refuse la démarche essentielle à tout savoir (que celui-ci porte sur les phénomènes naturels ou sur les activités humaines), à savoir la distanciation, l'objectivation, la construction, la conceptualisation. Certes, le monde dans lequel vit spontanément le primitif n'est pas moins conceptualisé que celui du civilisé ou celui du savant. De même que toute langue exprime par son vocabulaire un découpage significatif du monde, de même toute culture constitue le sens lié de la nature et de la société pour ceux qui la vivent. *L'humanité de condition*, identique pour tous les hommes, se manifeste en une pluralité d'expériences vécues par les sociétés. La connaissance de ces expériences diverses en tant que significatives deviendrait impossible sans l'hypothèse de l'humanité de condition. Entre Lévi-Brühl, Lévi-Strauss et Sartre, le débat porte sur la part respective du même et de l'autre.

Sartre ne comprend pas les primitifs dans la mesure où il pense comme eux. Lévi-Strauss les comprend dans la mesure où il ne pense pas comme eux, autrement dit commence par se détacher de lui-même et s'efforce d'entrer dans un univers, intellectuel et moral, autre que le sien.

Nous retrouvons, sur le plan intellectuel, l'équivalent de ce que nous avons trouvé, au cours de la discussion précédente. De même que le non-sauvage est celui qui ne traite pas les "sauvages" de sauvages, la compréhension du "sauvage"³ exige un détachement dont le "sauvage"

* Je n'établis pas de distinction, dans ce texte, entre sauvage et barbare.

se révèle incapable (dans la majorité des cas). Intellectuellement et moralement, le paradoxe se résout donc, en une première approche, très simplement : la reconnaissance de l'humanité en tout homme (ou, si l'on préfère, de l'espèce humaine) a pour condition ou conséquence immédiate la reconnaissance de la pluralité humaine. L'homme est l'être qui parle mais il y a des milliers de langues différentes. Quiconque oublie un des deux termes retombe dans la barbarie.

Cette solution du paradoxe n'en suscite pas moins un deuxième paradoxe. Toutes les langues, toutes les cultures sont humaines, expriment *une* humanité, mais la langue de la science ne prétend-elle pas légitimement à un privilège dans la mesure où, prenant pour objet toutes les langues, accessible virtuellement à tous, elle fonde seule l'humanité de tous les hommes par l'universalité potentielle de la vérité? Encore reste-t-il à savoir en quoi ou par quoi la langue ou l'univers de la science s'opposent aux langues ou aux univers des non-savants.

A ce point, Lévi-Brühl et Lévi-Strauss empruntent, me semble-t-il, des voies divergentes. Le premier, dans ses livres antérieurs aux *Cahiers*, prenait implicitement pour référence de la "pensée civilisée" la science moderne, interprétée selon une épistémologie positiviste ou néo-kantienne (relations causales ou fonctionnelles, quantification, recours à l'expérience pour construire ou vérifier les explications). Finalement, il concéda que les démarches ou les formes logiques de la "pensée primitive" ne diffèrent pas essentiellement de celles de la "pensée civilisée", bien que les questions posées, le système conceptuel, la métaphysique implicite soient autres ici et là. Lévi-Strauss ne s'oppose pas seulement à l'interprétation selon laquelle la "pensée sauvage" obéirait aux émotions, il découvre une raison "que la raison ne connaît pas" dans les systèmes de parenté ou dans les récits mythiques de la "pensée sauvage". Bien plus, il affirme la parenté essentielle, sinon l'identité, de cette raison inconsciente et de la raison scientifique. Du même coup, il connaît une difficulté inverse de celle de Lévi-Brühl. Celui-ci ne pouvait pas rendre compte du fait qu'il comprenait les primitifs si ceux-ci pensent tout autrement que nous. Lévi-Strauss, lui, doit rendre compte de la différence essentielle entre les "mythologiques" et les "mythes".

Admettons que la *Critique de la Raison Dialectique* soit un mythe (Lévi-Strauss dirait-il la même chose de la *Phénoménologie de l'Esprit* ou de la *Critique de la Raison Pure*?). *Le Cru et le Cuit* appartient à la littérature scientifique. En quoi diffèrent le mythe et la science? De quoi peut-il y avoir science? L'histoire peut-elle échapper au mythe?

A ces questions, Lévi-Strauss ne répond pas explicitement ou, plus

précisément, il prend une peine extrême à ne pas formuler de réponse. Aussi je ne lui prêterai pas les réponses qui me viennent à l'esprit.

Une proposition scientifique doit se soumettre à une épreuve de vérification ou de falsification. La pensée sauvage, telle que Lévi-Strauss l'évoque, n'échoue jamais. Elle réussit toujours à expliquer le démenti apparent, l'événement imprévu, l'exception. La mise en place analogique des choses et des êtres ne connaît pas les exigences du syllogisme, le contrôle expérimental, le raisonnement mathématique. La mise en place significative, dans une philosophie de l'histoire de type sartrien, présente certaines similitudes formelles avec les mises en place typiques des visions du monde spontanées, celles des primitifs comme celles des civilisés. Mieux vaudrait dire mise en perspective que mise en place, puisque l'organisation des faits et des valeurs se fait selon l'ordre de la succession et non pas de la simultanéité. Ces similitudes formelles condamnent-elles la *Phénoménologie de l'esprit* ou la *Critique de la Raison dialectique*? Evidemment non puisque, selon la théorie de Lévi-Strauss, ces similitudes formelles existent entre toute pensée sauvage et toute pensée civilisée. La critique, implicite dans le rapprochement avec la pensée sauvage, souffre donc plusieurs interprétations.

(1) Ou bien il s'agit d'une critique de tout récit, de toute mise en perspective diachronique. En ce cas, il n'y aurait de science que du synchronique ou du système.

(2) Ou bien il s'agit d'une critique de la philosophie de l'histoire, dans la mesure où cette philosophie est formulée en termes tels que la vérification ou falsification devient impossible.

(3) Ou bien enfin il s'agit d'une critique de toute philosophie en tant que telle, la philosophie ayant en commun avec la pensée sauvage de réussir toujours et de se soustraire aux exigences de la rigueur logique et de la vérification.

Lévi-Strauss n'accepterait probablement pas la première interprétation, au moins sous sa forme extrême: dans l'article qu'il a consacré aux rapports de l'ethnologie et de l'histoire, il ne met pas en doute la légitimité de cette dernière. Il lui attribue même une curiosité propre, une orientation spécifique: si l'ethnologue vise des structures inconscientes et dissout l'homme, l'historien restitue le vécu, il diffère du savant mais non de la même manière que le Mélanésien de l'ethnologue.

Devons-nous accepter la deuxième interprétation? Je serais tenté de le croire, bien que la polémique contre Sartre, dans *La Pensée sauvage*, contienne des arguments qui ressortissent soit à la première soit à la troisième interprétation. Equivoque à nouveau intelligible: la frontière

entre une *reconstruction historique*, qui appartient au savoir positif, et une *philosophie*, qui la dépasse vers le mythe, manquera toujours de netteté. Quant à la troisième interprétation, elle ne dérive pas de la deuxième, mais la condamnation de la philosophie, de l'histoire risque de suggérer la condamnation de toute philosophie, dans la mesure même où une philosophie donne un sens, au moins implicite, au devenir humain.

Pourquoi Lévi-Strauss ne formule-t-il pas la réponse que nous cherchons? Il entretient avec la philosophie des relations ambivalentes. Plus les ethnologues portés à l'empirisme le traitent de philosophe, plus il insiste sur la scientificité de ses démarches. Mais quelles garanties de scientificité possède l'analyse structurale? Cette analyse ne risque-t-elle pas, elle aussi, de réussir toujours quand l'analyste possède le génie de Lévi-Strauss? En bref, la réponse exigerait l'élaboration du statut épistémologique de l'analyse structurale — élaboration à laquelle il se refuse.

Aux lecteurs de discerner en quoi l'auteur des *Mythologiques* découvre la vérité scientifique de mythes — mythes dans lesquels s'exprime le même esprit humain que dans les mythologiques, vérité scientifique que seul l'ethnologue pouvait saisir.

SORBONNE

LE RIRE ET LES COURTS-CIRCUITS DE LA PENSÉE

ROGER BASTIDE

L'erreur de la sociologie française d'A. Comte à Durkheim a été, selon Piaget, de définir la Raison comme communication, discours et organisation de concepts; elle est, pour lui, essentiellement un système d'opérations. Il reconnaît certes que Durkheim a eu raison de montrer l'existence de représentations collectives dans la pensée des "primitifs": espace, temps, classifications des choses, comme de révéler le caractère "sociomorphique" de ces espaces, temps et classifications. L'enfant de même a d'abord une pensée "égocentrique" et il est obligé de s'en débarrasser pour atteindre l'âge de la raison, en apprenant les opérations logiques; le sociomorphisme des "primitifs" ne peut donc pas être à l'origine de la Raison, mais des "idéologies" sociocentriques (celles de nos classes sociales, qui ont remplacé dans la sociogenèse la place occupée autrefois par l'ethnie). La Raison se définit seulement par des mécanismes opératoires ou par des techniques, c'est ce qui la distingue de l'idéologie — qui est un système fermé de concepts. Les classifications primitives, sur lesquelles Durkheim et Mauss avaient attiré l'attention, ne sont pas encore des classes logiques, puisqu'elles se présentent disjointes et non emboîtables les unes dans les autres.

Il est évident que cette théorie de Piaget, tout en soulignant une opposition qui existe bien, celle entre l'idéologie et la science, ne peut concourir à une opposition entre la pensée du primitif et celle du civilisé. Les techniques opératoires partent de la *praxis*, et soumettent les classes logiques à des "opérations" qui ont d'abord porté sur des choses matérielles, mais que les primitifs connaissent bien, comme celle de l'emboîtement des contenus dans des contenants, les contenants pouvant devenir à leur tour des contenus d'autres contenants. Nous pensons que le livre de Pierre Janet, trop oublié de nos contemporains, sur *La naissance de l'intelligence* aurait pu arrêter Piaget sur la voie de son opposition entre la fausse et la vraie Raison. Mais surtout, le structuralisme a montré que même les classifications sociomorphiques ne constituaient pas une simple applica-

tion au réel de ce que j'ai appelé "le principe de coupure" (et notons d'ailleurs, en passant, que le principe de coupure est déjà une opération mentale), mais que tout un système de règles de transmutations se dissimule derrière le monde des mythes.¹ Mais sans aller jusque là — et en restant sur le terrain de la sémantique, c'est-à-dire des significations conscientes — les mythes peuvent être considérés (du moins certains d'entre eux) comme des systèmes de logique réfléchis sous la forme d'images, ou comme les premiers *Textbooks* d'une théorie de la connaissance.

Nous avons essayé dans un livre antérieur, le *Candomblé de Bahia*, de montrer le rôle dialectique d'Eshú (Yoruba) et de Legba (Fon) dont le rôle essentiel consiste à ouvrir des "chemins" entre les classes, est d'empêcher les concepts de rester figés en systèmes clos et de leur permettre au contraire de participer les uns des autres et de suivre par conséquent le cheminement de la pensée, c'est-à-dire de jeter des ponts,² de faire communiquer, bref, de dialectiser le réel. Nous n'y reviendrons pas ici. Mais sinon toutes, du moins beaucoup de mythologies présentent des personnages analogues, qui ne sont pas des dieux (les dieux assurent l'ordre), mais des *tricksters*, des charognards, des démiurges parfois, des contre-dieux souvent, en tout cas sous leurs diversités, des images de la pensée marchante, ou des figures de la multiplicité des chemins opératoires. Bien qu'assez différente dans sa démarche (le *trickster* représente un "caractère", le caractère de l'intellectuel — et non pas, comme dans mon livre, une "fonction", la fonction dialectique de la pensée), l'interprétation que G. Dumézil a donnée de Loki et de Syrdon se rapproche beaucoup de la nôtre: Dumézil souligne bien en effet que ni Loki, ni Syrdon ne prennent place dans la structure tripartite des mythologies indo-européennes, et qu'ils échappent (comme le vent et le feu qu'ils représentent, exactement comme Legba et Eshú) aux cadres stables du

¹ Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Durkheim et Mauss, dans leur article sur les classifications primitives, ne négligent pas les opérations logiques entre ces classes; seulement les rapports entre les choses se font selon les modèles de parenté, d'alliance ou d'organisation juridique, bref il y a bien une logique, mais une logique "sociomorphique" pour reprendre l'expression de Piaget. Cette constatation suffit cependant pour ne pas identifier totalement le sociomorphisme avec l'idéologie, car l'idéologie, c'est le principe de coupure et l'ethnie centrée sur les intérêts du groupe — tandis que Durkheim et Mauss entrevoient un autre sociomorphisme, ensemble d'opérations logiques, mais sur le modèle des opérations sociales d'échange entre les classes. Il suffira dès lors au structuralisme de dégager de ces divers codes les règles opératoires sous-jacentes à tous pour que nous échappions au dilemme de Piaget.

² Nous avons retrouvé ultérieurement le Legba "jeteur des ponts" jusque dans les Rorschach des étudiants africains en Europe, tellement cette image mythique est fonctionnelle.

cosmos ainsi qu'à l'ordre social. Ils représentent pour lui l'Esprit, avec son double caractère, constructeur et destructeur, et il conclut en disant que ces non-divinités (non-divinités, car elles ne sont pas adorées) sont la traduction mythique de l'impression que l'intelligence naissante a faite auprès des primitifs, la "prise de conscience imagée et scénique des rapports essentiels (liaisons causales, ressemblances, oppositions) sans qu'il y ait à aucun moment dissociation de l'ensemble" et il ajoute, contre ceux qui trouveraient étonnante une telle analyse de la Raison: "beaucoup de peuples ont une philosophie mythique fort avancée qui n'ont pas encore de philosophie doctrinale".

Or tous ces personnages des mythes ont un caractère commun, c'est qu'ils sont à la fois dangereux et comiques. Par la suite, avec la gémellité, ces deux aspects pourront se dissocier, Prométhée et le sacrilège (le processus de la pensée est la lutte contre la fermeture des systèmes sur eux-mêmes), Epiméthée et la clownerie (autonomie du comique à travers sa sécularisation). Mais le *trickster* (terme qui n'arrive pas à épuiser toute la richesse sémantique du dieu-bouffon) est à la fois sacrilège et provocateur de rires. Certes la psychanalyse pourrait voir justement dans ce rire un effet de compensation contre l'angoisse provoquée par le sacrilège, mais ce serait sortir de notre sujet que de suivre cette voie. Dans la description mythique, le rire apparaît comme la conséquence de la rencontre, et du choc, entre deux classes logiques qui ne devraient pas naturellement se rencontrer, il est l'expression d'un court-circuit de la pensée.

Certes le rire — comme le *trickster* — a une richesse sémantique dont nous ne découpons ici qu'un des aspects et qui ne se révèle qu'en le rattachant à la catégorie plus vaste de "bruit" avec ses deux pôles, liés aux deux extrémités du tube digestif, le rire, qui est le pet de la bouche, et le pet, qui est le rire de l'anus — mais cet article ne veut porter que sur sa seule fonction épistémologique.

La dialectique (prise dans le sens du télescopage entre les classes logiques pour les ouvrir les unes aux autres, afin que la pensée puisse cheminer à travers elles) ne constitue cependant qu'une de ces opérations logiques dont la mythologie est l'expression imagée. Il y a une autre façon de penser, qui consiste, sans nier l'ordre classificatoire, à avancer par analogie d'un plan du réel à un autre. C'est cette façon de penser, que nous pourrions appeler la logique symbolique, qui a été mise en lumière par des travaux aussi divers que ceux de Griaule, de Mme Dieterlen, d'Hampaté Ba, de Lebeuf et de Zahan.

Le texte suivant la définit admirablement à propos des Dogon, pour le sujet que nous nous proposons de traiter: "Tout peut être considéré comme symbole. Il est sûr, en tout cas, que dans cette population, aucune chose (objets, être, situation ou acte) n'a été observée qui ne soit à quelque degré un symbole. Et ceci résulte du système de classification lui-même. Du fait qu'un élément d'une famille occupe une place déterminée dans une série donnée, il joue un rôle dont l'essentiel est résumé dans les rapports symboliques qu'il entretient avec d'autres éléments de la série, avec l'élément éponyme, et, au travers de ce dernier, avec le reste de la famille, celle-ci étant elle-même articulée dans la fonction universelle. Il faut donc s'attendre à des correspondances dont les premières — les plus simples à comprendre — s'appliquent aux éléments occupant le même rang dans les vingt-deux séries formant une famille. Mais ces correspondances internes en supposent d'autres, externes, avec les éléments de même place appartenant aux autres familles."³ Et Zahan, pour les Bambara, nous a livré le secret de la pédagogie, à travers laquelle, ces opérations mentales sont apprises dans le *koré*: on montre aux futurs initiés les *Kala-ni*, corde où sont attachés trois cents objets qui constituent, chacun, une classe des objets de la nature, et qui permettent, par leurs correspondances avec les Dieux, les hommes, la société, de retrouver par analogie toute la théologie, toute l'anatomie et toute la sociologie.

Quelle conséquence s'en dégage-t-il? C'est qu'un même objet a, symboliquement, une foule de significations différentes; alors que notre pensée tend à ne donner qu'un sens à un concept, ici le concept se charge d'une multiplicité ordonnée de sens. Généralement, ces sens ne s'entrechoquent pas, puisque chacun appartient à une famille de choses, et que le mécanisme de la pensée est celui de la réflexion dans des miroirs; c'est-à-dire de la prolifération des "doubles" dans des classes de même nature expressive. Mais que se passe-t-il lorsque ces classes se court-circuitent? Et n'allons-nous pas retrouver, à l'intérieur de la méthode analogique, ces rencontres ou ces passages, que nous avons déjà trouvés dans les mythes et qui sont provocateurs du rire?

Sans doute, la grande règle éthique de la pensée est que la pensée doit rester "sérieuse". Pour cela, une espèce de division sociale de la connaissance a été peu à peu mise au point (qui correspond, pour ces peuples africains, à ce que nous appelons, pour notre science, notre philosophie, et notre religion, "la sociologie de la connaissance": un même objet n'a pas la même signification pour la femme et pour l'homme, pour l'artisan-forgeron et pour l'agriculteur, pour le couple debout et pour le couple

³ M. Griaule, "Réflexions sur des symboles soudanais", *C.I.S.*, XIII (1952).

couché engagé dans l'acte amoureux...). Mais les significations, bien que déterminées par les positions des objets à l'intérieur d'une série, peuvent parfois être prises l'une pour l'autre, et passer du "sérieux" au "jeu". Il y a là une activité ludique de la pensée à travers laquelle va pouvoir se dégager un usage comique de la logique et de ses mécanismes opératoires.

Deux remarques préalables sont cependant nécessaires avant d'aborder le sujet :

(1) D'abord, nous pouvons aller plus loin : avant que le système des classifications prenne son armature, jusqu'aux racines même de la pensée symbolique. Ce qui caractérise l'homme, c'est qu'il ne peut se contenter de donner un seul sens aux choses, il est mû comme par une inquiétude ou une insatisfaction permanente, qui fait que dès qu'une chose signifie, il multiplie ce monde des significations, il ne peut "fermer" la réalité sur elle-même, il la dédouble et dédouble ces dédoublements. Les procédés que nous allons analyser dépassent donc les systèmes de classifications pour prendre leur source directement dans l'activité symbolique.

(2) En second lieu, toute rencontre de sens est ambiguë ; ce que nous avons vu pour le *trickster* va donc se retrouver ici ; l'étonnement de l'homme devant les chocs des classes qui les ouvrent dialectiquement l'une sur l'autre se manifeste à la fois par l'angoisse (c'est l'introduction du chaos dans l'ordre rassurant des classifications) et par le rire (qui en amortit le caractère sacrilège). Et de même que l'ambiguïté mythique tend vers la gémellité (qui est une reprise de l'ordre cosmique sur le chaos), les procédés que nous allons examiner vont tendre vers la gémellité (mais formelle cette fois, et non plus sémantique).

Celle qui va se marquer dans la séparation de l'énigme (qui est, comme l'a bien montré Lévi-Strauss, quand il a vu dans sa résolution un doublet du tabou de l'inceste), qui est toujours plus ou moins chargée affectivement d'un effroi latent — et de la devinette, qui appartient au contraire à l'activité ludique. Dans le folklore, l'énigme apparaît en effet primitivement en liaison avec la mort, ou le danger de mort (si ce n'est par la résolution de l'énigme, qui permet que l'on puisse s'emparer à la fois de la femme et du pouvoir, l'échec se manifestera parallèlement par la mise à mort du vaincu).⁴

⁴ De ce point de vue, le drame d'Oedipe se situe au lieu de passage de la royauté charismatique (fondée sur la résolution de l'énigme, comme dans tout le folklore méditerranéen) à une royauté dont la légitimité repose sur la naissance ; et le "complexe d'Oedipe" nous est toujours apparu comme une invention de Tirésias, la première peut-être des "idéologies" politiques. Car le vrai complexe d'Oedipe a eu lieu dans sa famille adoptive (pour nous, d'ailleurs, sa vraie famille d'origine) à l'âge classique du complexe c'est-à-dire dans sa prime enfance ; la lutte avec le Sphinx fondera par la suite normale-

Il restera d'ailleurs longtemps autour de la devinette comme une frange de cette ambiguïté ancienne, un vague souvenir de son caractère d'origine, c'est-à-dire de sa fonction sacrilège: il est interdit dans les sociétés africaines traditionnelles de se les poser le jour, cela porterait malheur à celui qui s'y livrerait. La devinette reste une activité nocturne. La gémellité du sacrilège et du jeu répercute ainsi la gémellité du jour et de la nuit — du public et du clandestin (avec cette inversion que c'est le "clandestin" qui est légitime, alors que le "public" est le lieu des tabous et des condamnations).

En tous cas, la devinette dans son essence consiste à ramasser en une seule unité linguistique deux sens au minimum qui théoriquement appartiennent à deux niveaux de signification (ou de classification) mais qui se court-circuitent dans cette unité linguistique. Elle devient donc une méthode de penser par images, qui permet le secret (d'un groupe par rapport à un autre) tandis que sa résolution devient découverte d'un nouveau langage par la technique du détour ou par celle du labyrinthe (une fois trouvé le fil qui nous permet de sortir d'une classe de sens close, à l'intérieur de laquelle la pensée poursuit son chemin sans réussir à en sortir, pour entrer dans la seconde classe). On dit vulgairement que la devinette brouille les pistes; et ce terme de "piste" ou de chemin nous renvoie donc à ce que nous avons dit plus haut des dieux bouffons, comme Legba ou comme Eshú; seulement, c'est celui qui trouve la solution — c'est-à-dire qui est capable d'ouvrir un sens sur un autre — qui devient le Legba ou l'Eshú du jeu, et qui s'attire applaudissements et rires.

Comme on le voit, la devinette repose sur la multiplicité des significations et l'existence de correspondances permettant de passer d'un groupe de sens à un autre; elle n'est qu'une formalisation de la pensée symbolique traditionnelle. Et c'est pourquoi, dans une certaine mesure (que la poésie continue jusqu'à aujourd'hui, surtout dans le courant mallarméen où les présences désignent des absences et les absences

ment la légitimité à la fois de son mariage (matrilocal) et de son pouvoir (royal) au moment historique justement où l'évolution politique tend vers de nouvelles formes de légitimation. Tirésias, qui représente les nouveaux courants de la pensée politique, va se servir de phénomènes contingents (épidémie à Thèbes) pour démontrer (en inventant le "complexe d'Oedipe") qu'Oedipe n'est pas Roi par charisme, mais qu'en fait il est le fils de Laïos et qu'il a épousé sa propre mère; ainsi les choses rentrent en état, le principe de la légitimité de la succession royale dans la même famille ne sera plus mise en échec par le retour aux formes archaïques de la prise du pouvoir par la force ou l'intelligence; la rationalisation l'emportera sur les contingences du charisme, et tant pis si Oedipe en crève, ou se crève les yeux! La fin toujours a justifié les moyens; que nous importe le sort des individus, pourvu que les principes soient saufs.

d'autres présences), toute pensée symbolique est en même temps devinette. Lorsque l'amant se sert d'images, de fables, de proverbes ou de dessins d'objets naturels gravés sur unealebasse pour communiquer avec une femme, à l'insu de son époux ou de ses parents, qui restent enfermés dans une classe de sens, alors que la femme pénètre dans la seconde classe — le symbolisme érotique devient "devinette". Et chez les Noirs américains, qui ont conservé ce langage "sculpté sur le bois", comme les Nègres Bosh des Guyanes, une devinette dont la résolution s'achève en rires féminins. Lorsque, dans le *semba* rural brésilien, qui est une alternance de danses et de joutes littéraires, les deux chanteurs rivaux se lancent des "devinettes" à déchiffrer, ils continuent à utiliser également le symbolisme comme une cachette où dissimuler la critique des blancs et à se communiquer à leur barbe, des informations chiffrées : il suffit de traduire une classe dans une autre — ce que ne peut faire le maître blanc, dans sa balourdise, mais ce que réussit du premier coup l'Oedipe nègre — par exemple "le chien" par "capitaine de la brousse" ou "le charognard" par "un contre-maître a été assassiné" (le charognard désignant la présence d'un cadavre), pour que ici encore le comique naisse (rire silencieux) de ces court-circuits de pensée, incapables d'être saisis par l'Occidental, figé dans les mécanismes opératoires dont parle Piaget, les emboîtements ou les inductions, alors que l'esclave sait lire les deux sens court-circuités dans la même unité linguistique.

Mais cette unité linguistique est la phrase. Avec le jeu de mots, elle se ramène au concept ; ou, plus exactement à la pluralité sémantique d'un mot (ou de deux mots voisins, qui se prononcent à peu près de la même manière). Ici encore, nous pouvons dire que la pensée symbolique tend aux jeux de mots, tout comme elle tendait à la devinette, et ce n'est pas impunément que certains africanistes, comme P. Verger, en recueillant mythes et légendes, ont été frappés par l'importance des jeux de mots dans les cosmologies et autres systèmes de pensée des Africains. Ils jouent, dans l'élaboration des philosophies ou des idéologies négro-africaines, exactement le même rôle "épistémologique" qu'Eshú ou Legba dans les mythes : ils sont l'élément dialectique qui permet à la pensée d'échapper aux fermetures des classifications, à la rigidité du "principe de coupure", et par conséquent de "progresser". Le Dahomey lui-même a été fondé, en tant que nation politique, comme on le sait, sur un jeu de mot, éclaboussé de sang.

Nous retrouvons d'ailleurs ici la même ambiguïté que dans la devinette. Il suffit de lire l'article de Freud sur "Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient" pour que nous ressentions bien tout ce que le phéno-

mène peut avoir d'inquiétant. Et l'on sait que les jeux de mots constituent un mécanisme banal de la logique onirique chez les fous. Le schizophrène qui s'est enfermé dans la carapace de ses systèmes de concepts ne peut briser ces résistances que par le jeu de mots qui peut les rendre perméables — mais comme ces systèmes sont des systèmes "personnels", donc non communicatifs, les jeux de mots deviennent chez lui "des mots de je". S'ils gardent bien toujours leur pouvoir percutant, de charges de dynamite qui font sauter les rocs pour construire des routes, ils n'éveillent désormais que l'inquiétude, ils ne font plus rire. L'étrange l'a emporté sur le comique. Les dieux-bouffons dont nous avons parlé plus haut ne sont pas des fous, bien que leur pensée s'apparente parfois à celle des paranoïaques, ils ne sont que des demi-fous, et c'est pourquoi ils peuvent être à la fois inquiétants et comiques. Dans les sociétés traditionnelles au contraire, où le jeu de mots est un procédé constant dans la construction métaphysique, comme les systèmes de concepts sont des systèmes collectifs qui s'imposent à tout un groupe, l'élément comique peut aisément se manifester comme expression de la dialectique de la pensée, s'amusant avec les significations et jouant de leur multiplicité — tout au moins lorsque cette dernière est court-circuitée dans une même unité sonore. Un article de *L'Homme* a bien mis récemment en lumière ce caractère collectif du jeu de mots dans les sociétés traditionnelles, en le suivant dans un de ses aboutissements: certaines formes poétiques des Malais ou des Malgaches;⁵ mais en se transformant, dans ce dernier avatar, en genre littéraire, le jeu de mots est devenu une figure de rhétorique, il a perdu sa fonction première, épistémologique, la seule qui nous intéresse ici.

Et cette fonction première repose sur l'intrication des signifiés symboliques avec le signifiant linguistique de telle façon que le signifiant linguistique devient signifié alors que le signifié symbolique devient signifiant. Freud a bien montré ce court-circuitage lorsqu'il fait voir que, dans le mot d'esprit ou le calembour, la structure du langage de l'inconscient se greffe sur la structure phonologique de la langue, sur la plastique en quelque sorte de son matériel sonore, permettant les combinaisons les plus inattendues de signifiant et signifié.⁶ Il est évident que la psychanalyse se situe dans le discours contemporain, non dans celui des primitifs; mais le mécanisme du jeu de mots étant partout le même, nous pouvons bien

⁵ Paul Ottino, "Un procédé littéraire malayo-polynésien. De l'ambiguïté à la pluri-signification", *L'Homme*, VI, 4, oct.-déc. 1966.

⁶ Nous sommes tout à fait d'accord sur ce point avec la réponse de D. Zahan à Houis: "La phonation est volontairement déformée ... Ce jeu est particulièrement suggestif dans le cas des homophones qui, bien que désignant des réalités différentes, sont formées comme les homophones parfaits." (*L'Homme*, VI, 2, avril-juin 1966).

à partir de sa texture phonologique elle-même, de signifier des sens entièrement nouveaux par rapport aux sens communs — mettons : aux sens rationnels que nous donnons ordinairement aux mots. Ce qui fait que les sens servent d'instruments de découverte (on sait combien M. Lacan a utilisé dans son œuvre ces fausses étymologies, les ressemblances structurales des signifiants pour aboutir à des sens métaphoriques nouveaux). Mais aujourd'hui le jeu de mots court-circuite deux classes seulement de significations, celle du discours rationnel et celle des fantasmes de l'inconscient, en se plaçant au point d'interférence (et ici encore nous revenons à M. Lacan, auquel nous allons emprunter nos expressions) entre le langage rationnel lié aux références des choses et des mots (premier courant de pensée) et la chaîne signifiante ouverte aux effets de la métaphore et de la métonymie (deuxième courant de pensée). Le jeu de mots engendre du signifié à partir de la forme sonore du signifiant, par télescopage des deux circuits.

On retrouve le même mécanisme, mais avec infiniment plus d'importance, au point de constituer une véritable logique de l'invention, chez les primitifs, qui peuvent jouer avec plusieurs, et non un seul système de classification comme nous. De là cette avalanche chez eux de toboggans, de glissades, d'une classe de significations à une autre, à partir des seuls stimuli sonores des mots, qui empêche la pensée de rester figée dans des cadres, de s'immobiliser comme le voyeur dans une maison de prostitution sur le jeu des reflets multipliés d'une glace à l'autre, mais qui ne sont jamais qu'une multiplication du "même" dont le voyeur ne peut sortir, mais au contraire qui permet les substitutions et qui ouvre une nouvelle voie à la dialectique entre les classes. Au fond, en effet, la société, avec son principe de coupure, sa mise en ordre des choses, risque de stériliser l'intelligence créatrice ; elle dénie en quelque sorte à cette intelligence le droit de recourir à la conscience imageante — il ne reste plus alors d'autre voie que la puissance linguistique, c'est-à-dire la structure phonétique du signifiant, du moins si on se laisse aller (et c'est le rôle du jeu de mots) à suivre sa pente glissante, pour pouvoir, de substitutions en substitutions, inaugurer la pensée-cheminement contre la pensée sociomorphe.

Nous nous trouvons donc en présence, tout au long de cet article, de deux courants opposés, l'un qui vient de la nature de l'homme, qui est de créer des symboles, c'est-à-dire de donner toujours de nouveaux sens aux choses, comme s'il y avait infiniment plus de signifiés possibles que de signifiants ; mais à la limite nous n'aurons qu'un individu dialoguant avec lui-même, ne pouvant plus communiquer avec autrui, nous sommes enfer-

més dans la pure subjectivité — l'autre qui vient de la société, une société qui ne peut exister qu'à travers l'établissement d'un commun système de communications: il va arrêter la prolifération des sens et les ordonner dans des classifications rigides. Mais ces classifications constituent elles aussi un danger, s'il est vrai que l'esprit ne peut être arrêté, mais cheminement. Il faudra donc instituer des ensembles d'opérations logiques pour nous permettre de raisonner d'une classe des choses à une autre, c'est-à-dire pour rendre possible le fonctionnement d'un système.

Ces opérations peuvent respecter le principe de coupure, elles prennent alors la forme de correspondances, qui nous permettent d'étendre par analogie le champ de notre savoir. Certes, si le système total reste clos (le microcosme répète le macrocosme, mais à son tour le macrocosme n'est pas davantage que l'image agrandie du microcosme), du moins une pensée dialectique est rendue possible à l'intérieur de cet ensemble. Ces opérations logiques, sanctionnées par la société, à travers certaines institutions, comme les Ecoles d'initiation, sont les seules reconnues. Mais sont-elles suffisantes? Ce n'est pas impunément que des cultures, si fortement attachées à ces systèmes de classifications et à ces opérations logiques, comme celles des Dogon et des Bambara soient obligées de faire une place, dans leurs mythes, au Renard pâle, toujours en train de ré-introduire le désordre dans cet ordre, pour l'empêcher de se fermer.

Mais le Renard pâle est un hors-la-loi. La société s'attache depuis toujours à ce que les classes de significations soient bien distantes les unes des autres, et que le seul raisonnement licite reste celui par analogie — tout comme les lignes électriques doivent être séparées par mesure de sécurité les unes des autres. Cependant il peut arriver que deux de ces réseaux de sens se touchent à l'intérieur d'une seule unité linguistique, la phrase ou le mot; c'est ce que nous avons appelé les courts-circuits de la pensée; nous en avons donné deux exemples institutionnalisés, la devinette et le jeu de mots. Ils nous paraissent, l'un et l'autre, des procédés de raisonnement susceptibles de faire progresser la pensée, et non de simples amusements. Cependant, pour bien comprendre leur fonction d'opération logique, il nous a semblé nécessaire de les comparer avec un autre modèle "épistémologique", celui du *trickster* ou du bouffon divin. Pourquoi? Parce que dans ces trois cas, nous nous trouvons en présence de procédés anti-ou tout au moins a-sociaux, dans la mesure où ils ne respectent point les règles de ce que Tarde a appelé (et nous pourrions ici conserver son expression, qui nous paraît très juste) "la logique sociale".

Cette confrontation nous a permis de découvrir dans ces trois procédés — en liaison avec l'ouverture de chemins ou l'établissement des contacts —

partir des réflexions de Freud. La langue apporte un matériel susceptible, un certain nombre de traits communs, l'ambiguïté d'abord, et un comique de l'intelligence en second lieu. Nous nous sommes sans doute refusé, dans cet article, d'expliquer le rire par la dé-compensation de l'inquiétude née d'une pensée sacrilège; non que nous nions la valeur possible de cette explication, mais nous avons préféré rester sur le plan de la description sociologique. Or, sociologiquement, nous avons été amené à constater dans ces trois procédés une contre-pensée, par rapport à la pensée classificatoire:

— comme cette contre-pensée va contre le sociomorphisme (qui est garanti ou justifié par les Dieux), elle constitue une démarche interdite, un abus de l'intelligence (se dressant contre la raison); mais comme le fonctionnement de la pensée — et son progrès — n'est tout de même possible qu'à travers ces opérations interdites, il faut bien leur réserver une place, donc leur enlever leurs pointes menaçantes;

— le passage du sacrilège au comique, en légitimant l'abus, en lui permettant de s'insérer dans le permis, répond donc à une fonction utile: le rire brise les jeux des miroirs, les reflets qui se répercutent, d'une glace à l'autre, mais pour ne donner jamais que de l'identique; car c'est bien là au fond l'essence d'une méthodologie des correspondances; les images peuvent paraître diverses, suivant la nature du miroir, elles ne sont que des variations d'un même signifiant, elles renvoient au "même"; le rire au contraire découvre, contre l'identification, la valeur supérieure de "l'altérité"; le *trickster* ouvre les chemins qui vont de la nature à la culture, d'un compartiment du réel à l'autre, et dynamise le flux des signifiés; la devinette et le jeu de mots brisent les clôtures entre les classes des choses, font court-circuiter les signifiés, permettant de passer du jeu des miroirs au principe de causalité, l'explication de la naissance des nouvelles significations se réduisant, le plus souvent en effet, à inventer de nouveaux jeux de mots, de fausses étymologies, ou à résoudre les devinettes que la nature pose à la culture. Du *trickster* donc au calembour, nous voyons se dessiner — contre la pensée classificatoire — une nouvelle pensée, génétique. Il arrive très souvent que, dans les mythes, des femmes accouchent au moment où on les chatouille pour les faire rire. Et le rire est bien, dans le domaine épistémologique, en effet un procédé maïeutique, il accouche de "l'altérité".

PENSÉE SAUVAGE ET LOGIQUE GÉOMETRIQUE

CHARLES MORAZÉ

“Le but de ce livre”, disent dans *Le Cru et le Cuit* les premières lignes de l’Ouverture, “est de montrer comment des catégories empiriques, ... définissables avec précision par la seule observation ethnographique, peuvent servir d’outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions.” L’intention du présent article est de montrer que ce but a bien été atteint, et que de telles propositions et leurs enchaînements sont notamment l’expression de propriétés de polyèdres selon les conditions qui permettent de les construire.

Les hardiesses de ce double propos sont accusées, et aussi justifiées, dans les lignes qui suivent immédiatement celles que nous venons de citer: “L’hypothèse initiale requiert qu’on se situe d’emblée au niveau le plus concret. ... Pourtant il s’agit là d’une précaution de méthode, sans doute impérative, mais qui ne saurait masquer ou restreindre notre projet. Au moyen d’un petit nombre de mythes empruntés à des sociétés indigènes qui nous serviront de laboratoires, nous allons effectuer une expérience dont, en cas de succès, la portée sera générale, puisque nous attendons d’elle qu’elle démontre l’existence d’une logique des qualités sensibles, qu’elle retrace ses démarches et qu’elle manifeste ses lois.”

Sans doute, parmi ces démarches faudrait-il aussi inclure un travail linguistique sur lequel Claude Lévi-Strauss n’a pas manqué ailleurs d’attirer l’attention, et aussi la grande épaisseur d’expérience historique séparant la pensée ionienne de la pensée sauvage; mais notre auteur ayant suffisamment prouvé que les formulations de la première sont implicites dans les inspirations de la seconde pour permettre de reprendre le problème des sciences de l’homme au point où Emmanuel Kant l’a laissé. Si les conditions de la représentation impliquées par la certitude opératoire sont les premiers objets de la métaphysique, établir expérimentalement comment elles ordonnent tout ce que toute culture conçoit, est peut-être la manière de remplir le second volet du diptyque laissé vacant par les physiques.

Certes, en s'en tenant aux évocations musicales qui donnent aux *Mythologiques* leur rythme, Claude Lévi-Strauss met en garde contre un excès de prétention. Et pourtant il fait bien plus que revivre harmonieusement les souvenirs vécus de la pensée sauvage; il les poursuit, les travaille et les achève. S'il avoue ce qu'ont eu de contingent les déroulements de son effort, du moins les fait-il déboucher sur une systématique d'autant plus assurée qu'elle a été moins dogmatiquement préconçue. Aussi, et avec le même respect pour les ordres du temps, fallait-il attribuer de l'importance au fait que Claude Lévi-Strauss n'aborda l'analyse mythologique qu'après avoir accompli celle des parentés. Si donc la systématique qu'il découvre dans sa seconde série d'études confirme qu'il ait pu l'entreprendre aussi bien à partir de tel mythe que de tel autre, constatation de grande importance, la connaissance des structures familiales constitue un préalable général, de fait pour lui et rationnel pour nous.

Il faut d'autant plus y insister que le bon sens aurait pu faire croire qu'une logique des représentations se découvrirait le plus aisément et le plus directement dans l'observation des fonctions créatrices d'images; ce n'est pas le cas, et les institutions élémentaires de parentèle donnent la clef de l'interprétation des récits. J'avais écrit, il y a presque vingt ans, que l'univers des faits ne constitue pas un isolat, il est aussi celui des dits, et les mêmes facultés cérébrales y sont, à proprement parler, mises en œuvres. L'institution exprime, avec la solidité que sa durée consacre, ce que l'évènement établit, et le fait en premier lieu au stade où l'activité imaginaire découvre les premières cohérences simples se prêtant d'abord à codification. Il existe une hiérarchie d'institutions que des hiérarchies d'imagination enveloppent après les avoir suscitées. La première fait cristalliser ce dont les secondes préparent la conception au prix d'aventures tentées et vécues ou bien rêvées, à travers mille essais mal venus, comme aussi redondances inutiles, enjolivements superflus et éventuellement stérilisants. Mais l'une et les autres relèvent des impératifs d'un même corps de logique, ou plutôt de la logique même dont la succession d'exigences, enrobées dans les vicissitudes de l'aléa ou les facilités apparentes de la fantaisie, est celle de la plus contraignante génétique.

Tenue pour vraie, cette dernière constatation amène à penser que la systématique ordonnant institutions et mythes est celle même qui donne sa rigueur à la mathématique; plus particulièrement, et pour autant qu'il s'agit de relations vécues dans l'espace ou d'images, à une épistémologie génétique de la géométrie.

Pour donner une preuve complète de cette affirmation, il eut convenu,

sinon de déborder l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, du moins de traiter l'ensemble de ses résultats. Mais aussi eut-il fallu attendre, pour procéder à une revue si générale, que fut plus largement organisé le mutuel contrôle de l'observation raisonnée de l'anthropologue et de la théorie de l'historien. Or, dès maintenant ce dernier, à la recherche de ce qui l'aidera à distinguer le nécessaire du contingent, ne peut rester insensible à l'abondance des résultats obtenus par l'anthropologue et consignés dans les *Structures élémentaires de la parenté* et les *Mythologiques*. Sans prétendre rendre compte de tout, il y trouve déjà de précieux modèles.

Il y est aidé par Claude Lévi-Strauss lui-même, grâce à une méthode moins systématiquement explicitée que parfaitement mise en œuvre : celle de filtrages successifs. Les conclusions où il se résume le plus sont aussi celles qui nous éclairent le mieux. Ainsi les premières pages de *Du Miel aux Cendres* constituent-elles un guide précieux pour inventorier *Le Cru et le Cuit*. Filtrage encore, et à double opération cette fois, que celui qui, préalablement, nous avait permis de reconnaître dans un texte d'Alf Sommerfeld un type de structure de parenté se laissant particulièrement bien assimiler à une démonstration géométrique élémentaire. Le hasard seul ne saurait expliquer qu'un linguiste, expérimentateur du processus le plus affiné par lequel l'imaginaire s'exprime, ait retenu telle disposition comme pertinente à ce qu'il fait.

Il n'était peut-être pas nécessaire d'en dire tant pour justifier notre intention de ne traiter ici que d'extrêmes simplifications prises dans l'ordre chronologique des découvertes faites par l'anthropologue qui les autorisa. Mais ces précautions, outre qu'elles feront peut-être mieux comprendre l'appui que l'anthropologie offre à l'histoire, ont aussi une autre portée. Un traité plus systématique et moins soucieux de suivre au plus près l'élaboration expérimentale n'eut sans doute pas pris son départ dans la géométrie euclidienne. Si c'est d'elle qu'il sera, ici, exclusivement question, ce n'est pas avec l'intention de rendre universalité à ses postulats, mais bien pour les situer génétiquement, c'est-à-dire historiquement. Leur évidence partielle et provisoire nous suffit pour autant qu'ils se rapportent à des cultures antérieures à leur formulation. N'ayant pas encore fait l'objet de définitions pertinentes au syllogisme, leurs nécessités agissent enfouies dans la masse émotive du vécu. Les constats de la psychologie donnent de la vraisemblance à cette hypothèse ; peut-être donneront-ils un jour les moyens de savoir si, dans l'ordre logique, la résistance que rencontre la pensée sauvage à énoncer formellement ce qu'elle ressent ainsi, n'appartient pas à l'ensemble génétiquement postérieur, qui, après des siècles, fera contester Euclide. La pensée sauvage serait alors victime

d'abondances l'empêchant de procéder à des choix auxquels rien d'extérieur ne la force. Ces choix sont de nature linguistique, comme le sont les propositions de la géométrie, mais guidés par l'expérience concrète. J'ai indiqué, dans *La Logique de l'histoire*, les raisons qu'il y aurait d'attribuer l'apprentissage culturel de ce filtrage ou de cette distillation, à la quantité d'événements historiques subis.

Ce sera une autre tâche que de considérer ce que peuvent signifier, dans des ensembles logiques plus généraux, des polyèdres définis en fonction du nombre de leurs éléments droits.

Aussi bien les considérations qui suivent ont-elles pour origine une étude de la numération et de ses rapports avec les solides géométriques, étude elle-même relative à une réévaluation de ce que les logiciens appellent un "univers". Si, au lieu de représenter ce dernier par n'importe quelle surface close, on le construit à l'aide de plans et d'angles, on fait apparaître le caractère privilégié de certaines dispositions. Cette méthode offre des vues simplifiées sur la nature du syllogisme et des lexicologies, utiles pour schématiser certains ordres du langage comme certaines structures d'événements. Ce dernier aspect est naturellement celui auquel l'historien s'intéresse surtout. Mais l'état de l'histoire est encore bien loin de celui de l'anthropologie. C'est à cette dernière qu'il faut recourir d'abord pour opérer une première et cruciale vérification de cette hypothèse. Et c'est donc rendre justice à Claude Lévi-Strauss que de lui consacrer la première publication d'un travail théorique dont la confirmation et la poursuite reste due à ses évidents succès.

Ajoutons pour reconnaître une autre dette que la partie proprement géométrique de ce qui est rapporté ici, et notamment la définition du tétracathe, a été fournie par Geneviève Guitel, qui voulut bien, sur mon avis, poursuivre jusqu'à en faire une thèse de doctorat d'Etat son *Etude métrique des familles de tétraèdres et de figures apparentées* (Centre de documentation universitaire, Collection G. Bouligand et G. Choquet; 1954)

1. EXPÉRIENCE TIRÉE DE STRUCTURES DE LA PARENTÉ

A la fin d'une étude consacrée aux "Structures linguistiques et structures de groupes sociaux" (*Diogène*, Gallimard, 1965, p. 196) Alf Sommerfeld conclut: "...Un trait similaire se retrouve dans les organisations sociales. M. Lévi-Strauss fait voir qu'il existe, dans des sociétés diverses, un système global: frère/sœur, mari/femme, père/fils, oncle maternel/fils de

la sœur. On peut formuler une loi comme suit : dans les deux groupes, la relation entre oncle maternel et neveu est à la relation entre frère et sœur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. Tantôt c'est la série du premier qui, pour ainsi dire, est marquée positivement, tantôt c'est la seconde. A Tonga, en Polynésie, où la filiation est patrilinéaire, les relations entre mari et femme sont harmonieuses, bien que le mari ait un statut supérieur à sa femme, et les rapports entre le neveu et l'oncle maternel sont très libres. A ces rapports libres s'opposent ceux entre le fils et son père. Celui-ci est tabou vis à vis de son fils. Le tabou est encore plus fort entre frère et sœur. Ils ne peuvent même pas se trouver ensemble sous le même toit. Chez les indigènes du lac Kutubu, en Nouvelle-Guinée, qui sont aussi patrilinéaires et patrilocaux, la structure est inverse. Les relations entre père et fils sont très intimes, tandis que la femme a un très bas statut vis-à-vis de son mari. La femme cherche protection chez son frère contre son mari. Les rapports entre le neveu et l'oncle maternel sont ceux de 'respect', terme qui les résume le mieux, avec une nuance de crainte — l'oncle maternel peut maudire le neveu et l'affliger d'une grave maladie."

Nous nous proposerons de rapporter les phénomènes de cet ordre aux conditions permettant la construction d'un polyèdre euclidien. Les quatre éléments de la famille évoquée constituent soit les sommets soit les faces d'un tétraèdre. Faute de pouvoir établir des rapports simples entre les longueurs d'arête, c'est la deuxième solution qu'il faut préférer. Les dièdres représenteront des rapports entre êtres; les angles, des rapports entre relations. L'aigu y signifiera rapprochement; l'obtus, exclusion.

Aux données présentées par Alf Sommerfeld il faut en ajouter d'autres plus générales, préalables et ordonnées comme suit :

(1) Conjugalité et consanguinité s'excluent en vertu de la prohibition de l'inceste.

(2) Les rapports entre beaux-frères admettent toute une échelle de nuances selon les sociétés, mais, même quand ils ne constituent pas une véritable fraternité, comme il peut advenir, ils demeurent au moins ambigus. Nous traduirons cette recherche d'accord en indiquant qu'ils ne sont pas d'exclusion. (Cette condition particulière me paraît avoir été méconnue dans l'ouvrage très judicieux que C. Flament a consacré à la *Théorie des graphes et structures sociales*, Gauthier-Villars et Mouton p. 158.)

(3) Ces relations entre beaux-frères sont vécus selon deux modalités irréductibles : frère de la femme, mari de la sœur.

(4) Cette dissymétrie en entraîne une autre relative à l'enfant, fils ou

neveu. On ne peut décider a priori si cette seconde dissymétrie accuse ou compense celle évoquée en 3), bien que l'on puisse penser que le second caractère convienne mieux à l'ambiguïté du rapport en cause.

Le tétraèdre à construire portera, en conséquence, les significations suivantes (fig. 1):

Les faces désignent des êtres: ABC, fils; ABD, mère; BCD, père; ACD, oncle.

Les arêtes désignent des relations: AB, mère/fils, BC, père/fils; AC, oncle/neveu; BD époux/épouse; AD, frère/sœur; CD, beau frère/beau frère.

Ces différentes désignations entraînent plusieurs conditions géométriques: les filiations impliquant conjugalité, tous angles de faces sont aigus au sommet B; la relation oncle/neveu impliquant la consanguinité, et que la sœur ait un fils, tous angles de faces sont aigus au sommet A. On ne peut rien inférer a priori des faces du sommet C, ni des angles de faces ADC et CDB. Par contre l'angle ADB est nécessairement obtus pour obéir à la condition 1).

Or dans un trièdre comportant un seul angle obtus, le dièdre non adjacent est nécessairement obtus. Il faut donc, pour satisfaire la condition 2) qu'un deuxième angle obtus soit figuré au sommet D, car si, et seulement si, le trièdre comporte deux faces obtuses, un des dièdres adjacent à ces faces peut être aigu. En outre le sommet D ne peut comporter que deux faces obtuses: s'il en comportait trois il rendrait le dièdre CD obtus et, aussi, créerait une symétrie contraire à la condition 3). Enfin, la dissymétrie inscrite en D entraîne, pour satisfaire la condition 4) une dissymétrie au sommet C; ajoutons que l'ambiguïté signalée à ce sujet est géométriquement levée, une face obtuse au sommet C ne peut être placée que d'une seule manière en fonction des dispositions des faces en D et du caractère aigu du dièdre CD.

L'ensemble des conditions imposées par les significations anthropo-

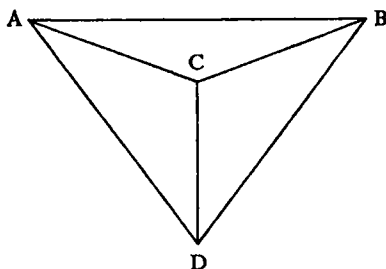


Fig. 1

logiques d'une part, et l'existence géométrique du polyèdre euclidien de l'autre, offrent deux possibilités, et seulement deux, à la construction du tétraèdre, soit :

- (a) ADB, CDA, BCD; BD, AC obtus
- (b) ADB, CDB, ACB; CB, AC obtus.

Le tétraèdre a) correspond à la situation propre aux indigènes du lac Kutubu; le tétraèdre b) à la situation chez les Polynésiens de Tonga. (fig.2)¹

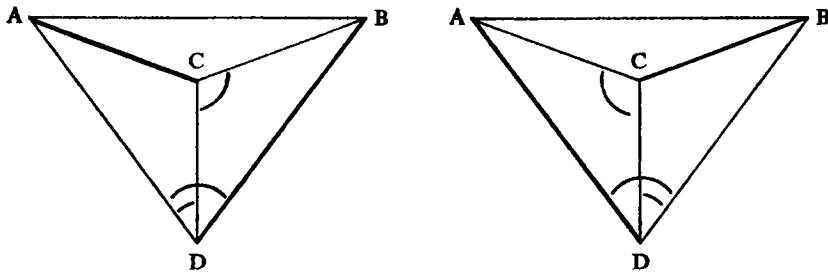


Fig. 2

Cette conclusion serait embarrassante par sa rigueur même si nous ne nous trouvions pas en présence de deux cas limites. Toute famille élémentaire obéissant à la prohibition de l'inceste et au besoin de maintenir des relations de familiarité entre beaux-frères devrait en effet s'identifier à l'un des deux systèmes que nous venons d'établir. Certes on admettrait que les rapports internes puissent n'être pas seulement d'inclusion ou d'exclusion catégorique et ne se distinguer que de manière moins tranchée, par des

¹ La simplicité de cette "démonstration" n'est obtenue qu'en appauvrissant au moins un problème: celui des rapports entre beaux-frères. Sans entrer dans de trop grands détails, évoquons deux difficultés à ce sujet.

La première, toute formelle, trouve une réponse aisée: après avoir été déclaré ambigu le rapport entre beaux-frères est traité comme d'inclusion. Certes, l'effort pour intégrer le beau-frère dans l'atome familial a sûrement une signification primordiale. N'empêche, l'ambiguïté implique que cette inclusion puisse devenir aussi bien exclusion sans défaire tout le modèle. Or, le type de polyèdre utilisé permet (et c'est le seul qui le permette), d'introduire un dièdre obtus en CD (et seulement là) sans rien modifier par ailleurs.

La seconde, bien plus délicate, est celle de la correspondance entre l'objet géométrique et les données de l'anthropologie. Claude Lévi Strauss me signale qu'à Tonga "le mari de la sœur, appelé en anglais *chief man*, a le pas sur le frère de la femme qui lui doit toutes sortes de services... La relation entre beaux-frères est hiérarchique et non réciproque." Evidemment, et on s'en doutait, la réalité n'a pas la simplicité du modèle. Mais enfin elle justifie que la face *Frère* porte un angle aigu qui tend à rendre même signification aux rapports *Frère-Sœur* et *Oncle-Mari*: dans les deux cas, elle impliquerait précédence du deuxième terme sur le premier.

Insistons sur le fait que, même avec cette adjonction, le modèle géométrique reste pauvre au vu des données anthropologiques.

plus ou des moins, bien davantage nuancés. Ils appartiendraient alors à des polyèdres différenciés par des angles ou dièdres inégalement grands, mais non nécessairement obtus. On s'engagera dans une voie plus féconde en considérant, comme Claude Lévi-Strauss nous y invite, que les connotations d'opposition n'étant justifiables, en anthropologie, que de façon binaire, nous ne savons pas mesurer les degrés d'éloignement et d'intimité qu'il faudrait exprimer par des angles plus ou moins grands. On dira alors que l'atome de parenté représentable par un tétraèdre constitue la structure la plus simple. Peu de sociétés s'en contentent; la plupart introduisent d'autres relations: femme du frère de la mère, mari de la sœur du père, ne formeraient qu'un premier degré de complication. Au delà du tétraèdre, nous aurions donc une série de polyèdres de complexité croissante permettant d'exprimer la diversité empirique.

La généralisation du problème ainsi évoquée en pose un autre d'ordre tant mathématique qu'historique: c'est de savoir comment l'on peut passer de l'étude d'un polyèdre construit à l'aide de trièdres à celle de polyèdres comportant, pour commencer, au moins un angle tétraèdre convexe. L'expérience qui suit posera un jalon sur la voie de cette recherche.

EXPÉRIENCE TIRÉE DES MYTHOLOGIQUES

Notons d'abord que la prohibition de l'inceste, impératif catégorique, ne pouvant être inscrite dans le polyèdre que par un angle obtus, elle implique géométriquement, si aucune condition supplémentaire n'intervient, l'existence d'un dièdre obtus opposant deux beaux-frères. Cette difficulté logique opposée à la recherche d'une accommodation entre la première loi de société et le besoin d'entente entre alliés pourrait être la raison qui rend si fréquente, dans les situations de départ des récits mythologiques, la mention d'une hostilité entre beaux-frères. Le travail mythologique serait alors une exploration de ce qui peut résulter de tels désaccords et des manières possibles de dominer des conflits ou de transcender leurs renouvellements.

En outre le récit mythologique crée, au delà de l'univers social défini par la parenté humaine, un autre univers merveilleux, mais aux structures non moins rationnelles, extrapolé du premier dont il semble devoir guider les développements éventuels. Il faudra donc chercher dans la géométrie ce qui permet de déduire des propriétés du tétraèdre celles de polyèdres ayant plus de quatre faces.

Mais citons d'abord Claude Lévi-Strauss lui-même; aux pages 14 et 15 de *Du Miel aux Cendres* il écrit notamment:

“Le point de départ des considérations sur lesquelles s’ouvraient *Le Cru et le Cuit* était un récit des Indiens Bororo du Brésil central évoquant l’origine de la tempête et de la pluie (M₁). Nous commençons par démontrer que, sans postuler un rapport de priorité entre ce mythe et d’autres mythes, on pouvait le ramener à une transformation par inversion d’un mythe dont on connaît plusieurs variantes provenant de tribus du groupe linguistique gé, géographiquement et culturellement proches des Bororo, et rendant compte de l’origine de la cuisson des aliments (M₇ à M₁₂). En effet, tous ces mythes ont pour motif central l’histoire d’un dénicheur d’oiseaux bloqué au sommet d’un arbre ou d’une paroi rocheuse à la suite d’une dispute avec un allié par mariage (beau-frère — mari de la sœur —, ou père dans une société de droit maternel). Dans un cas le héros punit son persécuteur en lui envoyant la pluie, extinctrice des foyers domestiques. Dans les autres cas il rapporte à ses parents la bûche enflammée dont était maître le jaguar : il procure donc aux hommes le feu de cuisine au lieu de le leur soustraire.

Notant alors que, dans les mythes gé et dans un mythe d’un groupe voisin (Ofaié, M₁₄), le jaguar maître du feu occupe la position d’un allié par mariage, puisqu’il a reçu des hommes son épouse, nous avons établi l’existence d’une transformation qu’illustrent, sous sa forme régulière, des mythes provenant des tribus tupi limitrophes des Gé : Tenehara et Mundurucu (M₁₅ et M₁₆). Comme dans le cas précédent, ces mythes mettent en scène un, ou cette fois plusieurs beaux-frères, qui sont “preneurs” de femmes. Mais au lieu qu’il s’agisse d’un beau-frère animal, protecteur et nourrisseur du héros humain personnifiant le groupe de ses alliés, les mythes dont il est maintenant question racontent un conflit entre un ou plusieurs héros surhumains (démurge et apparentés) et leurs alliés humains (mari des sœurs) qui leur refusent la nourriture ; en conséquence de quoi ils sont transformés en cochons sauvages, [...] que les indigènes tiennent pour le gibier supérieur, figurant la viande dans la plus haute acception du terme.

[...] Parvenus à ce point de notre démonstration, nous avons voulu la vérifier par une de ses conséquences. Si un mythe bororo était transformable en un mythe gé sur un même axe, et si ces mythes gé étaient à leur tour transformables en mythe tupi sur un autre axe, cet ensemble ne pourrait constituer un groupe clos, ainsi que nous l’avions postulé, qu’à la condition qu’il existât d’autres transformations, situées éventuellement sur un troisième axe, permettant de revenir des mythes tupi vers des mythes bororo qui fussent eux-mêmes la transformation de celui dont on

était parti au début. Fidèle à une règle de méthode que nous appliquons d'une manière systématique, il fallait donc soumettre les deux mythes tupi à une sorte de filtrage, afin de recueillir les résidus de la matière mythique qui seraient restés inutilisés au cours des précédentes opérations.

Il apparaissait tout de suite qu'un tel résidu existait, et qu'il consistait dans l'ensemble des procédés mis en œuvre par le démiurge pour transformer ses méchants beaux-frères en cochons. Dans M_{15} , il ordonne à son neveu d'enfermer les coupables dans une prison de plumes qu'il enflamme, et dont la fumée asphyxiante provoque leur transformation. Tout commence de la même façon dans M_{16} sauf que le démiurge y est assisté par son fils, et que c'est la fumée de tabac projetée dans l'enceinte de plumes qui joue le rôle déterminant."

S'il est évidemment impossible d'attendre de la géométrie une désignation des personnes ou des objets mis en scène par les mythes et que la culture emprunte expérimentalement à la nature qui la porte et l'environne, il est indispensable et doit être possible de transcrire logiquement les rapports qu'ils établissent entre entités humaines, surhumaines ou enfin non humaines, c'est-à-dire animales. Les critères retenus ici sont que :

1) l'humain constitue un système clos, cohérent et contenu, défini par l'atome de parenté (P.M.O.E.) ayant existence géométrique et hors duquel s'étend l'univers, contenant, du non humain ;

2) le surhumain appartient à l'univers humain, mais s'y revêt en outre d'une signification globale d'autorité.

Signifier globalement cette autorité, qui doit pouvoir aussi s'appliquer au non humain, au jaguar par exemple, ne peut être le fait, dans la famille, que des trois parents, père, mère et oncle, ascendants de l'enfant et exerçant sur lui leur ascendance. Or le tétracanthé² d'un tétraèdre ayant père, mère, oncle, enfant pour sommets permet de faire équivaloir un pied de premier à une face du second. Il propose donc la signification qui nous convient et en outre trois autres, non moins pertinentes. Il présentera, au total, les significations suivantes :

- (a) Ascendance (P, M, O)
- (b) Foyer (P, M, E)
- (c) Alliés (M, O, E)
- (d) Hommes (P, O, E)

Ces quatre sommets sont ceux d'un tétraèdre enveloppant pouvant

² Tétracanthé = angle tétraèdre tel que le prolongement au-delà de son sommet d'une quelconque de ses arêtes est situé à l'intérieur du trièdre formé par les trois autres arêtes. (Compte rendu de l'Académie des Sciences du 24 novembre 1952).

signifier l'ensemble de l'univers mythique, et dont les arêtes composent avec celles du tétracanthe quatre autres tétraèdres, ceux-là contenus. L'un de ces derniers constituera le système contenu et cohérent auquel tout et seulement ce qui est humain appartiendra. Reste à savoir lequel de ces quatre tétraèdres contenus il faut choisir pour jouer ce rôle.

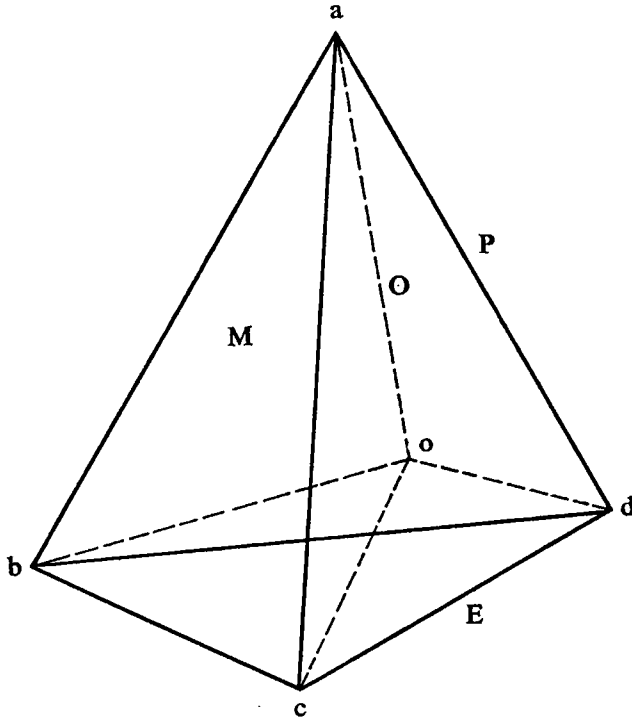


Fig. 3

Avant de poursuivre il convient d'élaborer davantage les significations de la figure ainsi obtenue (fig. 3). Il est normal de donner aux axes la signification commune à leurs sommets, le point *o*, pivot graphique de l'ensemble, pouvant porter n'importe quelle signification, ce qui rend *oa*, *ob*, *oc*, et *od* équisignifiants à *a*, *b*, *c* et *d*. Les six autres axes voudront dire :

- ab*, époux épouse;
- ac*, frère sœur;
- ad*, beaux-frères;
- bd*, père fils;
- bc*, mère fils;
- cd*, oncle neveu.

Quant aux plans, ils auront la signification commune à leurs trois côtés; le tableau suivant les situe:

TÉTRAÈDRES//FACES:	abd/abc/adc/dbc/oab/oab/obd/oac/obc/ocd//
O:	<i>abcd</i> // P / M / O / E / / / / / / //
I:	<i>obcd</i> // / / / E / / / P / / M / O //
II:	<i>oabc</i> // / M / / / P / / / O / E //
1:	<i>oacd</i> // / / O / / / P / / M / / E //
2:	<i>oabd</i> // P / / / / M / O / E / / / //

nota: les chiffres indiqués dans la première colonne de gauche sont seulement des repères commodes pour la suite.

Ce tableau, en mettant en valeur l'ambiguïté de sens des plans propres aux tétraèdres contenus, confirme la nécessité de ne retenir qu'un seul de ces derniers dans la structure de chaque mythe, mais, n'importe lequel pouvant l'être, cela ne nous fournit pas de critère de choix.

Il doit être aussi complété ou plutôt corrigé: en effet en traduisant l'opposition entre alliés par un dièdre obtus, et en notant que le dièdre obtus du tétraèdre *abcd* ne saurait contenir deux autres dièdres obtus, on constate que les tétraèdres *oadc* et *oabd* s'excluent. Ce qui veut dire que le point *o*, sommet d'un tétracanthé dont le type devient celui d'un cas limite, doit appartenir soit au plan *abd* soit au plan *acd*. Il convient donc de substituer aux significations ci dessus présentées celles qui suivent et s'excluent:

TÉTRAÈDRES//FACES:	abc/adc/oab/oac/obd/oac/ocd//
1:	<i>oacd</i> // / O / / O / / O / O //
2:	<i>oabd</i> // P / / P / P / P / / //

L'ensemble de ces considérations conduit à six dispositions résultant chacune d'un choix irréductible, dont on peut étudier maintenant la correspondance avec les mythes.

Prenons garde, toutefois, que les correspondances entre les éléments de figures géométriques et ceux des mythes sont bien plus nombreuses et complexes que dans le cas des systèmes de parenté. Même en ne retenant pour le tétracanthé qu'une seule forme possible, correspondant au tétraèdre indiquant l'hostilité entre beaux-frères et excluant l'inceste — ce qui situerait au point *o* seulement un angle et un dièdre aigu — et sans envisager les propriétés de lieux géométriques propres à ce même point *o*, sommets et axes demeurent porteurs de significations multiples se prêtant à plusieurs interprétations. Il en résulte, notamment, une constante ambiguïté entre le singulier et le pluriel; le point *c*, par exemple, signifiera normalement *les* alliés, mais de délicates opérations d'exclusions liées à la

destruction de tétraèdres contenus peuvent lui donner le sens d'un allié. Or, paradoxalement, si cette extrême richesse de possibilités complique les figures, elle rend plus faciles les assimilations entre mythologique et géométrie en permettant bien plus de tours d'esprit ramenant l'une à l'autre. Il est possible que cette propriété soit précisément relative à la fantaisie des récits. Mais encore faudrait-il s'engager, pour l'explicitier, à calculer la vraisemblance de tel ou tel choix, ou mieux sa probabilité. Ceci conduirait à la revue générale que nous ne nous permettons pas encore, et nous oblige en revanche à nous en tenir au plus global ou au

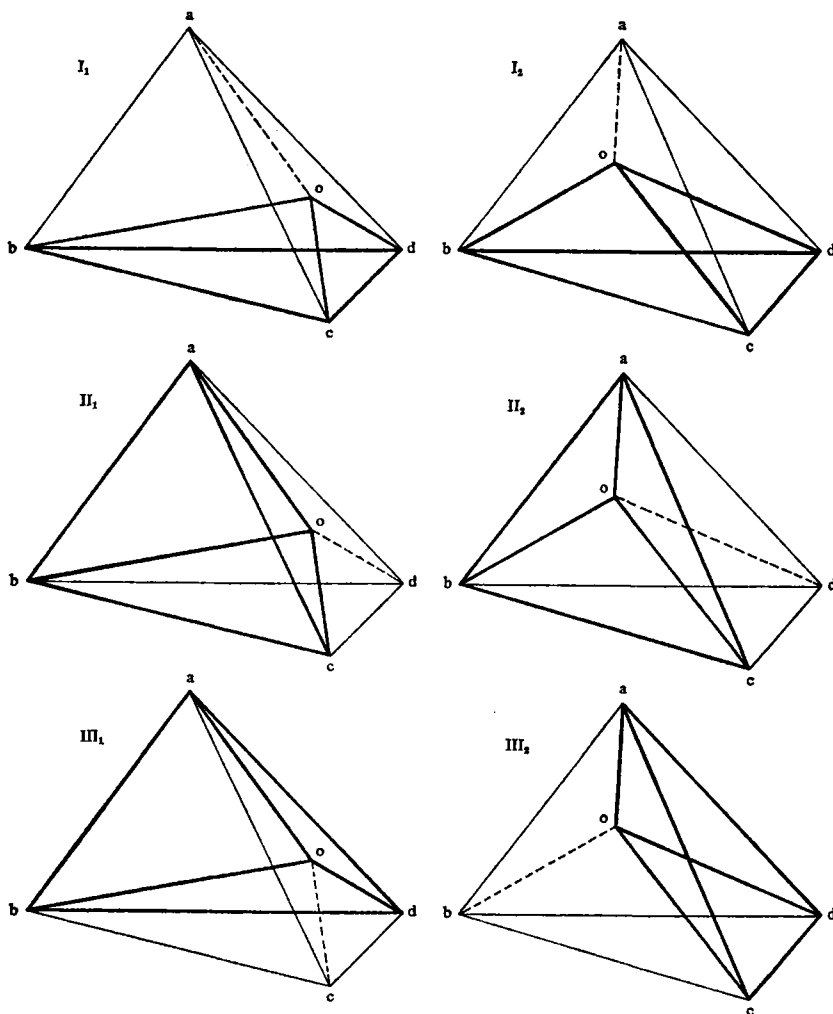


Fig. 4

plus simple. Et là, pour éviter le défaut d'arbitraire, nous n'interpréterons que topologiquement les figures pourtant construites selon la géométrie euclidienne. Rappelons que cette règle de prudence n'est ici applicable qu'autant que Claude Lévi-Strauss a lui-même procédé par résumés dont nous ne nous écarterons d'abord aussi peu qu'il sera possible.

Passons maintenant en revue les six cas que les considérations qui précèdent nous invitent à classer par groupes de deux. L'ordre de cette revue sera pour plus de commodité celui du texte cité au début de ce développement (Fig. 4).

CAS I₁ et I₂: Le point *a* n'appartient pas à l'univers humain auquel pourtant il emprunte son épouse (relation *ab*). On ne retiendra pas ici qu'il puisse être ou jaguar ou vautour, opposition pourtant non sans correspondance géométrique. Vers lui se dirigent des hommes, qui sont dans *M₇* à *M₁₂* précisément deux beaux-frères (relation *ad*). Le point *o*, centre de l'action représente le héros. Comme dans le tétraèdre *obcd* le sommet peut être équisignifiant à la base non adjacente, ce héros est un jeune homme (enfant). En outre dans la relation binaire *oa*, le caractère ascendant du point *a* justifie que le héros puisse être adopté comme un fils par le jaguar ou traité comme tel par le vautour.

Dans la disposition *I₁* le héros agit à titre de beau-frère (*o* appartient alors au plan *acd*), ainsi qu'il est spécifié dans le mythe sur l'origine du feu. Dans la disposition *I₂*, (*o* appartient au plan *abd*) le héros prend la place du père, soit que, restant confiné dans l'univers paternel il soit suspect d'être incestueusement attaché à sa mère, soit que dans la poursuite meurtrière entre père et fils, ce dernier, bien que coupable, l'emporte.

Les deux constructions *I₁* et *I₂* relèvent de la même définition de l'univers humain, et pourtant sont irréductibles l'une à l'autre comme l'eau l'est au feu. La signification d'un des deux types ne se justifie, dans cette interprétation générale, que par opposition à l'autre. Ce qui donne raison à l'anthropologue ayant traité d'abord le cas *I₂* de n'en avoir achevé l'éclaircissement qu'après étude de *I₁*.

CAS II₁ et II₂: Le point *a* appartient à la famille au sein de laquelle il se revêt de l'autorité particulière propre à l'ascendant. Il représente un démiurge. Par contre le point *d* qui appartenait précédemment à la famille est maintenant rejeté hors de l'univers humain. Comme il n'a pas le privilège dont la signification est propre au point *a*, ce qu'il représente est voué à un rôle passif. "Les hommes" sont transformés en cochons sauvages.

Dans le cas de *I₁* le héros agit en tant que beau-frère, il est aidé de son neveu (le point *o* appartient au plan *adc*). Dans le cas *I₂* il est père, et aidé de son fils (le point *o* appartient au plan *abd*).

Par contre la signification du pivot *o* est plus ambiguë que dans le cas précédent. En appliquant strictement la règle invoquée à propos des figures I, le point *o* signifierait femme. Ce qui pourrait se justifier par référence aux mythes M_{21} et M_{19} , cité dans *Le Cru et le Cuit*, p. 102, où des épouses transforment les hommes en cochons sauvages.

CAS III₁ et III₂: L'interprétation de ces derniers cas est bien plus délicate, comme l'est elle-même la construction géométrique qui les établit. Je n'en aurais pas risqué l'analyse si Claude Lévi-Strauss n'avait attiré mon attention sur la suite de M_{16} puis sur l'ensemble de ce mythe Mundurucu. Le récit se présente en épisodes, dont deux méritent une particulière attention.

Dans le premier, le noyau familial actif originel présente la particularité de ne comporter aucune femme aux côtés de Karusakaibo qui apparaît d'emblée accompagné de son fils Kurunatau. L'allié suspect, Daïru, est naturellement présent. Les femmes n'existent que dans l'environnement où ces trois personnages agissent. Dans le second, la femme appartient bien à ce noyau central, mais non pas, bien qu'épouse, vraiment mère, puisque le père peut tailler son fils dans un arbre, et plutôt séduite ou séductrice, si bien qu'elle est transformée en animal.

Or ces deux notations formelles de l'absence du lien maternel correspondent aux deux figures III. Le fait que nous soyons là en présence d'un seul complexe pourrait être rapporté à la particularité qu'ont les tétraèdres *oabd* et *oabc* de n'exister chacun qu'autant que l'autre s'y prête par sa disparition. De plus l'arête *bc* signifiant mère fils, présente dans I_1 , I_2 , II_1 , II_2 , et axe essentiel (unique dans le tétraèdre *abcd*) du passage de I à II est ici exclu de l'un comme de l'autre des deux noyaux actifs.

Pour la suite, dans le premier cycle de M_{16} les alliés puis le fils lui même sont rejetés hors de l'humain, comme l'est le point *c* dans le cas III_1 . Dans le second cycle de M_{16} , la femme du héros, ainsi que son propre fils, sont victimes de cette transformation, de même que le point *b* est exclu du noyau de III_2 .

Enfin on peut tenir pour remarquable et spécifique de ce dispositif double le rôle d'articulation essentielle que joue l'axe *ad*: beaux-frères. Dans le mythe, en dépit du caractère maléfique de Daïru, cause de la perte du fils, de la femme, et même de la fille du héros qui la lui accorde pour épouse, si l'allié est honni, l'alliance demeure: Karusakaïbé châtie Daïru, mais le ressuscite plus aisément que son propre enfant, et c'est avec son aide qu'il repeuplera le monde, toujours d'ailleurs sans l'intervention de maternités.

On ne saurait mieux conclure cette étude des *Mythologiques* que par ce

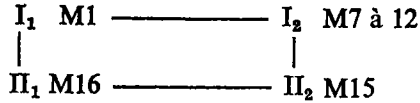
trait, révélant l'importance de l'accord entre alliés dans des systèmes de récits ayant leur querelle pour motivation essentielle.

Ajoutons pourtant que Claude Lévi-Strauss reconnaît trois transformations ou trois axes de transformations entre ceux des mythes qu'il mentionne dans le texte cité ci-dessus, et où la suite de M_{16} se trouvait omise. Le modèle géométrique confirme cette constatation: la possibilité de construire II_1 à partir de II_2 est bien le "résidu" possible des expériences de passages entre I_2 et I_1 et aussi I_2 et II_2 . Et l'ensemble de ces possibilités ramène en effet à I_1 , ainsi que l'anthropologue l'avait postulé.

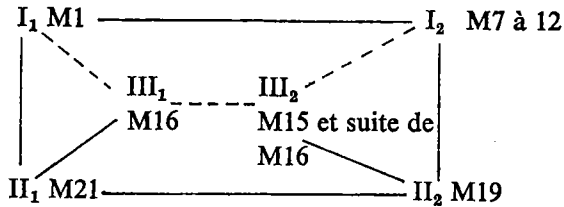
Le dessin se révèle naturellement plus complexe si l'on y inscrit les possibilités III. Elles font, identiquement à celles de II_1 et II_2 , apparaître un démiurge au point a ; et cette communauté de caractère du noyau justifie la simplification du résumé dont nous nous sommes servi. Mais en explicitant davantage les quatre cas, on s'interdit d'utiliser M_{16} en II_1 puisqu'il se situe avec plus de précision en III_1 . Par contre, et grâce aux analyses plus détaillées dans *Le Cru et le Cuit* que dans le rappel qu'en fait le volume suivant des *Mythologiques*, on peut concevoir la levée de l'ambiguïté notée à propos des cas II, auxquels seraient alors exclusivement réservés les récits mythiques où les femmes sont principales actrices. La distinction entre les dispositions 1 et 2 correspondrait à celle qu'on relève entre M_{21} et M_{16} . Dans ces deux mythes, des femmes transforment des hommes en animaux, mais dans le premier c'est à titre d'épouses (rappelons que nos définitions confondent père et époux dans la désignation du plan abd auquel "appartient" le point o); dans le second, (le point o appartenant à l'univers des frères) la fille refuse le mariage et son fils sera sans père. Cette modification nous conduit à une précision que notre insuffisante familiarité avec les mythologiques nous fait craindre de pousser trop loin. Indiquons seulement, dans l'esprit des leçons reçues de Claude Lévi-Strauss, que sur l'axe bipolaire ob , humain dans II, et devenant non humain dans III_2 , le point o , pivot du graphe, est d'une signification plus active dans II_1 que ne peut l'être le point b dans III_1 : aussi dans M_{21} la femme se distingue-t-elle par l'abondance des poissons qu'elle pêche, alors que dans M_{16} elle devient elle-même poisson (Fig. 5).

En tout état de cause l'adjonction du cas double III aux quatre retenus par le résumé ajoute de nouveaux traits au dessin qu'il suggérait. A partir d'un graphe à quatre sommets s'en esquisse un nouveau en comportant cinq. On pouvait attendre ce résultat d'une construction structurée sur le tétracathe, puisque celui-ci est la première des figures grâce auxquelles les propriétés de l'angle tétraèdre, sommet du polyèdre à cinq faces, peuvent être déduites de celles du polyèdre à quatre faces.

AXES DE TRANSFORMATION DU RÉSUMÉ



AXES DE TRANSFORMATION TELS QU'ILS RESSORTENT DU TEXTE COMPLET



Les pointillés I₁-III₁ et I₂-III₂ sont justifiés par les raisons qui ont inspiré le résumé.

Le pointillé III₁-III₂ est commandé par l'introduction de la suite de M₁₆ où le deuxième enfant du héros est traité, dit le texte le plus complet le rapportant, *comme* un enfant : plus qu'un filleul comme dans M₁₆, mais peut-être pas tout à fait le fils de la première partie de M₁₆.

Le cas double M₁₆ tend vers l'unité mais n'y accède pas tout à fait. Notons d'ailleurs que le polyèdre à six sommets ainsi réalisé est d'un traitement géométrique plus complexe que le tétraèdre, mais plus simple qu'un polyèdre à cinq sommets comportant un angle tétraèdre convexe.

Fig. 5

Dans l'affabulation mythologique comme dans la structure tribale l'exploration de l'espace obéit à de communes nécessités ; ce sont elles que la mathématique exprime en termes de rigueur, ayant, elle aussi, "filtré" ce qui détermine les hommes dans leurs besoins d'institutions pertinentes et de rêves justificateurs.

REMARQUES PHILOSOPHIQUES SUR L'ASPECT CRÉATEUR DU LANGAGE

JULES VUILLEMIN

On dit que le langage est “créateur” ou “productif” parce que, tout en ne disposant que d’un vocabulaire et d’un nombre de règles finis, le sujet parlant peut dire ce qui n’a jamais été dit avant lui et être compris naturellement par son interlocuteur.

Cet aspect rattache le langage aux systèmes axiomatiques, où, à partir d’un nombre fini de notions et d’axiomes, on peut dériver un nombre potentiellement infini de théorèmes.

Les Grecs ont inventé l’axiomatique. Il était naturel qu’ils s’étonnent de l’aspect créateur non seulement du langage mathématique, mais du langage en général. On peut même considérer que la philosophie tire son origine de cette extension : c’est pourquoi elle a commencé par s’interroger sur la nature du *logos*.

Les philosophes grecs ont d’abord regardé la grammaire comme une grammaire simple de constituants et leur conception se distingue des conceptions taxonomiques des modernes par une différence unique quoique fondamentale : ils ne séparent pas l’ontologie de la linguistique et la sophistique est la conséquence de ce lien.

L’atomisme — et l’atomisme mathématique plus encore que l’atomisme physique — a fourni la première expression au point de vue de la grammaire des constituants. On peut décomposer un nombre en facteurs premiers. Il en va de même pour les éléments du *logos*, qui est à la fois langage, raisonnement et représentation du monde.

Une difficulté naissait toutefois de cette image. Certes, il y a une infinité de nombres premiers et nous ignorons la loi de leur distribution, si par loi nous entendons une règle touchant la prévision de l’apparition individuelle de chacun de ces nombres. Mais, en ce qui concerne les nombres entiers naturels, nous savons les produire récursivement. Il y a régularité élémentaire dans la structure superficielle de l’Arithmétique. Au contraire, nous n’apercevons aucune régularité dans la structure apparente du *logos* naturel, qui ressemble aux apparences désordonnées de l’univers que nous

percevons, ou, du moins, une telle régularité ne se manifeste qu'au point de vue le plus superficiel de la phonétique, en ce qu'une phrase est faite d'une suite réglée d'éléments phoniques correspondant aux lettres de l'alphabet. Comme image de l'être, au contraire, le *logos* nous paraît d'abord dépourvu de raison. C'est en revanche lorsque nous examinons la structure profonde du *logos* que des lois paraissent commander les phénomènes superficiels, et, d'autre part, cette régularité est assez simple, en ce que les éléments de la structure profonde semblent être en nombre fini, à la différence des nombres premiers. Ces lois sont celles des Idées.

Les Idées platoniciennes sont semblables aux nombres premiers : si nous parvenons à les découvrir sous le *logos* ordinaire, elles nous fournissent de ce *logos* une décomposition à l'ordre près univoque en facteurs premiers. C'est donc très logiquement que Platon est conduit du problème de la participation sensible (comment l'apparence du changement est-elle possible?) et du problème du discours sensible (comment une sentence est-elle possible?) au problème de la participation intelligible (comment les Idées peuvent-elles s'unir les unes aux autres?) et au problème du discours rationnel (comment un jugement et en particulier comment le jugement fondamental de prédication est-il possible?).

La méthode que Platon a proposée pour résoudre ces problèmes est la méthode de division (*diairesis*). Elle est aux Idées ce que la décomposition en facteurs premiers est aux nombres et il est très probable que la théorie platonicienne des Nombres-idéaux représente un essai pour systématiser cette méthode. Or les "grands dialogues" platoniciens en montrent les limites propres. En principe, à chaque définition par division devrait correspondre de façon biunivoque un arbre de division. Mais l'analyse du *Sophiste* fait apercevoir, par exemple, que pour le concept même de sophiste on trouve plusieurs arbres, qui n'ont pas la même longueur et dont les marques sémantiques ne se correspondent pas. D'autre part, rien ne laisse espérer une méthode de décomposition plus abstraite, qui rétablirait la biunivocité entre ces divers diagrammes. L'analogie entre mathématique et philosophie est ici mise en défaut et l'échec de la méthode de division est aussi l'échec du projet de *Mathesis universalis* qui est lié à la dialectique.

C'est toujours aux problèmes platoniciens qu'Aristote donne une réponse. Mais il abandonne la notion de *Mathesis universalis*. En d'autres termes, il abandonne la conception de la grammaire générale comme grammaire des constituants. Cet abandon correspond à l'introduction de deux principes nouveaux.

I

Le premier est une extension de la grammaire conçue désormais comme grammaire sensible aux contextes (grammaire CS). En tant que telle, cette grammaire ne déborde les limites de la *Mathesis universalis* que parce qu'on a conçu avec étroitesse les méthodes de celle-ci et l'on peut en particulier se demander si sur ce point Platon n'avait pas pressenti, à travers les critiques qu'il adresse lui-même à sa propre méthode de division, des développements mathématiques très modernes qu'Aristote a méconnus ou délibérément ignorés. Quoi qu'il en soit, le Stagyrite propose essentiellement deux sortes d'amendements à la méthode de division.

En premier lieu, les règles de subcatégorisation ne sont pas généralement indépendantes, mais dépendantes du contexte. En effet, les règles de réécriture ne suffisent plus dès que, de la catégorie de substance, on passe à celle d'accidents de la substance. Un argument syntaxique et un argument sémantique font apercevoir la raison de ce fait. Aristote regarde tout adjectif ou attribut d'accident (blanc, pâle, ...) comme dérivé du substantif abstrait correspondant (la blancheur, la pâleur, ...) et il appelle paronymie ce procédé de dérivation. Ainsi, la nature syntaxique de l'attribution change suivant que l'attribut est le nom lui-même comme dans la sentence :

(1) "l'homme est un animal"

ou qu'il est un adjectif paronymique comme dans la sentence :

(2) "Socrate est blanc",

l'attribution étant substantielle dans le premier cas et accidentelle dans le second. Sémantiquement, l'adjectif paronyme est dépourvu d'autonomie. En d'autres termes, une attribution paronymique telle que (2) est une structure de surface qui résulte d'une transformation. La transformation fondamentale est la transformation paronymique :

(3) Blancheur → blanc

ou

(4) blanc = f(blancheur).

Les attributions telles que (2) résultent d'une matrice :

(5) telle substance est —

où *est* a le sens paronymique et l'on passe de (5) à (2) en substituant à la place vide en (5) l'adjectif paronymique (4).

Mais de telles transformations rompent le caractère élémentaire des règles de réécriture par lesquelles on voudrait exprimer la subcatégorisation. Ces règles de subcatégorisation correspondent, chez le Stagyrite, aux "critères" des catégories. Comment subdiviser par exemple, la catégorie de qualité, caractérisée de façon essentielle par la propriété d'être répartie en contraires? Certains adjectifs de qualité (tels les noms de couleur) peuvent être déterminés par un adverbe du type: *très, plus ou moins, ...* et peuvent se présenter dans des comparaisons du genre: *être plus ... que*; d'autres adjectifs de qualité (tels pair/impair) ne peuvent être déterminés par les adverbes du type précédent ni se présenter dans des comparaisons; les adjectifs de la première classe donnent éventuellement lieu à la construction de verbes progressifs (blanchir, noircir...), ce qui n'est jamais le cas pour les adjectifs de la seconde classe. Le critère propre à distinguer syntaxiquement ces deux sous-catégories de la catégorie de qualité est le critère du plus et du moins.¹ Un adjectif est susceptible du plus et du moins s'il peut être précédé d'un adverbe d'intensité ou s'il peut figurer dans le contexte:

α est plus A que β

où α et β représentent des noms d'objets physiques et A est le nom de l'adjectif, la langue prescrivant souvent une forme spéciale du comparatif.

Un second critère est celui du caractère naturel et nécessaire ou extérieur et contingent de l'attribution. Par exemple, il est naturel au feu d'être chaud et à la glace d'être froide, tandis qu'il est contingent pour la surface d'un corps de recevoir telle ou telle couleur. La combinaison de ces deux critères donne quatre possibilités:

1. qualités susceptibles de degrés et qui sont de façon nécessaire dans un sujet donné,
2. qualités susceptibles de degrés et qui sont de façon contingente dans un sujet,
3. qualités non susceptibles de degrés et qui sont de façon nécessaire dans un sujet donné,
4. qualités non susceptibles de degrés et qui sont de façon contingente dans un sujet.

Or, on remarquera que cette distribution même n'est pas indépendante du contexte. Blanc et noir appartiennent en général à la seconde classe; mais ils semblent appartenir à la première dans certains contextes (nuit

¹ Pour l'énumération de ces critères dans les *Catégories*, voir Vuillemin, *De la Logique à la Théologie* (Paris, Flammarion, 1967), pp. 86-105.

noire, blanc comme le jour, comme le soleil). Réciproquement, comme exemples de la première classe, Aristote donne les contraires chaud/froid, en tant que le chaud est caractéristique du feu et le froid de la neige; mais dans le contexte "pierre" ou même "foyer", chaud et froid appartiennent à la seconde classe (la pierre est chaude ou froide, le foyer peut être froid). De même, pair et impair, premier et composé appartiennent à la troisième classe. Mais, de ce qu'un nombre est ou bien pair ou bien impair, ou bien premier ou bien composé, on pourrait croire que ce genre de contrariété assigne nécessairement l'un des contraires à un sujet donné. Cependant (et, semble-t-il, en dépit d'Aristote), la quatrième classe n'est pas vide. Par exemple, un octaèdre est régulier ou irrégulier et il n'y a pas de degré entre ces extrêmes, mais un pentaèdre est nécessairement irrégulier et le contexte est, une fois de plus, décisif.

Aristote prolonge la structure des qualités dans la structure des catégories de l'action et de la passion, exprimées syntaxiquement par des verbes et non plus par des adjectifs. Il remarque qu'actif et passif sont toujours susceptibles de degrés, ce qui signifie qu'on ne peut pas dériver de verbe possédant les deux formes à partir des classes (3) et (4) des adjectifs. Au contraire, une dérivation est, en principe, possible pour les classes (1) et (2). Or, on notera, pour s'en tenir à la langue française, que cette dérivation donne lieu à deux formes différentes: une forme transitive (blanchir une maison, noircir une feuille de papier, chauffer une pierre, refroidir un foyer) et une forme intransitive (le ciel blanchit, la pierre refroidit).² Dans la perspective aristotélicienne, on rend aisément compte de ces formes par les règles suivantes.

R₁. Lorsqu'un couple de contraires a, b appartient à la classe 1 dans le contexte α/β ,

$$\text{Adj} \rightarrow V \wedge \text{PN}$$

où PN est un symbole pour une classe d'objets α' , β' , qui sont susceptibles de recevoir les propriétés a ou b en tant qu'elles appartiennent à la classe 2 dans le contexte α' , β' , et où la phrase nominale sujet de $V \wedge \text{PN}$ désigne un objet des contextes α/β .

Exemple: "... A l'heure où le soleil blanchit l'herbe et le mur." "Le soleil est blanc" est une sentence où blanc appartient à la classe 1 dans le contexte soleil. "L'herbe et le mur sont blancs" est une sentence où blanc appartient à la classe 2 dans le contexte herbe et mur.

² Sur ces questions et des questions connexes, N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (The M.I.T. Press, 1965). pp. 186-192.

R₂. Le développement précédent peut être exprimé, dans les mêmes conditions contextuelles, par la forme passive: “L’herbe et le mur sont blanchis par le soleil.”

R₃. Une forme progressive du verbe est possible lorsque le verbe est dérivé d’un adjectif de la classe 2 et que son sujet est un terme du contexte α' , β' , déterminant de cette classe 2.

Exemple: “Le ciel blanchit.”

De telles règles ne sont plus de simples règles de réécriture, mais des règles du genre:

A → symbole complexe,

où le développement du symbole de catégorie A est réglé par des circonstances contextuelles déterminées.

Ces considérations ont des conséquences directes sur la théorie de la synonymie et de l’analyticité. Les adjectifs de la première classe sont employés dans des sentences qu’on peut regarder comme *a priori*:

“le feu est chaud”

puisque la signification de *chaud* fait nécessairement et naturellement partie de la signification de *feu*, bien qu’elle ne soit pas analytiquement contenue en lui. C’est ce qui explique que chez Aristote il existe des jugements de causalité (l’opium a une vertu dormitive comme le feu a une vertu réchauffante), qui annoncent curieusement les jugements de causalité tels que les conçoivent Newton et Kant (la matière exerce une force d’attraction). Les adjectifs de la troisième classe sont employés dans des jugements analytiques ou contradictoires:

“2 est pair”, “2 est impair”.

Les adjectifs de la quatrième classe sont employés dans des jugements synthétiques, mais qui deviennent analytiques si on leur adjoint la disjonction de leur contraire:

“les nombres sont pairs” → “les nombres sont pairs ou impairs”.

Les adjectifs de la seconde classe sont employés ordinairement dans des jugements synthétiques, qui pour devenir analytiques auraient besoin ou qu’on leur ajoutât la disjonction de l’ensemble des autres adjectifs formant un ensemble antonyme ou qu’on leur ajoutât la disjonction du négatif de cet adjectif.

“la terre est blanche” → “la terre est blanche ou non blanche”.

De telles remarques ne sont pratiquement utiles pour la science que dans le premier cas et le troisième cas, le second et le dernier ne permettant que des conclusions truistiques. Le premier cas est caractéristique des jugements de la physique (l'air est léger, la pierre est lourde, le feu est chaud, etc...) et le troisième l'est des mathématiques (si la diagonale du carré n'est à son côté ni comme un nombre pair, ni comme un nombre impair, elle lui est incommensurable).

On a appelé synthèse *a priori* l'inclusion sémantique de *chaud* dans *feu*, pour caractériser le caractère naturel de cette relation et la distinguer du lien contingent qui associe *chaud* à *pierre* dans le jugement : "la pierre est chaude".

Aristote introduit en second lieu des règles de sélection dans sa réforme de la grammaire platonicienne. Elles correspondent aux restrictions que les "post-prédicaments" imposent à l'usage des catégories. Ces règles, elles aussi, dépendent de la distinction entre les deux types de prédication : prédication essentielle (entre substances) et prédication accidentelle. En principe, une prédication accidentelle peut toujours être regardée comme une image affaiblie et inexacte d'une prédication essentielle correspondante et elle recevra une signification, dans une certaine mesure "déviant", par analogie avec celle-ci. Soit la sentence :

"le printemps est la jeunesse de l'année".

Les règles de sélection imposent des restrictions à l'utilisation de l'expression : jeunesse de —, la place vide devant être occupée, dans le cas où l'on veut indiquer une période de durée, par un nom de durée caractéristique des êtres organiques (par exemple la vie). Mais cette règle peut être violée en se référant, métaphoriquement, à la durée des saisons. Les classifications subtiles de l'analogie chez Aristote et chez les Scolastiques ont pour fin d'étudier systématiquement les écarts que le *logos* permet par rapport aux règles de sélection qu'il édicte.

II

Le premier principe introduit par Aristote est compatible avec la conception des grammaires "transformationnelles", en tant que les dépendances contextuelles imposent des restrictions supplémentaires aux règles de la grammaire des constituants.

Mais le Stagyrte s'écarte de Platon, sur un second point fondamental, qui, à vrai dire, est la raison d'être du premier, en tant qu'il fonde ontologiquement la théorie des catégories sur la nature de l'Être.

En effet, il est de la première importance de distinguer entre *être dit de* et *être dans*, et c'est cette distinction qui a donné lieu à celle de la prédication essentielle et de la prédication accidentelle. Seule, la prédication essentielle, qui a lieu entre les substances et qui est propre à exprimer la hiérarchie des substances secondes, c'est-à-dire des entités qui peuvent être dites de sans pouvoir être dans, ou qui sont générales sans être abstraites, relève de la grammaire des constituants. La prédication accidentelle qui fait intervenir les accidents, c'est-à-dire les entités qui peuvent et doivent être dans, relève, au contraire, d'une grammaire transformationnelle.

Aristote considère comme synonymes deux attributions A_1 et A_2 lorsque

1. les attributs en A_1 et A_2 sont identiques,
2. les sujets en A_1 et A_2 sont différents,
3. les attributs sont dits des sujets sans être dans les sujets, dans A_1 comme dans A_2 . Il en est ainsi dans les deux jugements :

- (1) le coq est un animal,
- (2) l'homme est un animal.

Il en va tout autrement pour les jugements :

- (3) l'homme est blanc,
- (4) la pierre est blanche,

puisque *blanc* est dit de la pierre et de l'homme, mais *est dans* la surface de la pierre et la peau de l'homme, tandis qu'animal est dit de coq et d'homme et n'est ni dans coq ni dans homme. La synonymie aristotélicienne — et en conséquence l'analyticité — est donc plus stricte et plus étroite que la synonymie telle que la conçoivent les modernes, en ce qu'elle exclut les associations d'analogie.

Le second principe d'Aristote ou principe d'analogie peut alors s'exprimer de la façon suivante : le verbe *être* a plusieurs acceptions et la signification fondamentale de la copule dans le jugement de prédication n'est pas, en elle-même, fixée univoquement. Platon avait projeté de déduire le système des concepts à partir des concepts suprêmes, mais les essais tentés avaient montré qu'on n'atteignait pas une décomposition univoque. Le second principe d'Aristote fournit la raison de cet échec. Le système des concepts n'a ni borne supérieure, ni borne inférieure³. Inférieurement, il y a une infinité non accessible de divisions entre les espèces infinies et les individus. Supérieurement, il n'y a entre les genres suprêmes ou catégories que des correspondances analogiques et non une subordination

³ Rosenbloom, *The Elements of mathematical Logic*, (Dover, 1950), p. 195.

conceptuelle, en sorte que chaque fois qu'un élément sémantique est universel comme le sont l'être, l'un, le même, l'autre, le mouvement, le repos, etc..., (termes dits "transcendants"), il est commun à toutes les catégories non parce qu'il constitue en chacune d'elle une partie de sens commune et identique, c'est-à-dire une marque sémantique univoquement identifiable, mais parce qu'il "traverse" analogiquement toutes les catégories en y laissant la trace plus ou moins équivoque de sa fonction.

III

Qu'on revienne alors au problème que les grammaires génératives posaient et voulaient résoudre: comment est-il possible qu'avec des moyens finis de syntaxe, de vocabulaire et de phonologie, on puisse former et comprendre une infinité de sentences?

Wittgenstein⁴ écrit, et l'on peut généraliser sa remarque: "La signification de l'expression < mélange des couleurs A et B > doit m'être généralement connue, puisque son application n'est pas limitée à un nombre fini de paires. Si l'on me montre donc par exemple un orange et un blanc et qu'on me dit que la couleur d'une tache est un mélange de ces deux couleurs, je dois et je peux le comprendre."

Il semble exclu qu'à cette question de la "productivité" ou de la "créativité" du langage on puisse répondre en invoquant les associations comportementales du type stimulus-réponse. Une telle solution sous-jacente à la plupart des thèses empiristes⁵ suppose que le langage est une liaison entre certaines situations considérées comme sources d'excitation et certains signaux qui leur sont d'abord plus ou moins directement associés, les "renforcements" de l'expérience tendant à stabiliser l'occurrence de cette liaison.⁶ La raison pour laquelle il est impossible de retenir

⁴ *Philosophische Bemerkungen*, XXI, 220.

⁵ Chomsky, *Aspects...*, p. 207, note 33, pp. 58-59.

⁶ Telle est la conception de Skinner (*Verbal Behavior*), critiquée par Chomsky (*A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior*, in Fodor et Katz, *The Structure of Language*, pp. 547-578). Elle tend à préciser la théorie pavlovienne de "second système de signalisation" en même temps qu'elle ne cesse constamment de réduire ce second système au premier. Les conceptions de Russell et de Ogden-Richard ne sont pas éloignées de cette conception. Comme l'écrit Wittgenstein (*ibid.*, III, 21 et 22), le fait qu'une pensée est vraie enveloppe pour Russell "trois choses, à savoir la pensée, le fait et un troisième événement, qui, lorsqu'il a lieu, est justement la reconnaissance. Ce troisième événement, pareil à l'apaisement de la faim (les deux autres sont la faim et le fait de manger un mets déterminé), pourrait, par exemple, être l'apparition d'un sentiment de joie... Je crois que la théorie de Russell reviendrait à ceci: si je donne à quelqu'un un ordre et qu'il accomplit avec joie ce qu'il fait alors, il a donc obéi à l'ordre. (Si je voulais manger une pomme et que quelqu'un me donne un coup à l'estomac, en sorte de me faire passer le plaisir de manger, ce serait alors ce coup que j'ai primitivement souhaité)".

une telle solution est simple: elle suppose ce qu'elle veut expliquer. Lorsqu'on observe le comportement de rats conditionnés à faire pression sur une barre pour obtenir leur nourriture, on sait exactement quelle est la situation-stimulus à laquelle l'organisme réagit et l'on sait exactement aussi quelle est sa réponse, qu'on peut même mesurer. Au contraire, lorsqu'il passe au comportement humain, le psychologue qui expérimente doit faire face à un dilemme. Ou bien il donne aux mots stimulus et réponse un sens très large, mais alors c'est la notion de règle d'association entre stimulus et réponse qui devient imprécise. Ou bien il accepte des définitions étroites en rejetant tous les éléments de détermination du comportement mal définis, comme l'attention, l'attitude, la volonté, le caprice, etc..., mais le domaine que décrit la science devient alors si étroit qu'il en est insignifiant.⁷ Dans le second cas on n'aborde même pas le problème de la pensée et du langage; dans le premier, les préjugés qu'on reçoit ont pour conséquence non des erreurs, mais des non-sens.⁸ Il faut donc revenir à une certaine idée de l'innéité de certains mécanismes du langage et de la pensée, en tant que ces mécanismes sont productifs ou créateurs. Cet innéisme n'implique ni un abandon des méthodes scientifiques d'observation, ni un appel à des forces mystérieuses et à des qualités occultes⁹; il laisse simplement une place libre à l'hypothèse, plausible du point de vue de la théorie de l'évolution,¹⁰ d'une capacité spécifique de langage liée à la constitution biologique de l'homme et donc d'un rôle important réservé à l'organisme du locuteur.¹¹

Ce qui fait l'intérêt philosophique de la notion de productivité ou de créativité du langage, c'est qu'elle oblige à revenir au "mentalisme"¹² en ce sens que l'infinité propre au langage est inséparable de l'intention, du caractère représentatif du langage et que c'est ce caractère intentionnel et représentatif qu'aucune description en termes de comportements ne parvient à rejoindre. Former une proposition ou la comprendre, c'est se re-présenter la réalité, c'est esquisser une image du monde, qu'aucune vérification *externe* ne saurait satisfaire, puisqu'il y a une infinité immanente dans la production de l'image et que cette infinité enveloppe la donnée immédiate d'une signification comme adéquation *interne* de l'image et de ce qu'elle représente, cette adéquation interne définissant

⁷ Chomsky, *A Review...* p. 551 et p. 553, 559.

⁸ Wittgenstein, III, 22.

⁹ Chomsky, *Aspects...*, p. 25, p. 52, p. 56, p. 59.

¹⁰ Lenneberg, "The Capacity for Language Acquisition", in Fodor et Katz, pp. 579-603.

¹¹ Chomsky, *A Review...*, p. 548.

¹² Chomsky, *Aspects...*, pp. 193-194, note 1.

l'intention. En conséquence, "lorsque je dis «c'est le même événement que j'ai attendu» et «c'est le même événement qui s'est également passé en ce lieu», le mot «même» a dans chacune de ses occurrences un sens différent."¹³ Le second sens est celui qui implique la vérité et la dénotation et on peut traduire la seconde proposition par la conjonction :

" A_1 en B en t_1 . A_2 en B en t_2 . $R(A_1, A_2)$ "

où chaque proposition dénote un fait. Le premier sens est celui qui implique aussi la signification et on peut traduire la première proposition sous la forme :

"(A_1 en B en t_1) est vrai",

non sous la forme :

"(A_1 en B en t_1) dans ma pensée. (A_1 en B en t_1 ou en t_2) dans la réalité. R (pensée, réalité)."

C'est l'expérience qui décide si une proposition est vraie, non si elle a un sens.¹⁴

Mais il ne suffit pas de s'accorder à reconnaître l'incompatibilité entre une conception extérieure et associationniste du langage et le fait de sa créativité, pour résoudre le problème que pose ce fait. On peut en effet tenir la créativité du langage naturel comme analogue à la créativité des langues formelles.¹⁵ On peut au contraire y apercevoir un phénomène *sui generis*, irréductible à tout procédé formel défini. C'est à tort qu'on identifie grammaire générative ou "humboldtienne" et reconnaissance de la créativité du langage. D'une part on soutient ainsi que la grammaire générative, seule, a insisté sur le rôle représentatif du langage comme miroir du monde; à l'opposé, la linguistique de Wittgenstein insisterait sur la seule fonction instrumentale du langage. De l'autre, la grammaire générative reconnaîtrait seule des règles sous-jacentes capables d'expliquer l'infinité des sentences que le langage peut produire, tandis qu'une linguistique telle que celle de Wittgenstein affirme qu'il est inutile de supposer qu'à chaque acte du sujet parlant tout le calcul du langage est présent à son esprit comme un arrière-fond permanent.¹⁶ Mais en premier lieu nul plus que Wittgenstein n'a rappelé l'aspect imaginaire, c'est-à-dire représentatif, du langage, sa fonction instrumentale n'étant, selon lui, que la

¹³ Wittgenstein, III, 30.

¹⁴ Wittgenstein, III, 23; Chomsky, *Review ...*, pp. 569-570.

¹⁵ Chomsky, *Aspects ...*, p. 8.

¹⁶ Chomsky, "Current Issues ...," in Fodor et Katz, p. 68.

manifestation concrète de l'imagination. En second lieu, si les règles d'un calcul formel ne sous-tendent pas constamment les actions linguistiques, d'autres règles se substituent à elles et c'est bien, conçue comme système de règles, "la grammaire qui donne à la langue le degré nécessaire de liberté."¹⁷ Les partisans de la grammaire générative sont donc dans l'illusion lorsqu'ils revendiquent pour eux seuls les notions de *représentation* et de *règles* caractéristiques de l'*infinité* du langage. S'il en est ainsi, c'est qu'on peut concevoir de deux façons très différentes cette représentation et ces règles.

La première conception est celle des grammaires génératives.

En substituant une grammaire transformationnelle à une grammaire des constituants, on veut expliquer pourquoi le langage est non seulement abstrait, mais cryptique en ce sens que pour comprendre les énoncés objectifs et superficiels qui sont écrits ou entendus, il faut remonter à des structures profondes et cachées dont les traces ne subsistent que sous la forme de vestiges des transformations syntaxiques qu'elles ont subies. Le sujet parlant a le sentiment juste de cette histoire abstraite véhiculée par toute proposition qui ne se réduit pas à un type élémentaire et ce sentiment recouvre une analyse implicite — objet de la syntaxe — qui lui permet d'établir *a priori* la liste des interprétations possibles d'un énoncé. En particulier, c'est de cette façon qu'il perçoit "l'homonymie par construction", lorsqu'il peut analyser une suite de phonèmes de plusieurs façons différentes pour un niveau donné de structure.¹⁸

Deux sortes de conséquences, très différentes, résultent de cette remarque.

En premier lieu, on devra toujours distinguer structures de surface et structures profondes. La productivité, pour ainsi dire, est non seulement linéaire, mais structurale et si le corpus de la langue offre des anomalies et des irrégularités, elles devront être estimées et mesurées comme des déviations par rapport aux formes normales qu'autorisent les transformations et leurs combinaisons. En second lieu, les ambiguïtés qui ne tiennent pas aux références des expressions, et, plus généralement, à ce qui, dans le langage, est extérieur à la grammaire, devront être analysées en termes syntaxiques de transformations.¹⁹

¹⁷ Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, III, 38.

¹⁸ N. Chomsky, *Syntactic Structures* (La Haye, Mouton, 1957), p. 86.

¹⁹ I, *Ibid.*, p. 86. Exemple d'ambiguïté par construction. "John found the boy studying in the library".

La forme passive distingue les deux sens :

- (1) "the boy studying in the library was found by John"
- (2) "the boy was found studying in the library".

Si l'on peut accepter les premières conséquences et refuser les secondes, c'est que la productivité n'est pas liée nécessairement ou du moins uniquement au caractère génératif de la grammaire et qu'une autre dimension de l'explication linguistique paraît s'imposer. C'est cette seconde conception que Wittgenstein a développée.

Dès le *Tractatus*, il acceptait de distinguer entre structures profondes et superficielles de la langue²⁰ et de considérer les irrégularités comme des déviations par rapport aux modèles grammaticaux légitimes (sentences bien formées).²¹ Une telle conception prolonge la théorie des descriptions définies de Russell et la méthode des "constructions logiques." On peut d'ailleurs concevoir la définition logique du descripteur dans les P.M. comme une transformation grammaticale particulière. En revanche, Wittgenstein a développé le thème d'ambiguïtés qui, tout en appartenant à la grammaire, ne résultent pas d'une composition syntaxique; ce thème est lié à la conception générale qu'il se fait de la signification comme *emploi*.

Pour expliquer de façon récursive comment nous comprenons une proposition nouvelle pour nous, les grammaires transformationnelles supposent, si l'on fait abstraction de l'aspect morphophonémique du discours, 1) l'existence d'un dictionnaire fini déterminant la sémantique du système, chaque signification étant assignée relativement à une catégorie syntaxique et délimitée logiquement par rapport aux autres significations en ce qu'elle énonce ce qui est commun à une certaine extension; 2) l'existence d'une syntaxe donnant les règles pour constituer et transformer des schémas de sentences; 3) l'existence de règles de projections qui assignent à une sentence engendrée syntaxiquement une interprétation

²⁰ 4.0002. "L'homme possède la faculté de construire des langues, qui permettent d'exprimer chaque signification, sans qu'on ait à pressentir pour autant le comment et l'objet de la référence de chaque mot. De même qu'on parle, sans savoir comment on produit les sons particuliers.

La langue courante est une partie de l'organisme humain et elle n'est pas moins compliquée que celui-ci.

Il est humainement impossible de lui emprunter directement la logique de la langue.

La langue sert de vêtement aux pensées. Plus précisément, on ne peut pas, de la forme extérieure du vêtement, conclure à la forme de la pensée ainsi vêtue; car la forme extérieure du vêtement est faite pour un but tout autre que pour faire reconnaître la forme du corps.

Les conventions tacites que suppose la compréhension de la langue courante sont énormément compliquées".

²¹ 4.013. "Et si nous pénétrons dans ce qui est essentiel à cette faculté [que possède la proposition] d'être une image [de la réalité], nous voyons qu'elle n'est *pas* détruite par des *irrégularités apparentes* (comme l'utilisation du # et du ♯ dans l'écriture musicale). Car ces irrégularités elles aussi donnent une image de ce qu'elles doivent exprimer; seulement d'une autre façon et par d'autres moyens."

(ou des interprétations) conforme aux instructions du dictionnaire.

Considérons d'abord la question du dictionnaire. Les logiciens considèrent qu'un concept est un domaine délimité de façon exacte et qui exprime ce qu'il y a de commun aux éléments qu'il contient. Par exemple, le concept de nombre est la somme logique des concepts : nombre cardinal, nombre rationnel, nombre réel, etc... Mais cela est-il nécessaire? "Je puis aussi utiliser le concept de nombre en sorte que son extension *n'est pas* fermée par une limite. Et c'est ainsi assurément que nous utilisons le mot : "jeu". Car comment le concept de jeu est-il fermé? Qu'est-ce qui est encore jeu et qu'est-ce qui ne l'est plus? Peux-tu fournir les limites? Non. Tu peux en tracer : car il n'y en a pas encore de tracées."²² Nous apprenons le dictionnaire des langues vulgaires par l'exhibition d'exemples ("voici un jeu"), non par des définitions au sens logique du mot, et l'exhibition d'exemples, loin d'être ici un moyen indirect et provisoire de l'explication, est la méthode même de la langue : comprendre, c'est utiliser. Ainsi peut être résolu le problème socratique de la définition : non en passant à une grammaire des idées, mais en invoquant le procédé de l'exemple et de la construction de termes nouveaux à partir de l'analogie des exemples.²³ Un mot, une proposition, une langue ne sont plus alors une unité formelle, mais une famille d'expressions plus ou moins parentes les unes avec les autres.²⁴

Il n'en va pas autrement pour les règles. Assurément, un procédé de construction indéfinie suppose toujours non pas un fait de nature, mais une règle de calcul.²⁵ Mais une règle peut ne pas être récursive. Tout jeu se joue suivant des règles et une même règle joue des rôles très différents.²⁶

Même lorsqu'on s'en tient au problème posé par la grammaire des constituants, il est douteux que le sujet parlant se représente abstraitement l'ensemble des règles qui permettent de former une sentence ; il procède aussi par réajustement et parce qu'une idée en attire une autre par

²² Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, § 68 et 71.

²³ "Que signifie : savoir ce qu'est un jeu? Que signifie qu'on le sache et qu'on ne puisse pas le dire? Ce savoir est-il un quelconque équivalent pour une définition tacite? En sorte que, si on exprimait cette dernière, je pourrais la reconnaître comme l'expression de mon savoir? Mon savoir, mon concept du jeu n'est-il pas entièrement exprimé dans les explications que je puis donner? Précisément dans le fait que je décris des exemples de jeux de différentes sortes ; que je montre comment on peut construire d'autres jeux d'après l'analogie de ceux-ci à toutes les sortes ; que je dis que c'est avec réticence que je nommerais jeu ceci ou cela, et ainsi de suite" (*Phil. Unt.*, I, § 75).

²⁴ *Phil. Unt.*, I, § 108.

²⁵ *Der Begriff der Unendlichkeit in der Mathematik in Schriften* (Suhrkamp, Frankfurt, 1964), p. 313.

²⁶ *Phil. Unt.*, I, § 53.

voisinage ou affinité.²⁷ Or les règles de subcatégorisation et de sélection qu'on invoque en grammaire transformationnelle ont la même nature. Il est difficile d'établir *a priori*, comme on peut le faire pour les langues formelles, les règles de subcatégorisation stricte et la mesure de la déviation que dans la réalité le corpus des sentences tolère par rapport à ces règles. Ces règles ne paraissent pas créer de véritables partitions; elles laissent place à des empiètements entre des notions voisines et la topologie secrète de ces notions qui échappe à l'analyse formelle n'apparaît plus lorsqu'on tient compte des significations. Celles-ci s'organisent en familles,²⁸ dont l'organisation complexe n'apparaît que lorsque la compréhension, au lieu de s'en tenir à ce qu'il y a de commun dans la signification abstraitement considérée de deux propositions, les saisit dans leur irréductible unicité.²⁹ C'est que la signification dépend de l'emploi. La même proposition prononcée par jeu ou sérieusement, par un narrateur, par un plaisant, par un acteur, par une personne habilitée, change radicalement de sens. Si l'on objecte qu'on sort alors de la grammaire interne en tenant compte des situations, des locuteurs, des conditions du discours et même des institutions, et que les ambiguïtés qu'on relève alors ne sont ni structurales, ni linguistiques, on répondra que ces attaches "ontologiques" sont inscrites dans la nature même de la langue. L'analyse du performatif³⁰ par Austin et par Benveniste illustre assez ce point: il y a des mots qui sont des actions, qui permettent d'agir et dont la signification est dénaturée lorsqu'on les emploie hors d'une situation définie. Ces formules peuvent être créatrices et aucune grammaire formelle ne saurait en rendre compte.

Les règles de sélection montrent plus clairement encore les limitations de l'interprétation formelle. On connaît les paradoxes philosophiques nés de ce que le sujet parlant est supposé exploiter aveuglément toutes les possibilités syntaxiques et sémantiques de la langue. Mais ces paradoxes supposent que le sujet a précisément cette liberté, ce qui n'est pas. Des

²⁷ *Phil. Unt.*, I, § 317: "Mais n'ai-je pas visé la forme totale de la proposition, par exemple dès son début? Donc elle était déjà en tout cas dans mon esprit avant que je l'eusse prononcée! Si elle était dans mon esprit, alors c'était d'une manière générale, non pas dans une autre position de mots. Mais nous nous faisons ici à nouveau une image trompeuse de ce que nous "visons", c'est-à-dire de l'emploi de ce mot. La visée est plongée dans la situation, dans les habitudes et les institutions humaines. S'il n'y avait pas une technique du jeu d'échecs, je ne pourrais pas viser à jouer une partie d'échecs. Pour autant que je vise d'avance la forme de la proposition, cela ne m'est possible que parce que je puis parler ma langue."

²⁸ *Phil. Unt.*, I, § 164.

²⁹ *Phil. Unt.*, I, § 531, ā 532 (cf. Teil II, V).

³⁰ *Phil. Unt.* I, § 455.

règles de sélection interdisent de former *en usage normal* des expressions formellement légitimes telles que “je meurs”, “je mens”. Seuls les enfants, dans une certaine période de leur développement, utilisent les langues naturelles de façon pour ainsi dire formelle; c’est qu’ils jouent avec elles pour les maîtriser. L’adulte limite spontanément ses moyens d’expression en se représentant toujours ce qu’ils signifient, leur but, c’est-à-dire les conditions de leur emploi. Certaines restrictions pèsent ainsi sur la conjugaison de certains verbes à la première personne,³¹ opposent les possibilités de construction suivant le point de vue du locuteur dans le discours³² et lient donc, de façon indissoluble, les formes de la productivité aux significations, aux emplois, aux situations³³ et à tout ce qu’on est tenté de rejeter, loin de la syntaxe et de la sémantique pures, dans la “pragmatique”. Elles obéissent à un principe très général: il se peut qu’une sentence ait un sens théorique, en ce qu’elle est formée correctement au point de vue syntaxique et qu’elle respecte les règles imposées par l’interprétation sémantique, mais que les sujets parlants s’accordent à ne pas l’utiliser de façon normale, parce qu’elle ne répond pas alors aux conditions de significations imposées tacitement à la langue par l’emploi. En tant que les grammaires génératives ne tiennent pas compte de ces restrictions, on peut les tenir pour des grammaires plus philosophiques que naturelles: elles développent hors de propos la productivité de la langue parce qu’elles substituent subrepticement au point de vue de la conscience vulgaire engagée dans le discours le point de vue de la conscience réfléchie qui médite sur le discours. Le “je meurs”, hors de la comédie, est une construction de grammairien.

Mais peut-être est-ce ainsi revenir encore à la conception d’Aristote. Ce dernier ne séparait pas la grammaire et l’ontologie, autrement dit la signification de l’emploi. C’est pourquoi la raison d’être des règles de subcatégorisation et de sélection n’est autre, selon lui, que l’ambiguïté du mot “être”, partagée par tous les mots “transcendants”. Il est curieux de retrouver les mêmes raisons chez Wittgenstein.

On propose d’appeler productivité analogique cet aspect non formel et pourtant créateur du langage. La productivité formelle, entendue au sens des grammaires génératives est caractéristique de mécanismes qui apparentent le sujet parlant à un automate. Il semble qu’une autre productivité s’ajoute à elle, qui tantôt l’amplifie et tantôt la restreint et qu’on ne

³¹ *Phil. Unt.*, I, § 402.

³² *Phil. Unt.*, II, Teil, IV, X.

³³ *Phil. Unt.*, I, § 380. “Je ne pourrais appliquer aucune règle au passage intime de ce qui est vu au mot qui l’exprime. Ici, les règles seraient littéralement en l’air; c’est que l’institution qui détermine leur emploi fait défaut.”

saurait séparer de l'intention. La première appartient à la fonction de représentation du langage et la seconde à ses fonctions de communication et d'expression. La question de leur indépendance départage deux courants de la philosophie moderne. Pour l'un, le paradigme du langage reste la logique mathématique, même si pour expliquer la diversité des expressions, il faut en assouplir les règles et même en constituer un système inédit. Pour l'autre, au contraire, c'est l'emploi qui règle le sens et l'on ne peut sans mutiler la langue séparer la productivité formelle de la productivité analogique. Et c'est une question ouverte que celle de déterminer si et dans quelle mesure on dénature le langage lorsqu'on postule leur indépendance.

COLLÈGE DE FRANCE

THE SPIRIT OF THE GIFT
UNE EXPLICATION DE TEXTE

MARSHALL SAHLINS

The master concept of the *Essai sur le Don* is the indigenous Maori idea *hau*, introduced by Mauss as *l'esprit des choses et en particulier ... celui de la forêt, et des gibiers qu'elle contient ...* (1966: 158). The Maori before any other archaic society, and the idea of *hau* above all similar notions, responded to the central question of the *Essay*, the only one Mauss proposed to examine “à fond”: *Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend?*

The *hau* is that force. Not only is it the spirit of the *foyer*, but of the donor of the gift, so that even as it seeks to return to its origin unless replaced, it gives the donor a mystic and dangerous hold over the recipient.

Logically, the *hau* only explains why gifts are repaid. It does not of itself address the other issues into which Mauss decomposed the process of reciprocity: the obligation to give in the first place, and the obligation to receive. But by comparison with the obligation to reciprocate, these aspects Mauss treated only summarily, and even then in ways not always detached from the *hau* — *ce mélange étroit de droits et devoirs symétriques et contraires cesse de paraître contradictoire si l'on conçoit qu'il y a, avant tout, mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelque degré de l'âme et les individus et les groupes qui se traitent à quelque degré comme des choses*. Meanwhile, the Maori *hau* is raised to the status of a general explanation: the prototypical principle of reciprocity in Melanesia, Polynesia and the American Northwest Coast, the binding quality of the Roman *traditio*, the key to gifts of cattle in Hindu India. — “What you are, I am; become on this day of your essence, in giving you I give myself”.

Everything depends then on the *texte capital* collected by Elsdon Best from the Maori sage, Tamati Ranapiri of the Ngati-Raukawa tribe.

The great role played by the *hau* in the *Essay on the Gift* — and the notoriety it has enjoyed since in anthropological economics — stems almost entirely from this text. Here Ranapiri explained the *hau* of *taonga*, i.e., goods of the higher spheres of exchange, valuables. I append Best's translation (published simultaneously with the original text) as well as Mauss's rendering in French.

Best (1909:439)

I will now speak of the *hau*, and the ceremony of *whangai hau*. That *hau* is not the *hau* (wind) that blows — not at all. I will carefully explain to you. Suppose that you possess a certain article, and you give that article to me, without price. We make no bargain over it. Now, I give that article to a third person, who, after some time has elapsed, decides to make some return for it, and so he makes me a present of some article. Now, that article that he gives to me is the *hau* of the article I first received from you and then gave to him. The goods that I received for that item I must hand over to you. It would not be right for me to keep such goods for myself, whether they be desirable items or otherwise. I must hand them over to you, because they are a *hau* of the article you gave me. Were I to keep such an equivalent for myself, then some serious evil would befall me, even death. Such is the *hau*, the *hau* of personal property, or the forest *hau*. Enough on these matters.

Mauss (1966:158-159)

Je vais vous parler du *hau* ... *Le hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kati ena*. (Assez sur ce sujet).

Mauss complained about Best's abbreviation of a certain portion of the original Maori. To make sure that we would miss nothing of this critical document, and in the hope further meanings might be gleaned from it, I asked Professor Bruce Biggs of the University of Hawaii to prepare a new interlinear translation, leaving the term *hau*, however, in the original. To this request he responded most kindly and promptly

with the following version, undertaken without consulting Best's translation:¹

Na, mo te hau o te ngaaherehere. Tuua mea te hau, ehara i te mea
Now, concerning the *hau* of the forest. This *hau* is not the *hau*

ko te hau e pupuhi nei. Kaaore. Maaku e aata whaka maarama ki a koe.
that blows (the wind). No. I will explain it carefully to you.

Na, he taonga toou ka hoomai e koe mooku. Kaaore aa taaua wahkaritenga
Now, you have something valuable which you give to me. We have no
uto mo too taonga. Na, ka hoatu hoki e ahau mo teetehi atu tangata, aa,
agreement about payment. Now, I give it to someone else, and,

ka roa peaa te waa, aa, ka mahara taua tangata kei a ia raa taua taonga
a long time passes, and that man thinks he has the valuable,

kia hoomai he utu ki a au, aa, ka hoomai e ia. Na, ko taua taonga
he should give some repayment to me, and so he does so. Now, that

i hoomai nei ki a au, ko te hau teenaa o te taonga i hoomai ra ki a au
valuable which was given to me, that is the *hau* of the valuable which was

i mua. Ko taua taonga me hoatu e ahau ki a koe.
given to me before. I must give it to you.

E kore rawa e tika kia kaiponutia e ahau mooku; ahakoa taonga pai rawa,
It would not be correct for me to keep it for myself, whether it be some-

taonga kino raanei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe. No te mea he
thing very good, or bad, that valuable must be given to you from me.
hau

Because that valuable is a *hau*

no te taonga teenaa taonga na Ki te mea kai kaiponutia e ahau taua
of the other valuable. If I should hang onto that valuable

taonga mooku, ka mate ahau. Koina te hau, hau taonga
for myself, I will become *mate*. So that is the *hau--hau* of valuables,

hau ngaaherehere. Kaati eena.

hau of the forest. So much for that.

¹ Hereinafter, I will use the Biggs' version except where the argument about Mauss's interpretation requires that one cite only the documents available to him. I take this opportunity to thank Professor Biggs for his most generous help.

Concerning the text as Best recorded it, Mauss commented that — despite marks of that *esprit théologique et juridique encore imprécis* characteristic of Maori esoteric lore — *il n'offre qu'une obscurité: l'intervention d'une tierce personne*. But even this obscurity he speedily dispelled with a light gloss:

pour bien comprendre le juriste maori, il suffit de dire: “les *taonga* et toutes propriétés rigoureusement dites personnelles ont un *hau*, un pouvoir spirituel. Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers; celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est poussé par le *hau* de mon cadeau; et moi je suis obligé de vous donner cette chose, parce qu'il faut que je vous rende ce qui est en réalité le produit du *hau* de votre *taonga*” (Mauss 1966:159).

Embodying the person of its giver and the *hau* of its forest, the gift itself, according to Mauss, obliges repayment. The receiver is beholden by the spirit of the donor; the *hau* of a *taonga* seeks always to return to its homeland, inexorably, even after transferred hand to hand through a series of exchanges. Repaying, the original recipient in turn assumes power over the first donor; hence, “la circulation obligatoire des richesses, tributs et dons” in Samoa and New Zealand. In sum:

On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces comunions, donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son “foyer d'origine” ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace (p. 161).

THE COMMENTARIES OF LÉVI-STRAUSS, FIRTH AND JOHANSEN

Mauss's interpretation of the *hau* has been attacked by three scholars of authority, two of them experts on the Maori and one an expert on Mauss. Their critiques are surely learned, but none I think arrives at the true meaning of the Ranapiri text or of the *hau*.

Lévi-Strauss debates principles. He does not presume to criticize Mauss on Maori ethnography. He does, however, question the reliance on an indigenous rationalization: *Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'in-*

digène? (Lévi-Strauss, 1966: xxxviii). The *hau* is not the reason for exchange, only what one people happen to believe is the reason, the way they represent to themselves an unconscious necessity whose reason lies elsewhere. And behind Mauss's fixation on the *hau*, Lévi-Strauss perceived a general conceptual error that regrettably stopped his illustrious predecessor short of the full structuralist theory which the *Essay on the Gift* had itself so brilliantly prefigured: *comme Moïse conduisant son peuple jusqu'à une terre promise dont il ne contemplerait jamais la splendeur* (p. xxxvii). For Mauss had been the first in the history of ethnology to go beyond the empirical to a deeper reality, to abandon the sensible and discrete for the system; and in a unique manner he had perceived the operation of reciprocity in its diverse and multiple modalities. But, alas, Mauss could not completely escape from positivism. He continued to understand exchange in the way it is presented to experience, fragmented, that is to say, into the separate acts of giving, receiving and repaying. Considering it thus in pieces, instead of as a whole and an integral principle, he could do nothing better than to try to glue it back together again with this "mystic cement," the *hau*.

Firth likewise has his own views on reciprocity, and to make them he scores Mauss repeatedly on points of Maori ethnography (1959:418-421). Mauss, according to Firth, simply misunderstood the *hau*, which is a difficult and amorphous concept, but in any event a more passive spiritual principle than Mauss believed. The Ranapiri text in fact gives no evidence that the *hau* passionately strives to return to its source. Nor did the Maori generally rely on the *hau* acting by itself to punish economic delinquency. Normally in the event of a failure to reciprocate, invariably for theft, witchcraft (*makutu*) was the established procedure of retribution or restitution: witchcraft initiated by the person who had been bilked, usually involving the services of a "priest" (*tohunga*), if operating through the vehicle of the goods detained.² Furthermore, adds Firth, Mauss

² It seems from Firth's account that the same procedure was used against thieves and ingrates. I appeal here to Maori authorities for clarification. From my own very limited and entirely textual experience, it seems that the goods of a victimized party were only used in sorcery against thieves. Here, where the culprit usually is not known, some portion of the goods remaining — or something from the place they were kept — is the vehicle for identifying or punishing the thief (e.g. Best 1925:325). But sorcery against a known person is typically practiced by means of something associated with *him*; thus, in the case of nonreciprocity, some property of the deceiver would be more likely to serve as vehicle than the gift of the owner. For further interest and confusion, such a vehicle associated with the victim of witchcraft is known to the Maori as *hau*. One of the entries under "*hau*" in W. Williams dictionary is: "something connected with a person on whom it is intended to practice enchantment; such as a portion of his hair, a drop of his spittle, or anything which has touched his person, etc., which when taken

confused types of *hau* that in the Maori view are quite distinct — the *hau* of persons, of lands and forests, and of *taonga* — and on the strength of this confusion he formulated a most serious error. Mauss simply had no warrant to gloss the *hau* of the *taonga* as the *hau* of the person who gives it. The whole idea that the exchange of gifts is an exchange of persons is *sequitur* to a basic misinterpretation. Ranapiri had merely said that the good given by the third person to the second was the *hau* of the *thing* received by the second from the first.³ The *hau* of persons was not at issue. In supposing it was, Mauss put his own intellectual refinements on Maori mysticism.⁴ In other words, and Lévi-Strauss notwithstanding, it was not a native rationalization after all; it was a kind of French one. But “the troubles of other lands are their own”, as the Maori proverb says (Best 1922:30).

Firth for his part prefers secular to spiritual explanations of reciprocity. He would emphasize certain other sanctions of repayment, sanctions noted by Mauss himself in the course of the *Essay*:

The fear of punishment sent through the *hau* of the goods is indeed a supernatural sanction, and a valuable one, for enforcing repayment of a gift. But to attribute the scrupulousness in settling one's obligations to a belief in an active, detached fragment of personality of the donor, charged with nostalgia and vengeful impulses, is an entirely different matter. It is an abstraction which receives no support from native evidence. The main emphasis of the fulfillment of obligation lies, as the work of Mauss himself has suggested, in the social sanctions — the desire to continue useful economic relations, the maintenance of prestige and power — which do not require any hypothesis of recondite beliefs to explain (1959:421).⁵

The latest to apply for entrance to the Maori “house of learning”, J. Prytz Johansen, makes clear advances over his predecessors in the

to the *tohunga* [ritual expert] might serve as a connecting link between his incantations and their object” (W. Williams 1892).

³ The intervention of a third party thus offers no obscurity to Firth. The exchange between second and third parties was necessary to introduce a second good that could stand for the first, or for the *hau* of the first (cf. Firth 1959: 420 note 3).

⁴ “When Mauss sees in the gift exchange an interchange of personalities, ‘a bond of souls’, he is following, not native belief, but his own intellectualised interpretation of it” (Firth 1959:420).

⁵ In his latest word on the subject, Firth continues to deny the ethnographic validity of Mauss's views on the Maori *hau*, adding also that no such spiritual belief is involved in Tikopian gift exchange (Firth 1967). Too, he now has certain critical reservations on Mauss's discussion of the obligations to give, receive and reciprocate. Yet at one level he would rejoin Mauss. Not in the sense of an actual spiritual entity, but in the more generalized social and psychological sense of an extension of the self, the gift does partake of its donor (1967:10-11, 15-16). Without denying the attractiveness of the idea, I cannot consider it (nor the important corollary issue of its role in reciprocity) in the course of this modest explication of the *hau*.

reading of the Ranapiri text. He at least is the first to doubt that the old Maori had anything particularly spiritual in mind when he spoke of the *hau* of a gift. Unfortunately, Johansen's discussion is even more labyrinthal than Tamati Ranapiri's, and once having reached the point he seems to let go, searches a traditional rather than logical explanation of the famous exchange *à trois*, and ends finally on a note of scholarly despair.

After rendering due homage and support to Firth's critique of Mauss, Johansen observes that the word *hau* has a very wide semantic field; probably several homonyms are involved. For the series of meanings usually understood as "life principle" or something of the sort, Johansen prefers as a general definition, "a part of life (e.g., an object) which is used ritually in order to influence the whole", the thing serving as *hau* varying according to the ritual context. He then makes a point that hitherto had escaped everyone's notice — including, I think, Best's: Tamati Ranapiri's discourse on gifts was by way of introduction to, and explanation of, a certain ceremony, a sacrificial repayment to the forest for the game birds taken by Maori fowlers. Thus the informant's purpose in this antecedant passage was merely to establish the principle of reciprocity, and "*hau*" there merely signified "countergift" — "the Maori in question undoubtedly thought that *hau* means countergift, simply what is otherwise called *utu*" (Johansen 1954:118).

We shall see momentarily that the notion of "equivalent return" is inadequate for the *hau* in question; moreover, the issues posed by Ranapiri transcend reciprocity as such. In any event, Johansen, upon taking up again the three-party transaction, dissipated the advance he had made. Unaccountably, he accepts the received understanding that the original donor performs magic on the second party through the goods the latter received from the third, goods that become *hau* in this context. But since the explication is "not obvious", Johansen finds himself compelled to invoke a special unknown tradition, "to the effect that when three persons exchanged gifts and the intermediary party failed, the counter gift which had stopped with him might be *hau*, i.e., might be used to bewitch him." He then finishes gloomily: "However, a certain uncertainty is involved in all these considerations and it seems doubtful whether we shall ever attain to actual certainty as regards the meaning of *hau*" (p. 118).

THE TRUE MEANING OF THE HAU OF VALUABLES

I am not a linguist, a student of primitive religions, an expert on the Maori, or even a Talmudic scholar. The "certainty" I see in the disputed

text of Tamati Ranapiri is therefore suggested with due reservation. Still, to adopt the current structuralist incantation, “everything happens as if” the Maori was trying to explain a religious concept by an economic principle, which Mauss promptly understood the other way round and thereupon proceeded to explain the economic principle by the religious concept. The *hau* in question really means something on the order of “return on” or “product of”, and the principle expressed in the text on *taonga* is that any such yield on a gift ought to be handed over to the original donor.

The disputed text absolutely should be restored to its position as prelude to the description of a sacrificial rite.⁶ Tamati Ranapiri was trying to make Best understand by this example of gift-exchange — example so ordinary that anybody (or any Maori) ought to be able to grasp it immediately — why certain game-birds are ceremoniously returned to the *hau* of the forest, i.e., the source of their abundance. In other words, he adduced a transaction among men parallel to the ritual transaction he was about to describe such that the former would serve as paradigm for the latter. As a matter of fact, the secular transaction does not prove directly comprehensible to us, and the best way to understand it is to work backwards from the exchange-logic of the ceremony.

This logic as presented by Tamati Ranapiri is perfectly straightforward. It is necessary only to observe the sage’s use of “*mauri*” as the physical embodiment of the forest *hau*, the power of increase — mode of conceiving the *mauri* not at all idiosyncratic, to judge from other writings of Best. This *mauri*, housing the *hau*, is placed in the forest by the priests (*tohunga*) to make game birds abound. Here then is the passage that followed that on gift-exchange — in the intention of the informant, as night follows day:⁷

I will explain something to you about the forest *hau*. The *mauri* was placed or implanted in the forest by the [*tohunga*] priests. It is the *mauri* that causes birds

⁶ There is a very curious difference between the several versions of Best, Mauss and Tamati Ranapiri. Mauss appears to deliberately delete Best’s reference to the ceremony in the opening phrase. Best had cited “I will now speak of the *hau*, and the ceremony of *whangai hau*”; whereas, Mauss has it merely, “Je vais vous [sic] parler du *hau*...” (elision is Mauss’s). The interesting point is raised by Biggs’ undoubtedly authentic translation, much closer to that of Mauss: “Now, concerning the *hau* of the forest” (see texts p. 3 above). However, even in this form the original text linked the message on *taonga* with the ceremony of *whangai hau*, “fostering” or “nourishing *hau*”, since the *hau* of the forest was not the subject of the immediately succeeding passage on gifts but of the consequent and ultimate description of the ceremony.

⁷ I use Best’s translation, the one available to Mauss. I also have in hand Biggs’ interlinear version; it does not differ significantly from Best’s.

to be abundant in the forest, that they may be slain and taken by man. These birds are the property of, or belong to, the *mauri*, the *tohunga* and the forest: that is to say, they are an equivalent for that important item, the *mauri*. Hence it is said that offerings should be made to the *hau* of the forest. The *tohunga* (priests, adepts) eat the offering because the *mauri* is theirs: it was they who located it in the forest, who caused it to be. That is why some of the birds cooked at the sacred fire are set apart to be eaten by the priests only, in order that the *hau* of the forest-products, and of the *mauri*, may return again to the forest — that is, to the *mauri*. Enough of these matters (Best 1909:439).

In other words, and essentially: the *mauri* that holds the increase-power (*hau*) is placed in the forest by the priests (*tohunga*); this *mauri* causes game birds to abound; accordingly, some of the captured birds should be ceremoniously returned to the priests who placed the *mauri*; the consumption of these birds by the priests in effect restores the fertility (*hau*) of the forest (hence the name of the ceremony, *whangai hau*, 'nourishing *hau*'). Immediately then, the ceremonial transaction presents a familiar appearance: a three-party game, with the priests in the position of an initiating donor to whom should be rendered the returns on an original gift. In effect, the cycle of exchange is:

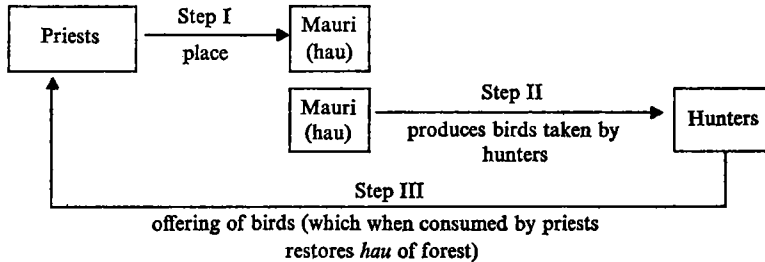


Fig. 1

Now, in the light of this transaction, reconsider the text on gifts among men. The mystery is resolved; everything becomes transparent. The secular exchange of *taonga* is only lightly different in form from the ceremonial offering of birds, while in principle it is exactly the same — thus the didactic value of its antecedant position in Ranapiri's discourse. A gives a gift to B who transforms it into something else in an exchange with C, but since the *taonga* given by C to B is the product (*hau*) of A's original gift, this benefit ought to be surrendered to A. The cycle is:

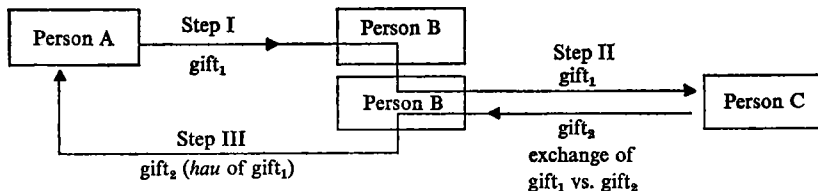


Fig. 2

The meaning of *hau* one disengages from the exchange of *taonga* is as secular as the exchange itself. If the second gift is the *hau* of the first, then the *hau* of a good is its yield, just as the *hau* of a forest is its productiveness. Actually, to suppose Tamati Ranapiri meant to say the gift has a spirit which forces repayment is to slight the old gentleman's obvious intelligence. To illustrate such a spirit needs only a game of two persons: you give something to me; your spirit (*hau*) in that thing obliges me to reciprocate. Simple enough; the introduction of a third party could only unduly complicate and obscure the point. But if the point is neither spiritual nor reciprocity as such, if it is rather that one man's gift should not be another man's capital, and therefore the fruits of a gift ought to be passed back to the original holder, then the introduction of a third party is necessary. It is necessary precisely to show a *turnover*: the gift has had issue; the recipient has used it to advantage. Ranapiri, moreover, was careful to prepare this notion of advantage in advance by stipulating⁸ the absence of equivalence in the first instance, as if A had given B a free gift. Furthermore, observe just where the term *hau* enters into the discussion. Not with the initial transfer from the first to the second party, as well it could if it were the spirit in the gift, but upon the exchange between the second and third parties, as logically it would if it were the yield on the gift.⁹ The term "profit" is economically and historically inappropriate to the Maori, but it would have been a better translation than "spirit" for the *hau* in question.

Best provides one other example of exchange in which *hau* figures. Significantly, the little scene is again a transaction *à trois*:

I was having a flax shoulder-cape made by a native woman at *Rua-tahuna*. One of the troopers wished to buy it from the weaver, but she firmly refused, lest the horrors of *hau whitia* descend upon her. The term *hau whitia* means "averted *hau*" (1900-01:198).

Only slightly different from the model elaborated by Tamati Ranapiri, this anecdote offers no particular difficulty. Having commissioned the cape, Best had the prior claim on it. Had the weaver accepted the trooper's offer, she would have turned this thing to her own advantage, leaving

⁸ And in Best's translation, even reiterating: "Suppose that you possess a certain article, and you give that article to me, without price. We make no bargain over it".

⁹ Firth cites the following discussion to this point from Gudgeon: "If a man received a present and passed it on to some third person then there is no impropriety in such an act; but if a return present is made by the third party then it must be passed on to the original grantor or it is a *hau ngaro* (consumed *hau*)" (Firth 1959:418). The lack of consequence in the first of these conditions is again evidence against Mauss's nostalgic *hau*, ever striving to return to its *foyer*.

Best with nothing. She appropriates the product of Best's cape; she becomes subject to the evils of a gain unrightfully turned aside, "the horrors of *hau whitia*".¹⁰ Otherwise said, she is guilty of eating *hau* — *kai hau* — for in the introduction to this incident Best had explained,

Should I dispose of some article belonging to another person and not hand over to him any return or payment I may have received for that article, that is a *hau whitia* and my act is a *kai hau*, and death awaits, for the dread terrors of *makutu* (witchcraft) will be turned upon me (1900-01:197-198).¹¹

So as Firth said, the *hau* (even if it were a spirit) does not cause harm on its own initiative; the distinct procedure of witchcraft (*makutu*) has to be set in motion. It is not even implied by this incident that such witchcraft would work through the passive medium of *hau*, since Best, who was potentially the deceived party, had apparently put nothing tangible into circulation. Taken together, the different texts on the *hau* of gifts suggest something else entirely: not that the goods withheld are dangerous, but that withholding goods is *immoral* — and therefore dangerous in the sense the deceiver is open to justifiable attack. "It would not be *correct* to keep it for myself", said Ranapiri, "I will become *mate* [ill, or die]."

We have to deal with a society in which freedom to gain at others' expense is not envisioned by the relations and forms of exchange. Therein lies the moral of the old Maori's economic fable. The issue he posed went beyond reciprocity: not merely that gifts must be suitably returned, but that returns rightfully should be given back. This interpretation it is possible to sustain by a judicious selection among the many meanings of *hau* entered in H. Williams (1924) Maori dictionary. *Hau*, it is a verb meaning to "exceed, be in excess", as exemplified in the phrase, *kei te hau te whariki nei* ("This mat is longer than necessary"); likewise, *hau* is the substantive, "excess, parts, fraction over any complete measurement." *Hau* is "property, spoils." *Haumi*, a derivative term, is a verb meaning to "join", to "lengthen by addition", to "receive or lay aside"; it is also, as a

¹⁰ *Whitia* is the past participle of *whiti*. *Whiti*, according to H. Williams' dictionary, means: (1) v.i., cross over, reach the opposite side; (2) change, turn, to be inverted, to be contrary; (3) v.t., pass through; (4) turn over, prise (as with a lever); (5) change (Williams 1921:584).

¹¹ Cf. above, note 2, p. 1002. Best's further interpretation lent itself to Mauss's views: "For it seems that that article of yours is impregnated with a certain amount of your *hau*, which presumably passes into the article received in exchange therefor, because if I pass that second article on to other hands it is a *hau whitia* (1900-01:198). Thus "it seems". One has a feeling in all these discussions of participating in a game of ethnographic folk-etymology, which we now find, from Best's explanation, is a quite improbable game *à quatre*.

noun, “the piece of wood by which the body of a canoe is lengthened.”

The following is the true meaning of Tamati Ranapiri’s famous and enigmatic discourse on the *hau* of *taonga*:

I will explain it carefully to you. Now, you have something valuable which you give to me. We have no agreement about payment. Now, I give it to someone else, and, a long time passes, and that man thinks he has the valuable, he should give some repayment to me, and so he does so. Now, that valuable which was given to me, that is the product of [*hau*] the valuable which was given to me [by you] before. I must give it to you. It would not be right for me to keep it for myself, whether it be something very good, or bad, that valuable must be given to you from me. Because that valuable is a return on [*hau*] the other valuable. If I should hang onto that valuable for myself, I will become ill [or die].

THE LARGER SIGNIFICANCE OF *HAU*

If the *hau* of valuables in circulation means the yield thereby accrued, still it is clear that *hau* does not always have such secular connotation. There is a *hau* of the forest, and of man, definitely endowed with spiritual qualities. What kind of spiritual qualities? Many of Best’s remarks on the subject suggest that the *hau*-as-spirit is not unrelated to the *hau*-as-material-returns. Taking the two together, one is able to reach a larger and perhaps more profound understanding of that mysterious word *hau*.

Immediately it is clear that *hau* is not a spirit in the common animistic sense. Best is explicit about this. The *hau* of a man is a quite different thing from his *wairua*, sentient spirit — the “soul” of ordinary anthropological usage. I cite from one of Best’s most comprehensive discussions of *wairua*:

In the term *wairua* (soul) we have the Maori term for what anthropologists style the soul, that is the spirit that quits the body at death, and proceeds to the spirit world, or hovers about its former home here on earth. The word *wairua* denotes a shadow, any unsubstantial image; occasionally it is applied to reflection, thus it was adopted as a name for the animating spirit of man ... The *wairua* can leave the sheltering body during life; it does so when a person dreams of seeing distant places or people ... The *wairua* is held to be a sentient spirit; it leaves the body during sleep, and warns its physical basis of impending dangers, of ominous signs, by means of the visions we term dreams. It was taught by high-grade native priests that all things possess a *wairua*, even what we term inanimate objects, as trees and stones (Best 1925:299-301).¹²

¹² Thus Mauss’s simple translation of *hau* as spirit and his view of exchange as a *lien d’âmes* is at least imprecise. Beyond that, Best repeatedly would like to distinguish *hau*

Hau, on the other hand, belongs more to the realm of animatism than animism. As such it is bound up with *mauri*, in fact, in the writings of the ethnographic experts, virtually impossible to distinguish from the latter. Firth despairs of definitively separating the two on the basis of Best's overlapping and often corresponding definitions — "the blurred outline of the distinction between *hau* and *mauri* by our most eminent ethnographic authority allows one to conclude that these concepts in their immaterial sense are almost synonymous" (1959:281). As Firth notices, certain contrasts sometimes appear. In reference to man, the *mauri* is the more active principle, "the activity that moves within us." In reference to land or the forest, "*mauri*" is frequently used for the tangible representation of an incorporeal *hau*. Yet it is clear that "*mauri*" too may refer to a purely spiritual quality of land, and, on the other hand, that *hau* may have concrete form in reference to man — hair, nail-clippings, etc. used in witchcraft. It is not for me to unscramble these linguistic and religious mysteries, so characteristic of that Maori *esprit théologique et juridique encore imprécis*. Rather, I would emphasize a more apparent and gross contrast between *hau* and *mauri*, on one side, and *wairua* on the other, contrast that throws additional light on the learned words of Tamati Ranapiri.

Hau and *mauri* as spiritual qualities are uniquely associated with fecundity. Best often spoke of both as the "vital principle." It is evident from many of his observations that fertility and productivity were essential attributes of this "vitality." For example (the emphases in the following statements are my own):

The *hau* of land is its vitality, *fertility* and so forth, and also a quality which we can only, I think, express by the word *prestige* (Best 1900-01:193).

The *ahi taitai* is a sacred fire at which rites are performed that have for their purpose the protection of the life principle and *fruitfulness* of man, the land, forests, birds, etc. It is said to be the *mauri* or *hau* of the home (*op. cit.*: 194).

... when Hape went off on his expedition to the south, he took with him the *hau* of the *kumara* (sweet potato), or, as some say, he took the *mauri* of the same. The visible form of this *mauri* was the stalk of a *kumara* plant, it represented the *hau*, that is to say, the vitality and *fertility* of the *kumara* (*op. cit.*: 196).

(and *mauri*) from *wairua* on the grounds that the former, which ceases to exist with death, cannot leave a person's body on pain of death, unlike *wairua*. But here Best finds himself in difficulty with the material manifestation of a person's *hau* used in witchcraft, so that he is alternatively tempted to say that some part of the *hau* can be detached from the body or that the *hau* as witchcraft vehicle is not the "true" *hau*.

The forest *mauri* has already received our attention. We have shown that its function was to protect the *productiveness* of the forest (*op. cit.*: 6).

Material *mauri* were utilized in connection with agriculture; they were placed in the field where crops were planted, and it was a firm belief that they had a highly beneficial effect on the growing crops (Best 1922: 38).

Now the *hau* and the *mauri* pertain not only to man, but also to animals, land, forests, and even to a village home. Thus the *hau* or vitality, or *productiveness*, of a forest has to be very carefully protected by means of certain very peculiar rites ... For *fecundity* cannot exist without the essential *hau* (Best 1909: 436).

Everything animate and inanimate possesses this life principle [*mauri*]; without it naught could *flourish* (1925: 30).

So, as we had in fact already suspected, the *hau* of the forest is its fecundity, as the *hau* of a gift is its material yield. Just as in the mundane context of exchange *hau* is the return on a good, so as a spiritual quality *hau* is the principle of fertility. In the one, equally as in the other, the benefits taken by man ought to be returned to their source, that it may be maintained as a source. Such was the total wisdom of Tamati Ranapiri.

In other words, "everything happens as if" the Maori people knew a broad concept, a general principle of productiveness, *hau*. It was a category that made no distinctions, of itself belonging neither to the domain we call "spiritual" nor that of the "material", yet applicable to either. Speaking of valuables, the Maori could conceive *hau* as the concrete product of exchange. Speaking of the forest, *hau* was what made the game-birds abound, a force unseen but clearly appreciated by the Maori. But would the Maori in any case need to so distinguish the "spiritual" and the "material"? Does not the apparent "imprecision" of the term *hau* perfectly reflect a society in which "economic", "social", "political" and "religious" are indiscriminately organized by the same relations and intermixed in the same activities? And if so, are we not obliged once more to reverse ourselves on Mauss's interpretation? Concerning the spiritual specifics of the *hau*, he was very likely mistaken. But in another sense, more profound, he was right. "Everything happens as if" *hau* were a total concept.

Kaati eena.

So much for that.

REFERENCES CITED

- Best, Elsdon,
 1900-01 "Spiritual Concepts of the Maori", *Journal of the Polynesian Society*, IX:
 173-199; X:1-20.
 1909 "Maori Forest Lore", *Transactions of the New Zealand Institute*, XLII:433-
 481.
 1922 *Spiritual and Mental Concepts of the Maori* (Wellington, Dominion Museum
 Monograph No. 2).
 1925 *The Maori*, 2 vols. (Wellington) (= *Memoirs of the Polynesian Society*, vol. V).
- Firth, Raymond,
 1959 *Economics of the New Zealand Maori*, 2nd ed. (Wellington, R. E. Owen,
 Government Printer).
 1967 *Themes in Economic Anthropology*. London, Tavistock.
- Johansen, J. Prytz,
 1954 *The Maori and His Religion* (København, Munksgaard).
- Lévi-Strauss, Claude,
 1966 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologie et
 Anthropologie*, 3^d ed. (Paris, Presses Universitaires de France).
- Mauss, Marcel,
 1966 *Sociologie et Anthropologie*, 3^d ed. (Paris, Presses Universitaires de France).
- Williams, Herbert,
 1921 *A Dictionary of the Maori Language* (Wellington, Government Printer).
- Williams, William,
 1892 *A Dictionary of the New Zealand Language* (Auckland, Williams and North-
 gate).

NOM ET PARENTÉ CHEZ LES ESQUIMAUX TARRAMIUT¹ DU NOUVEAU-QUÉBEC (CANADA)

BERNARD SALADIN D'ANGLURE

Nous nous proposons dans cet article de présenter quelques données recueillies chez les Esquimaux tarramiut du Nouveau-Québec (Canada)² relatives au système des noms de personne et aux effets qu'il exerce sur la terminologie de la parenté. Nous n'avons pas l'ambition de traiter en quelques pages un sujet aussi vaste que celui des noms de personne ou du système de parenté chez les Esquimaux, mais nous espérons montrer, à l'aide de cas précis, comment les pratiques esquimaudes de dénomination fondées sur l'"éponymie"³ ainsi que la croyance en l'identité des homonymes peuvent modifier complètement l'ordre et le statut parental des individus et par là même introduire une grande complexité dans l'emploi de la terminologie parentale réputée fort simple dans sa structure.

Le groupe esquimau des Tarramiut a subi depuis cinquante ans de profonds changements technologiques, économiques et religieux, mais c'est surtout depuis 1960 que l'implantation euro-canadienne s'y est développée intensivement avec la construction de villages comprenant école,

¹ Groupe esquimau qui occupe la rive sud du détroit d'Hudson, depuis le cap Smith, à l'est de la baie d'Hudson, jusqu'à Payne, sur la côte ouest de la baie d'Ungava. Le nom Tarramiut n'est employé que par les autres groupes plus méridionaux et signifie: les habitants de l'ombre, du Nord. Le groupe comprenait en 1965 environ treize cents personnes réparties dans six villages.

² Les données présentées ici ont été recueillies en 1961 et 1962 lors d'enquêtes anthropologiques réalisées à Kangirsujuaaq (Maricourt-Wakeham) et Fort Chimo, enquêtes subventionnées par le Ministère du Nord Canadien (Centre de Coordination et de Recherches Nordiques), Ottawa, et par le Conseil des Arts du Canada. Elles ont été complétées en 1965-66 au cours d'une mission d'un an effectuée pour le compte du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris); enfin, au cours de l'été 1967, nous avons pu contrôler nos données lors d'une visite de l'ensemble des villages esquimaux du Nouveau-Québec réalisée grâce au concours de la Direction Générale du Nouveau-Québec. Nous remercions vivement ces organismes pour leur aide. Une partie des faits et idées contenus dans cet article ont été exposés au cours du séminaire du Professeur C. Lévi-Strauss (École Pratique des Hautes Études, V^o & VI^o Section) en 1964 et 1966; nous en remercions les participants pour les suggestions qu'ils ont pu nous faire à cette occasion.

³ Le terme "éponymie" doit être entendu ici comme le fait de donner à un enfant un nom provenant d'une personne adulte vivante ou morte; cette personne devenant l'éponyme de l'enfant.

infirmierie et maisonnettes de bois pour les autochtones. Ainsi, les bandes semi-nomades de chasseurs-trappeurs ont été peu à peu fixées au voisinage des Blancs. L'organisation sociale et familiale dont nous avons décrit ailleurs les formes traditionnelles⁴ a subie, elle aussi, de nombreuses transformations; c'est pourtant, avec la tradition orale, le domaine de la vie esquimaude qui semble avoir été le moins affecté par le changement. Quelques vieillards se souviennent encore de la période qui a précédé la venue des Blancs; avec eux, nous avons tenté de reconstituer, sans y parvenir complètement, le système des croyances et pratiques anciennes qui étaient associées au nom. Nous en décrivons surtout les aspects encore observables et les compléterons ou les comparerons au besoin, avec des données provenant d'autres régions de l'aire esquimaude.⁵

1. LES NOMS DE PERSONNE ESQUIMAUX

Les noms de personne constituent les éléments d'un système classificatoire des individus, lui-même élément d'un système plus large de classification du monde naturel,⁶ mais en même temps ils expriment un symbolisme religieux qui les rattache au système des croyances et au monde surnaturel.⁷ Nous en énumérerons tout d'abord les principales caractéristiques observées chez les Tarramiut :

Les noms de personne tarramiut sont des noms individuels et bien que l'administration canadienne ait tenté récemment d'introduire l'usage de noms patronymiques, ces derniers ne sont pas utilisés dans la vie courante; quand on veut désigner une famille on ajoute au nom de son chef ou de l'un de ses membres le suffixe /kkut/, 'ceux de chez ...'.⁸

Les chiens partagent avec les hommes le privilège de recevoir des noms

⁴ Saladin d'Anglure (1967).

⁵ De nombreux auteurs ont rapporté, pour diverses régions de l'Arctique, les pratiques et croyances concernant le nom chez les Esquimaux; il s'agit malheureusement presque toujours de descriptions partielles et limitées qui rendent difficiles les comparaisons dans le temps et dans l'espace. Parmi les travaux récents citons l'article de Guemple (1965) qui traite de l'homonymie dans un groupe qui se rattache aux Esquimaux du Nouveau-Québec; les données présentées par Guemple diffèrent beaucoup des nôtres, nous en ferons plus loin la critique. Signalons aussi l'intéressant article de Heinrich (1963). Enfin, alors que notre article était déjà achevé, nous est parvenu l'article du Dr. R. Gessain, "Makout mon frère fils de mon fils", *Sciences*, n° 49-50 (1967), pp. 34-41, qui fournit de précieuses données sur les croyances et pratiques concernant le nom à Ammassalik (Groenland).

⁶ Cf. C. Lévi-Strauss (1962).

⁷ Cf. l'essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personne de Larock (1932).

⁸ L'administration a décidé que dorénavant le nom personnel du dernier ascendant décédé de chaque famille deviendrait le patronyme héréditaire de la famille.

personnels; aucun autre représentant du monde animal n'y a droit. Le chien, il est vrai, est le seul animal domestique de l'Esquimau et il participe activement à la chasse et aux transports.⁹ Les noms de chiens sont habituellement descriptifs et soulignent des particularités physiques comme la couleur (Ex.: /kajuq/'roux'), la longueur du poil (Ex.: /mirqu-tuq/'qui-a-le-poil-long'), etc.; parfois aussi les chiens reçoivent des noms d'hommes, soit qu'on dénomme en même temps et identiquement un enfant nouveau-né et le chiot qu'on lui offre, soit que par affection pour un individu défunt on donne son nom à un chien, faute de pouvoir le donner à un enfant. La mythologie esquimaude, qui fait du chien l'ancêtre des diverses races humaines,¹⁰ exprime bien la place qu'il occupe auprès des hommes.

Si les chiens peuvent recevoir des noms d'hommes, à l'inverse, les hommes peuvent recevoir des noms de chiens comme /papikattuq/ 'qui-a-la-queue- coupée', /taulik/ 'qui-a-des-taches-blanches-au-dessus-des-yeux', etc... La classe des noms de personne comprend en outre un certain nombre de noms empruntés aux espèces animales (Ex.: /tiriganniaq/ 'le renard arctique') ou végétales (Ex.: /arpik/ 'fruit de la plaquebière'), aux minéraux (Ex.: /ujaraq/ 'la pierre'), aux astres (Ex.: /tarqiq/ 'la lune'); d'autres le sont aux objets usuels, aux techniques, aux toponymes, etc. Les noms peuvent aussi souligner un trait du physique ou du caractère, quelques uns proviennent enfin du langage ésotérique des anciens chamans (Ex.: /Singarti/littéralement: 'le creueur', qui désignait métaphoriquement le loup).

Une des caractéristiques des noms de personne esquimaux est leur absence de genre:¹¹ ils sont portés indifféremment par garçons et filles, même quand le nom a dans la langue courante un sens qui ne peut être associé qu'à l'un ou l'autre sexe: ainsi voit-on des hommes appelés /ningiuq/ 'la vieille femme', et des femmes appelées /surusiq/ 'le jeune homme'. Le développement du christianisme depuis le début du siècle a entraîné l'usage généralisé de prénoms chrétiens dont le genre est habituellement respecté. Ces prénoms s'ajoutent aux noms esquimaux mais ils ne sont transmis avec eux, chez les Tarramiut, que lorsque leur genre le permet.¹² Quand, dans la suite de cet article, nous parlerons de noms de

⁹ Chasse au trou de respiration du phoque et chasse à l'ours blanc qui étaient pratiquées traditionnellement; portage et trainage pour les transports.

¹⁰ Thème fort répandu dans l'arctique esquimau et rapporté par Turner (1894:261) pour la région de Fort Chimo dans le Nouveau-Québec.

¹¹ Ce fait semble général chez les Esquimaux; il est à rapprocher de l'absence de genre dans la langue esquimaude.

¹² Nous avons néanmoins relevé quelques cas de garçons portant un prénom chrétien

personne, il ne s'agira, sauf mention spéciale, que des noms traditionnels.

Un autre trait du système nominal est la polynomie: un même individu peut porter plusieurs noms à la fois. On compte en moyenne de cent cinquante à cent quatre-vingt-dix noms portés par cent individus dans les villages tarramiut;¹³ le tableau n° 1 illustre ce fait pour les habitants de Kangirsujuaaq en 1965: il montre la répartition des individus suivant le nombre de noms qu'ils portent.

TABLEAU 1

Nombre de noms traditionnels portés par un même individu	Nombre d'individus	Total des noms recensés
1	75	75
2	49	98
3	29	87
4	3	12
5	4	20
6	2	12
7	1	7
Total	163	311

La majorité des individus possèdent donc plus d'un nom et comme certains informateurs montraient de la répugnance à dire tous leurs noms, nous pensons que ces chiffres sont en dessous de la réalité.

La polynomie ne signifie pas que n'importe qui puisse utiliser simultanément ou alternativement les divers noms d'une personne; chacun des noms de cette personne lui confère en effet une identité propre et exclusive qui n'est significative que pour certains individus ou groupes d'individus seulement. Citons l'exemple d'une fillette de Kangirsujuaaq dénommée de cinq façons différentes. Son premier nom Aasivaq est utilisé pour la désigner par sept familles du village, le second, Ulaaju, l'est par deux familles et les trois autres noms Kiatainaq, Qallituq et Nuvvukat le sont

de fille et de filles portant un prénom chrétien de garçon, ces prénoms leur avaient été transmis avec des noms traditionnels provenant d'individus de sexe opposé au leur.

¹³ Cette moyenne ressort des données collectées dans cinq villages tarramiut. La polynomie est mentionnée par la plupart des auteurs ayant étudié les Esquimaux. Seul, à notre connaissance Guemple (1965:323) présente des faits apparemment contradictoires pour la région des îles Belchers qui se rattache au Nouveau-Québec et où selon lui les Esquimaux ne possèdent qu'un seul nom traditionnel.

chacun par une famille. Certains des noms de l'enfant sont, comme on le voit, plus utilisés que d'autres; nous en reparlerons plus loin, mais dès à présent signalons qu'à la suite de mouvements de population l'un ou l'autre des noms d'une personne peut tomber en désuétude dans la localité où elle réside, ou à l'inverse sortir de l'oubli. En établissant les généalogies tarramiut nous avons constaté que les individus étaient souvent connus sous des noms différents dans les diverses localités, et cela, même longtemps après leur décès.

Pour situer maintenant le nom esquimau dans ses rapports avec le système des croyances, disons que d'une façon générale chez les Esquimaux et plus particulièrement chez ceux de l'Arctique central et de l'Est, le nom /atiq/ fait partie des instances psychiques qui animent l'individu.¹⁴ Il entretient sa vitalité et le modèle tant sur le plan physique que psychique en lui communiquant son essence. C'est à la fois un moule et un double dont la nature complexe apparaîtra sans doute mieux après l'étude que nous nous proposons de faire de l'attribution du nom et de l'homonymie.

Les croyances traditionnelles concernant le nom n'existent plus qu'à l'état résiduel chez les Tarramiut, mais leur importance transparait dans certaines pratiques et attitudes encore observables. Citons, entre autres, la gêne dont font preuve les individus quand on les interroge sur leurs noms ou sur ceux de leurs proches; les réponses sont souvent évasives. On ne prononce pas à la légère les noms de personne. L'usage fréquent des teknonymes vient appuyer ce fait. Jamais une femme ne nommera son mari en s'adressant à lui, et, en parlant de lui, elle dira: "le père de celui-ci" en montrant leur fils. Le lien entre le nom et la personne qui le porte est fragile, surtout lorsqu'il s'agit d'un enfant; on doit s'abstenir d'irriter ou d'effrayer son nom, de peur que ce dernier le quitte.¹⁵

2. ATTRIBUTION DU NOM ET ÉPONYMIE

L'attribution du nom chez les Tarramiut est actuellement dénuée de tout rituel;¹⁶ en dépit de ce fait elle conserve toujours une grande importance

¹⁴ Parmi les autres instances psychiques il y a le souffle vital anirniq et l'âme-tarniq qui survit au corps et peut le quitter. Frederikson (1964:110) pense qu'elle est associée au nom.

¹⁵ Cette croyance ancienne a presque disparu chez les Tarramiut.

¹⁶ Dans la plupart des autres régions de l'Arctique, les auteurs anciens mentionnent des formules rituelles qui étaient prononcées avec le nom de l'enfant. Thalbitzer (1930:92) écrit d'autre part qu'à Ammassalik, au Groenland, on versait quelques gouttes d'eau sur la bouche de l'enfant en lui tenant un doigt. Après chaque naissance les Tarramiut versent eux aussi un peu d'eau douce dans la bouche de l'enfant mais ils ne reconnaissent pas de rapport (actuellement) entre cette coutume et l'attribution du nom.

de par ses fonctions vitales pour l'enfant dénommé, et sociales pour le groupe dans lequel il est ainsi inséré. Nous allons brièvement en décrire quelques aspects et processus.

Qui donne le nom? L'attribution du nom est d'abord une affaire de famille qui concerne les parents du nouveau-né ou les ascendants vivants détenant l'autorité familiale; les grand-mères ou grand-tantes en ligne paternelle ou maternelle semblent avoir une part déterminante dans le

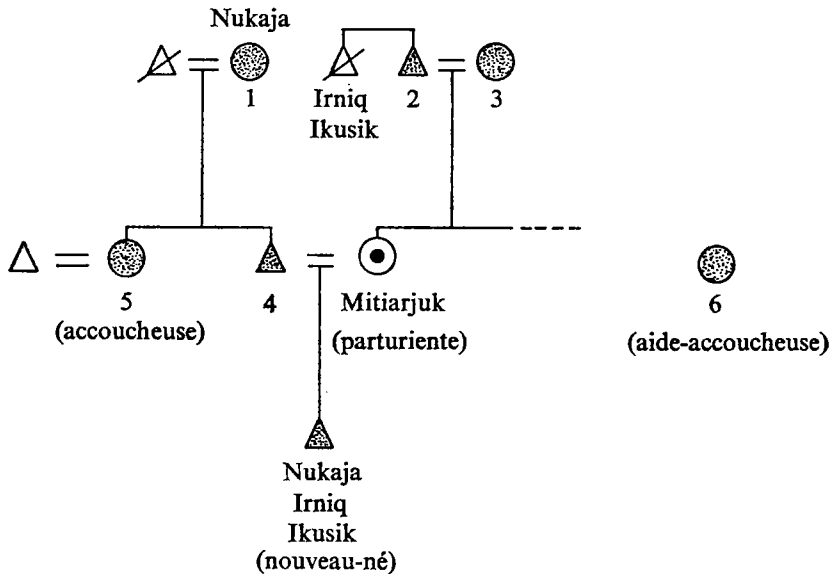


Diagramme 1
(en grisé, ceux qui assistent à l'accouchement)

choix. L'accoucheuse de la mère et même parfois les voisins ou amis peuvent aussi, s'ils le désirent, suggérer des noms dont il est dangereux de ne pas tenir compte.¹⁷ L'exemple qui suit présente le cas d'une naissance survenue à Kangirsujuaq, avec les détails de l'attribution du nom.¹⁸ Assistent à l'accouchement: la grand-mère paternelle (n° 1) de l'enfant, sa tante paternelle (n° 5) qui fait aussi fonction d'accoucheuse, les grands-parents maternels (n° 2 & 3), le père de l'enfant (n° 4) et une voisine (n° 6) qui aide la sage-femme. Avant la naissance la grand-mère paternelle (n° 1) a déclaré aux futurs parents: "Saunirtaarumavunga ilissini!" ce qui

¹⁷ Les Tarramiut ont conservé la croyance que, si l'on ne donne pas à l'enfant les noms qui ont été proposés, il aura du mal à naître ou naître avec retard; nous en reparlerons plus loin.

¹⁸ Naissance survenue en 1952 dans un petit camp de chasse de la région.

signifie littéralement: “Je désire avoir un os chez vous”¹⁹ formule habituellement employée pour dire que l’on désire transmettre son nom à un enfant. Il a donc été décidé que l’enfant serait dénommé Nukaja. Au moment de la naissance, le grand-père maternel demande à son tour que l’on donne à l’enfant les noms d’Irniq et Ikusik qui sont ceux du grand-oncle maternel défunt. Tous les parents acquiescent et l’enfant reçoit les trois noms.

Les modalités du choix: Le choix du nom relève apparemment de la libre volonté des ascendants vivants de l’enfant, mais il s’agit moins pour eux de choisir et de trouver un nom que de déceler et d’interpréter le désir des défunts ou des vivants de transmettre leur nom. Les noms sont en effet toujours transmis. Lorsque c’est un vivant qui souhaite transmettre son nom, il a la possibilité de s’en ouvrir verbalement aux futurs parents, comme c’est le cas dans l’exemple cité plus haut, coutume qui est ainsi décrite par un de nos informateurs:²⁰

- (1) *Inuit* *piusingit* *saunirtaarumagutik*
des Esquimaux voici leurs coutumes quand ils veulent avoir un “os”:
(2) *Inuk* *saunirtaarumasuuq* *takkunani* *angirraqaru-*
un Esquimau voudra avoir un “os” dans telle famille où il lui plairait
(3) *magami...* *uqarajartuq* *takkununga...* *angirtaualik*
de demeurer; il (le) dira donc à ceux-ci; il doit être satisfait,
(4) *taanna* *saunirtaarumajuq* *tanna* *inuulissau-*
celui qui veut avoir un “os”, (car ainsi) celui-ci (l’enfant) naîtra
(5) *tigilaarmat* *ammalu* *naammaqussugu...*
prochainement et aussi pour qu’il n’arrive rien (de mal)...²¹

Certains rêves sont d’autre part interprétés comme l’expression du désir de vivants ou de défunts de transmettre leur nom à un enfant. Durant les rêves en effet l’âme-tarniq des vivants endormis quitte leur corps et effectue toutes sortes de voyages et rencontres. Ainsi peuvent communiquer entre elles les âmes-tarniq des vivants et des morts. Au réveil du corps, c’est-à-dire quand l’âme-tarniq a réintégré son corps, la personne essaye de se remémorer son expérience nocturne et d’interpréter ses rêves.²²

¹⁹ Le terme “os” (sauniq) est utilisé avec un sens vraisemblablement métaphorique pour désigner un homonyme, nous reviendrons plus loin sur cette notion.

²⁰ Extrait des écrits de Mitiarjuk, Esquimaude de Kangirsujuaq; texte manuscrit en caractères syllabiques, Cahier E, p. 212. Nous remercions le R. P. J. Dion O.M.I. qui a bien voulu réviser notre traduction. L’orthographe utilisée pour la translittération est phonologique et s’inspire directement des travaux de Gagné (1962) et Lefebvre (1958).

²¹ Entre parenthèses, ajouts visant à rendre plus claire la traduction.

²² L’oniromancie était pratiquée chez les Tarramiut; les présages liés aux rêves sont encore l’objet de croyances très vives.

Notre informateur esquimau écrit à ce sujet :

- (1) *Aippariik piartaalaartuuk ...anaananga sinnatuumajuq*
Un couple va avoir un enfant ...la (future) mère rêve
- (2) *inuujumik inuuqatiminik kinatuinnamik tanna*
à un vivant, à un de ses compagnons, à n'importe lequel; celui-ci,
- (3) *sinnatuumagijanga isumajurijaulirtuq saunirtaarumassuni*
à qui elle a rêvé, il est pensé habituellement vouloir un os
- (4) *takkunani tanna anaanangaluunniit*
chez ceux-là (le couple); cette personne, soit la (future) mère,
- (5) *ataatanguunniit sinnatuumaguni qaitillugu*
soit le (futur) père, si elle a rêvé qu'il vient (le compagnon),
- (6) *nirikkasuguluunniit saunirtaarumajurissigajartuq tuqunga-*
ou qu'on le fait manger, elle pense qu'il veut avoir un os; ou encore, à
- (7) *jumilluunniit sinnatuumaguni tikittilugu tiguluguluunniit*
un défunt, si elle a rêvé, qui arrive ou qui lui serre la main
- (8) *kamagissuguluunniit saunirtaarumajurissigajartuq tuqungalirtumik*
ou qui prend soin d'elle, on pense qu'il veut avoir un os, (ce) défunt.

Ce texte²³ montre comment est manifesté en rêve le désir d'avoir un homonyme: le vivant dont on rêve exprime sa volonté d'avoir un homonyme en rendant visite ou en se faisant offrir à manger en rêve; le défunt, lui, l'exprime en se rendant sur terre (dans le monde des vivants) et en serrant la main (geste des voyageurs qui arrivent de loin).²⁴

Il existe enfin un autre moyen pour déterminer l'identité d'une personne qui veut transmettre son nom à un enfant à naître ou encore pour savoir quel nom ce dernier désire recevoir: il consiste à lui proposer des noms avant la naissance. Ce moyen n'est utilisé qu'en cas de naissance tardive ou difficile. On pense alors que le retard est dû à la volonté du fœtus de recevoir un nom qu'on ne lui a pas proposé ou aussi au désir contrarié de quelqu'un qui veut lui transmettre son nom. On procède, dans ce cas, par énumération de nouveaux noms jusqu'à l'apparition du nouveau-né. Cette coutume est ainsi décrite par Mitiarjuk:²⁵

- (1) *Arnaq piarataalangassuni inuulirnasartu-*
(quand) une femme va avoir un enfant bientôt qui met du temps à
- (2) *mik amisunik artitaasuuq inuulirnasaar-*
naître, nombreux, on donne des noms (à l'enfant) parce qu'il tarde à
- (3) *mat atirtaatitauqattasuugguuq asianik*
naître; on dit que c'est la coutume de lui donner des noms nouveaux;

²³ Extrait des écrits de Mitiarjuk, Cahier E, p. 260.

²⁴ Notons ici que c'est également en rêve que certains malades sont avertis de leur mort: lorsque dans leur rêve ils acquiescent à l'appel d'un ancêtre défunt qui leur dit de venir. Les deux passages de la mort à la vie et de la vie à la mort se font donc suivant le même processus: dialogue des âmes-tarniq dans un rêve, avec utilisation des mêmes signes: voyages entre le monde des vivants et celui des morts.

²⁵ Extrait des écrits de Mitiarjuk, Cahier E, pp. 216-217.

- (4) *takkua sivulliit atingit ariunngikaluarsugit*
 ceux-là, ses premiers noms, ils ne sont pas abandonnés cependant,
- (5) *taimaissutik amisuusut takkua kamagijingit*
 de cette façon ils sont nombreux (ses noms). ceux-là, qui s'occupent
- (6) *kinaugumagianga isumajut immaqa uminga ati-*
 de lui qui il veut être, ils se demandent; peut-être celui-ci, s'il
- (7) *qaruni inuulissautigilangajuq*
 a comme nom, il naîtra plus rapidement.

Le nombre relativement élevé de noms portés par certains Esquimaux peut sans doute être expliqué par ce mode d'attribution qui renforce la polynomie, s'il n'en est pas le fondement.

La description des diverses modalités du choix des noms nous a permis de montrer tout d'abord que les noms n'étaient pas créés mais transmis par éponymie, que leur attribution était familiale et qu'ensuite trois agents pouvaient intervenir dans le processus du choix: l'éponyme en exprimant le désir d'avoir un homonyme, l'enfant à naître en marquant parfois son insatisfaction pour les noms qu'on lui propose et enfin le donneur-du-nom qui se charge d'interpréter les désirs des deux premiers et par là est en mesure de modifier profondément le caractère "probabiliste"²⁶ de leur intervention. Pour mieux comprendre le rôle du donneur-du-nom, nous allons essayer maintenant de déterminer de qui proviennent habituellement les noms.

De qui proviennent les noms? Si l'on étudie la nature des liens qui existent au moment de l'attribution des noms entre les enfants dénommés et leurs éponymes, on constate que la majorité des noms sont transmis à l'intérieur de la "parentèle".²⁷ Nos données indiquent que tous les individus²⁸ ont au moins un nom provenant d'un parent ascendant direct ou collatéral, consanguin ou conjoint d'un consanguin, en ligne paternelle ou maternelle. Nous avons pu retracer ces liens avec précision pour les deux tiers des noms portés à Kangirsujuaaq en 1965.²⁹ Sur le tableau n° 2, les noms sont classés suivant la ligne et la génération relative de l'éponyme.

Plus de la moitié des éponymes (55%) sont des ascendants de la deuxième génération, celle des grands-parents; viennent ensuite les ascendants de la génération des parents (30%) parmi lesquels sont inclus 4%

²⁶ Voir C. Lévi-Strauss (1962:244).

²⁷ Il s'agit de la classe des consanguins de l'enfant, cette classe peut comprendre aussi les conjoints des consanguins qui, dans les générations ascendantes, sont terminologiquement assimilés (ou presque) aux consanguins.

²⁸ Ces données concernent cinq des villages tarramiut.

²⁹ C'est-à-dire un peu plus de deux cents sur les trois cent onze noms recensés pour les cent soixante-trois habitants.

TABLEAU 2

Génération de l'éponyme apparenté à l'enfant dénommé	Noms transmis (%)		TOTAL (%)
	Ligne paternelle	Ligne maternelle	
1ère Génération ascendante	18	12	30
2ème Génération ascendante	25	30	55
3ème Génération ascendante	6	9	15
TOTAL (%)	49	51	100

de cas (du total des noms) où le père ou la mère a, de son vivant, donné son nom à un enfant; enfin les ascendants de la génération des arrière-grands-parents (15%). Les éponymes sont d'autre part presque également répartis entre les lignes paternelle (49%) et maternelle (51%).³⁰

Le caractère parental de la transmission des noms est très nettement confirmé par les informateurs interrogés à ce sujet:

“Peu importe que celui dont on donne le nom à l'enfant soit vivant ou mort, qu'il réside dans le village ou dans un autre, l'important est qu'il soit quelqu'un de la famille ...”

affirme l'un d'eux.³¹

“...la famille doit être perpétuée; quand un de ses membres meurt, un autre reçoit son nom...”

ajoute un second.³² Il nous faut ici décrire un autre trait important de la transmission, sa multiplicité.

La transmission multiple des noms: Le nom d'un ascendant n'est en effet pas réservé à un seul de ses descendants, il est souvent transmis à plusieurs d'entre eux. Citons encore un informateur:³³ “Chacun des

³⁰ Guemple (1965:324) cite quelques chiffres concernant le lien de parenté existant entre éponyme et homonyme chez les Esquimaux des îles Belchers; mais il compte à part les alliés qui, avec les non-parents, représentent 38% des cas, viennent ensuite les grands-parents ou leurs germains avec 36% les oncles et tantes avec 13% et les arrière-grands-parents et leurs germains avec 7%; ces chiffres ne sont pas directement comparables aux nôtres, mais ils font ressortir pareillement la prédominance des éponymes de la seconde génération ascendante.

³¹ Entretien avec l'Esquimaude Qattaq (1962).

³² Entretien avec l'Esquimau Aqiggiq (1962).

³³ Entretien avec l'Esquimau Aqiggiq (1962).

enfants d'un homme souffrira à la mort de son père et voudra transmettre son nom (à l'un de ses propres enfants).”

Le diagramme n° 2 contient un extrait des généalogies de Kangirsujuaq qui illustre bien l'aspect multiple de la transmission:³⁴

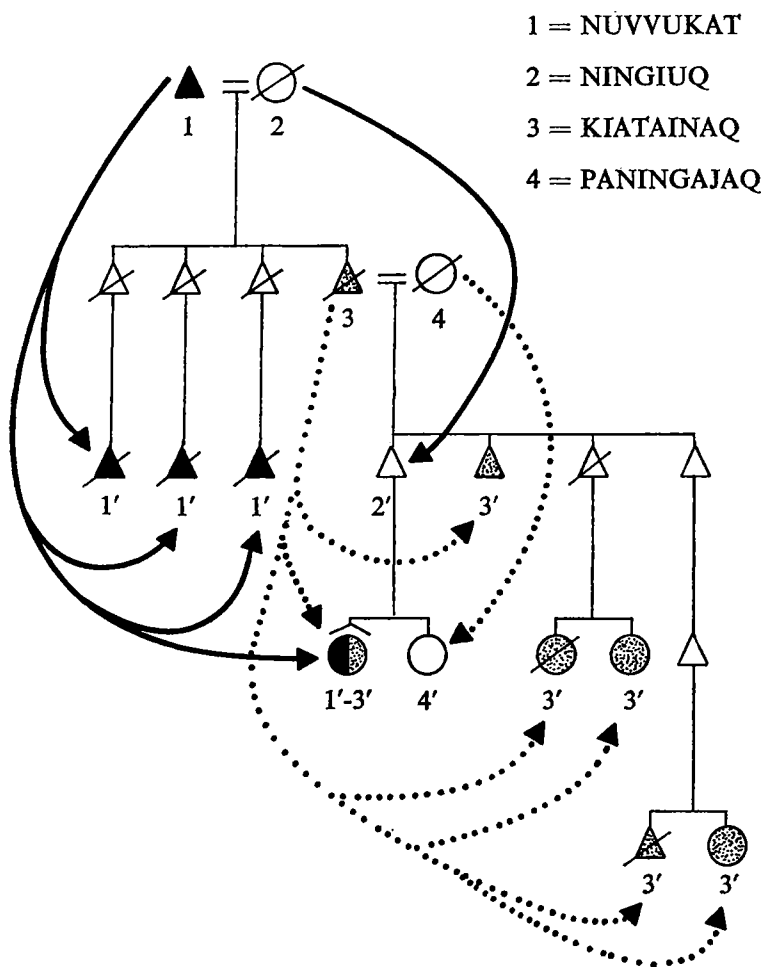


Diagramme n° 2

Nous n'avons pas pu représenter sur ce diagramme tous les détails de la transmission de chacun des noms des individus. Nous avons donc retenu quatre noms; deux d'entre eux (n° 2 & 4), d'après nos données, n'ont été

³⁴ La généalogie est arrêtée en 1965.

transmis qu'une fois dans la descendance.³⁵ Les deux autres (n° 1 & 3) sont des cas de transmission multiple. Le nom de Nuvvukat (n° 1) a été transmis à un descendant de chacun de ses quatre enfants; celui de Kiatainaq (n° 3) l'a été à l'un de ses fils et à un descendant de chacun de ses autres fils. Manifestement chacun des fils a voulu transmettre le nom du défunt dans sa propre descendance. A l'appui de ce fait, nous constatons que dans deux des cas où les fils de Kiatainaq (n° 3) avaient donné le nom de leur père à un de leurs descendants, ils redonnèrent le même nom à deux autres enfants nés ultérieurement, en raison du décès en bas âge des premiers.³⁶

Les dénominations secondaires: Avant de terminer cette description des pratiques concernant l'attribution des noms, nous dirons quelques mots des surnoms et des changements de nom. Quelques individus chez les Tarramiut portent des surnoms descriptifs tels que /mirquituq/'le chauve', /kulluituq/'celui-qui-a-un-pouce-coupé', etc., qui n'ont pas rang de nom quand ils sont décernés, mais qui peuvent, à la suite d'un usage prolongé, être si intimement associés à leurs titulaires qu'ils sont transmis à la mort de ces derniers et acquièrent ainsi tous les attributs d'un véritable nom.

Les cas de changement de nom sont devenus rares; ils étaient plus fréquents autrefois. Nous en avons relevé de deux types; le premier est l'adjonction de noms nouveaux: lorsque la petite Inuluk, âgée de quelques mois, tomba gravement malade, on eut peur pour sa vie et son père Ulaaju-Anautaq, pour essayer de la sauver, lui donna son second nom Anautaq. L'enfant guérit et conserva ce nom en plus de celui qu'elle avait auparavant.³⁷ Le second type est la substitution de nom: il y a quelques années, à Kangirsujuaaq, une femme troubla la vie du groupe par sa conduite étrange. On prétendit qu'elle était possédée par un esprit incube. Un vieux chef de famille influent de l'endroit décréta alors qu'il fallait la débaptiser et lui donner un nouveau nom afin de déjouer l'incube.³⁸

L'attribution du nom chez les Tarramiut a donc un champ plus parental que territorial; son principe est l'éponymie qui, avec la transmission multiple, nous permet d'entrevoir l'extension que peut avoir l'homonymie;

³⁵ Ils ont par contre été transmis plusieurs fois à des alliés et collatéraux.

³⁶ Il est fréquent chez les Tarramiut de redonner ainsi un même nom, successivement, à plusieurs enfants de la même famille.

³⁷ Elle devint ainsi l'homonyme de son père.

³⁸ Frederiksen (1964:110) affirme que dans certains groupes esquimaux on pratiquait le changement du nom à chacun des passages importants de la vie individuelle: naissance, puberté, ménopause pour les femmes, etc. ainsi que, pour le candidat chaman, à la fin de sa période probatoire. Il est possible que ces pratiques aient existé autrefois dans la région que nous étudions mais nous n'avons pas pu le vérifier.

enfin, nous avons souligné le rôle important du donneur-du-nom qui classe le nouveau-né.

3. LA RELATION D'HOMONYMIE

Nous étudierons dans cette troisième partie la relation d'homonymie, sa fréquence, la terminologie qui l'accompagne et l'identité qu'elle crée entre les individus.

Fréquence de l'homonymie: Comme nous venons de le suggérer, l'éponymie et la transmission multiple des noms entraîne un taux élevé d'homonymie à l'intérieur des groupes. Pour évaluer ce taux, nous avons calculé le nombre de dyades ou paires homonymiques chez les Esquimaux de Kangirsujuaq en 1965 (tableau n° 3):

Individus portant le même nom	Nombre de noms	Nombre de dyades homonymiques
1	83	0
2	34	34
3	12	36
4	12	72
5	9	90
6	3	45
7, 8, 9	—	—
10	1	45
TOTAL	154	322

Tableau n° 3: Répartition des individus par nom — Nombre de dyades homonymiques.

On compte donc trois cent vingt-deux dyades homonymiques différentes³⁹ pour les cent cinquante-quatre noms différents recensés trois cent onze fois⁴⁰ et portés par cent soixante-trois individus, soit une redondance de un pour deux.⁴¹ Rappelons que la polynomie décrite au début de cet

³⁹ Calculées uniquement pour les noms esquimaux; si l'on inclut les prénoms chrétiens, on arriverait à près du double, mais ce calcul est difficile car des individus peuvent être homonymes plusieurs fois.

⁴⁰ Cf. Tableau n° 1.

⁴¹ Aux îles Belchers Guemple (1965:324) trouve une redondance de un pour quatre, mais son calcul est fait à partir de généalogies et non pas des individus vivants. Il écrit par ailleurs que chaque individu n'a qu'un nom esquimau, ce qui limite donc beaucoup l'homonymie.

article permet à un même individu d'avoir des relations d'homonymie pour chacun de ses noms. Les données du tableau comprennent cependant des cas d'homonymie de différente nature; c'est ainsi que l'homonymie "fortuite" a été comptée avec l'homonymie "volontaire", mais nous reviendrons plus loin sur cette distinction.

La terminologie des relations homonymiques: L'homonymie (fait de partager un même nom) peut résulter soit de l'éponymie lorsqu'une personne a reçu le nom d'une autre, soit de la transmission multiple des noms lorsque deux personnes ont reçu leur nom d'une même troisième, soit, enfin, du jeu du hasard, lorsque par suite du caractère bilatéral et successif de la transmission des noms⁴² ces derniers se diffusent hors des limites parentales reconnues pour un groupe. Nous désignerons homonymie "volontaire" les deux premières relations et homonymie "fortuite" la dernière. L'homonymie "volontaire" est toujours reconnue et elle entraîne l'usage de termes spécifiques pour l'adresse et pour la référence. Le terme le plus employé est /sauniq/littéralement: 'l'os, l'arête de poisson, la coquille d'œuf...' Pour l'adresse, l'un des homonymes dira /saunirai/'salut os!', l'autre acquiescera ou répondra en utilisant le nom; pour la référence l'un et l'autre diront /saunira/ 'mon os' et la paire des homonymes est désignée par le terme au duel: /sauniriik/. Un vieil informateur de Kangirsuk⁴³ nous a affirmé que /sauniriik/ désignait uniquement la paire formée par l'éponyme et son homonyme — des suffixes étant dans ce cas ajoutés au terme /sauniq/, /saunialuga/ 'mon grand os' dira l'enfant, /sauniapiga/ 'mon petit os' dira l'éponyme — et que la paire formée par les co-dénommes était appelée /avvakugiik/, de /avvaq/ ou /avvaku/ (littéralement: 'la moitié', en parlant du volume d'un solide ou d'un liquide). Peut-être était-ce la règle anciennement, mais les témoignages ne sont pas unanimes sur ce point; quant aux usages actuels, ils ne s'y conforment pas: le terme /sauniq/ est utilisé pour les relations d'homonymie "volontaire" et quelquefois aussi pour l'homonymie "fortuite", concurremment avec les termes /avvaku/, /atiq/ 'le nom' ou /atissiaq/ 'le joli nom'; ces deux derniers termes étant ordinairement réservés à l'homonymie "fortuite".

Signalons que ces trois termes /sauniq/, /avvaq/ et /atiq/ sont mentionnés avec des emplois voisins pour d'autres régions de l'Arctique.⁴⁴

⁴² Et aussi du fait que les noms peuvent provenir de parents alliés.

⁴³ Tuumasikallak, habitant d'un village voisin de Kangirsujuaaq.

⁴⁴ Dans le Mackenzie /sauniq/ est le terme utilisé par l'éponyme pour désigner son homonyme (cf. Stefansson 1914:364-365); /avvaq/ est employé dans la région d'Iglulik pour désigner tous les homonymes (cf. Damas 1963:52); /atiq/ ou /atissiaq/ sert à désigner les homonymes au Labrador (cf. Ben-Dor 1966:77), il est utilisé par l'éponyme

Pour résumer cette terminologie, disons que l'usage de /sauniq/ prédomine chez les Tarramiut, que la relation d'homonymie est toujours mise en évidence quand il s'agit d'homonymie "volontaire" mais que sa reconnaissance est facultative dans le cas d'homonymie "fortuite".⁴⁵

Les relations homonymiques et leur contenu: Le partage fortuit du même nom offre une possibilité à ceux qui le désirent de se reconnaître comme homonymes et d'établir entre eux la relation qui leur est assortie, avec usage de termes d'adresse, comportement empreint de familiarité et de plaisanterie. Leur relation devient dans ce cas comme une sorte de jeu qui reproduit de façon atténuée la situation des homonymes "volontaires". Il y a là pour les étrangers ou pour ceux qui n'ont pas d'attaches parentales dans le groupe, un moyen facile de se créer des liens, et ce moyen est souvent utilisé.

La relation entre co-dénommes (ou homonymes "volontaires" dénommés d'après le même éponyme) est beaucoup plus étroite et stable. Dès l'enfance on éduque les co-dénommes dans l'idée qu'ils sont comme des frères et même qu'ils sont "un". S'ils sont du même sexe et d'âge rapproché, leur lien en sera encore renforcé. Affection et solidarité marquent leurs rapports, ils échangent des cadeaux et s'ils résident dans le même camp, ils collaborent pour certaines tâches comme la chasse, si ce sont des garçons, et les travaux domestiques si ce sont des filles.

Devenus adultes, les co-dénommes continuent à entretenir leur relation, ils se visitent souvent, ils aiment être ensemble et s'offrir des dons qui font plaisir.⁴⁶

La relation entre un éponyme (vivant) et son homonyme, si elle est rarement durable en raison de l'écart de génération qui habituellement les sépare,⁴⁷ est cependant celle qui a le plus d'intensité. L'éponyme en effet transmet volontairement son être physique, psychique et social à son homonyme, il se dédouble ou se multiplie en lui. Quand l'enfant grandit, une grande affection et familiarité se développent entre eux.

pour désigner son homonyme au Groenland ouest (cf. Birket-Smith 1924:413), pour ne citer que quelques exemples. Guemple (1965:326) pense pouvoir présenter un tableau cohérent des termes homonymiques pour les Esquimaux des îles Belchers, mais les distinctions qu'il apporte ne nous semblent pas correspondre à des usages très fixés et en tout cas différents de ceux des Tarramiut et de ceux que nous connaissons pour les autres régions de l'Arctique.

⁴⁵ Les chiens, nous l'avons dit, peuvent partager les noms des humains et sont considérés alors comme leurs /sauniq/, mais il s'agit là, semble-t-il, d'une relation de faible intensité et de type "fortuit" c'est-à-dire sans implication véritable d'identité.

⁴⁶ A la différence de certains groupes esquimaux, les Tarramiut ne prohibent pas le mariage entre homonymes.

⁴⁷ Cf. tableau n° 2, dans la seconde partie de cet article.

L'éponyme fera fumer sa pipe à l'enfant, il lui fera partager ses aliments préférés. Lorsqu'en plus, l'éponyme est l'aïeul ou le père (ou aussi la mère) de l'enfant, alors ce dernier est l'objet d'une indulgence toute spéciale et bénéficie de privilèges enviés par ses germains.

Un homme souhaite ordinairement que son homonyme soit du même sexe que lui et sa déception peut être grande si son souhait est contrarié. On raconte que le dernier chaman de la région, Pilurtuuti, voulut dans sa vieillesse avoir un homonyme mâle dans sa descendance; un enfant était attendu dans la famille d'un de ses fils, on décida de lui donner le nom; mais quand l'enfant naquit ...c'était une fille. Furieux, le chaman s'écria: *Aunartitautuinnaumnginama!* 'je ne veux tout simplement pas être menstrué!'.⁴⁸ Le vieux Pilurtuuti mourut un peu plus tard mais sa malédiction resta et son homonyme atteignit l'âge adulte sans jamais avoir été menstrué.

Certains éponymes, pour compenser les contrariétés du sort, travestissent leur petit homonyme: en garçon si c'est une fille (elle est appelée alors /angutaujaq/ 'qui est comme un garçon') et en fille si c'est un garçon (/arnaujaq/ 'qui est comme une fille') et ceci jusqu'à la puberté.⁴⁹

D'autres éponymes, fatigués des tâches spécifiques que leur impose la division sexuelle du travail, sont heureux d'avoir des homonymes du sexe opposé au leur, car c'est alors comme s'ils changeaient de sexe et d'occupation.⁵⁰ Pour mieux comprendre la nature du lien qui existe entre un éponyme et son homonyme, nous citerons à nouveau Mitjarjuk:⁵¹

- (1) *Imaallu saunirtaarumajuq sunaqassiangittumi*
Et ainsi quelqu'un peut désirer un "os", dans une région pauvre
- (2) *nunaqarami nuurqajarani pivimut*
parce qu'il habite, parce qu'il ne peut pas se déplacer faute de moyens,
- (3) *qujaunngimullu sunaqanngitumiungumut taavani*
ou qu'on l'en empêche; comme il habite une région pauvre, là-bas,
- (4) *qaninngitumiuni saunirtaarumasuuq niriqattaru-*
chez des gens qui habitent au loin, il voudra avoir un "os", pour pouvoir
- (5) *mamut mattamik iqalummiluunniit sunatuin-*
manger souvent de la peau de béluga ou de la truite ou n'importe

⁴⁸ D'après les écrits de Mitjarjuk; cahier E, p. 71. La colère du vieux chaman peut sans doute s'expliquer par la crainte d'un effet néfaste du sang menstruel sur son pouvoir chamanique. Cet effet semble ressortir de certains interdits comme le fait que les jeunes filles, lors de leurs premières menstrues, ne devaient jamais sortir de leur demeure par la porte, mais par une ouverture pratiquée dans la paroi, interdit qui frappait également les morts que l'on devait sortir de l'habitation en s'entourant des mêmes précautions.

⁴⁹ Les filles restent plus longtemps travesties que les garçons.

⁵⁰ Entrevue avec Putulik, Salluit 1967.

⁵¹ Extrait du cahier E, p. 213.

- (6) *namik saunirtaarumagajartuq sauninga suurlu*
 quoi (d'autre); il voudrait avoir un "os", car son "os", c'est comme si,
 (7) *pilirpat pititaugajarami*
 lorsqu'il en recevra, lui aussi en recevait.

Ainsi, une vieille Esquimaude apprenant que son petit homonyme, habitant d'un village éloigné, avait bon appétit et mangeait abondamment de ce qui lui manquait à elle, s'écria: "Nakussaquq nirissapallaanga" (grand merci, que je reçoive souvent ainsi de la nourriture).

C'est comme si elle-même se portait mieux de ce que mangeait son homonyme. L'enfant, sans connaître son éponyme, lui procurait cependant un effet bénéfique.⁵² L'espoir de se guérir de maux physiques peut aussi inciter quelqu'un à demander un homonyme:

- (1) *Saunirtaarumajuq inuk naukkutuinnaq ilu-*
 Il voudra avoir un "os", l'Esquimau, de n'importe quelle sorte, s'il a
 (2) *sirluqaruni qanimaqarluni uvvalu tappiituuluni...*
 une infirmité, s'il a une maladie ou encore s'il a une mauvaise vue...
 (3) *qanuinngitussiangutitaugumamut saunirtaarumagajartuq saunir-*
 pour avoir un remède à ses maux, il voudrait avoir un "os", car grâce à
 (4) *migut qanuinngititauluni suurlu uvangaqarsuni*
 son "os", il aura un remède; c'est comme si il recevait un (nouveau)
 (5) *allaat ilangit saunirtaaramik pivallini-*
 "Moi"; ainsi, certains, parce qu'ils reçoivent un "os", ils affirment
 (6) *rasuut aarqisutilluuniit ikullaumissutilluuniit...*
 aller mieux et même guérissent ou bien leur état s'améliore beaucoup...⁵³

Dans ce cas, la bonne santé de l'enfant aide son éponyme à guérir ou à améliorer son état physique en lui procurant un nouveau "moi". Mais la participation à l'"être" de l'éponyme peut aussi entraîner par contagion une participation à ses maux comme le montre l'exemple du petit Anutaq, de Kangirsujuaaq, qui apporta par sa naissance une amélioration sensible à l'état de son éponyme, un bossu affligé de fréquentes douleurs dans le dos, mais en même temps l'enfant fut, comme par "sympathie", victime des mêmes maux.⁵⁴

Il est aussi des cas où c'est au contraire pour aider à vivre un nouveau-né qu'un adulte s'offre comme éponyme, par exemple lorsqu'un enfant est attendu dans une famille où plusieurs enfants sont morts en bas âge.⁵⁵

- (1) *Aippariik qiturngangit tuquqattatut piaraa-*
 (Lorsque) d'un couple leurs enfants, plusieurs sont mort en bas âge

⁵² Entrevue avec Inuluk, Kangirsujuaaq 1967.

⁵³ Ecrits de Mitiarjuk, cahier E, p. 213.

⁵⁴ Entrevue avec Inuluk, Kangirsujuaaq 1967.

⁵⁵ La plupart des cas dans lesquels le père ou la mère de l'enfant deviennent son éponyme, de leur vivant, sont explicables par ce souci d'aider l'enfant à vivre.

- (2) *piussutik suurlu piusiqassamarilirsutik tuquqattamata*
comme si, atteints par une fatalité, plusieurs étaient morts;
- (3) *tannali inuk saunirtaarumagajartuq takkuninga*
celui-ci un Esquimau, voudra avoir un "os", pour ceux-là (le couple),
- (4) *nalligusumut ikajurumamut suurlu saunirtaarumasuuq*
par affection (et) pour (les) aider; c'est comme si il voulait avoir un "os"
- (5) *inuuqjimut piarangannik taanna saunirtaarumajuq inuu-*
pour faire vivre leur enfant; celui-là qui veut avoir un "os", à l'idée
- (6) *giamik isumajualuk allaat arsurulirtuq suurlu*
de (le) faire vivre, il pense beaucoup et même il fait effort, comme si
- (7) *inuuqjimut tamatumani*
c'était pour (le) faire vivre cette fois-ci.⁵⁶

Tous les exemples que nous avons cité mettent en valeur la croyance profonde des Tarramiut en l'identité des homonymes, que ce soit l'identité très forte qui existe entre l'éponyme et son homonyme, ou l'identité factice des homonymes fortuits. Nous touchons là un des aspects les plus importants du système nominal esquimau et de ses rapports avec le système des croyances. Le nom, nous l'avons dit, est une instance psychique qui modèle l'individu et peut se multiplier à l'infini. L'un des termes de la nomenclature homonymique, /avvaq/ 'la moitié' (en parlant du volume d'un solide ou d'un liquide) traduit parfaitement ce dédoublement, ou mieux cette multiplication, sorte de division cellulaire⁵⁷ où chaque cellule nouvelle est identique à la cellule mère⁵⁸ tout en participant à la même vie.

Un autre terme de la nomenclature étudiée: /sauniq/ 'l'os, le squelette', implique une idée de structure et de permanence; le squelette n'est-il pas considéré comme l'élément le plus durable, le plus stable du corps humain, par les Esquimaux. Mentionnons à ce sujet la prescription qui veut que l'on s'abstienne d'abîmer les os des animaux lors de la mise à mort ou du dépeçage, si l'on désire que de nouveaux animaux puissent en renaître.⁵⁹ Le squelette est alors à l'espèce comme le nom est aux homonymes.

L'identité des homonymes, par la solidarité qu'elle crée entre eux, est aussi un facteur d'équilibre: l'homonymie, nous l'avons vu dans plusieurs exemples, peut servir de remède aux déséquilibres provoqués par les aléas de la vie ou par la mort; on satisfait le défunt en lui permettant de participer à la vie d'un homonyme, on aide le malade à guérir en lui offrant, à l'aide d'un homonyme, un apport de vitalité, que cet apport se

⁵⁶ Ecrits de Mitiarjuk, cahier E, pp. 212-213.

⁵⁷ Frederiksen (1964:110) prend comme image l'amibe.

⁵⁸ Selon l'Esquimau Putulik, les homonymes sont: *Ajjigümmariik* c'est-à-dire "tout à fait semblables", le terme vient de /ajji/ qui signifie: 'l'image, la représentation'.

⁵⁹ Cf. Paulson cité par Hultkrantz (1965:367-368); voir aussi pour la Sibérie Lot-Falck (1953:205s.).

fasse d'éponyme à dénommé ou de dénommé à éponyme; on calme la faim spécifique d'un vieillard en nourrissant bien son homonyme, on atténue les mauvais traitements subis par un autre en choyant un enfant dénommé d'après lui,⁶⁰ on remédie enfin à la lassitude des tâches quotidiennes ressentie par quelqu'un en lui offrant des activités nouvelles par l'intermédiaire d'un homonyme du sexe opposé au sien.

L'identité des homonymes et certains de ses effets ont incité quelques auteurs⁶¹ à parler d'un système de réincarnation ou de métempsychose à propos de la transmission des noms. Mais comment pourrait-on se réincarner de son vivant? Il faudrait par ailleurs admettre que plusieurs individus puissent se réincarner en un seul et qu'un individu puisse se réincarner en plusieurs? Ces notions ne nous paraissent pas traduire adéquatement les croyances indigènes ni ressortir des faits présentés; comme bien des questions sont encore sans réponse à propos du nom chez les Esquimaux, nous ne retiendrons pour l'instant que deux propriétés fondamentales des noms: leur capacité de se multiplier et de s'associer. Les divers noms d'un individu forment les différentes facettes de son individualité, chacune lui donnant une personnalité propre et autonome qui peut avec son support nominal se multiplier indéfiniment par transmission.

4. HOMONYMIE ET PARENTÉ

Le lien d'homonymie, nous l'avons dit plus haut, établit une identité et une solidarité entre deux individus; ses effets débordent cependant largement la paire ainsi formée et se font sentir dans tout le réseau des relations inter-individuelles, dans l'usage des termes de parenté pour l'adresse et la référence et dans les comportements.⁶² Le groupe tout

⁶⁰ Cas relevé à Quartaq, village voisin de Kangirsujuaq.

⁶¹ Entre autres, Wachtmeister (1956) dans son article sur la réincarnation et la dénomination chez les Esquimaux.

⁶² Il semble que la méconnaissance de ces phénomènes par les auteurs ayant étudié les Esquimaux soit due en grande partie à des raisons d'ordre méthodologique lors des enquêtes sur le terrain. La première raison est la négligence du système de l'adresse alors que celui de la référence fait ressortir un modèle très simple dont on se contentait; or les termes d'adresse constituent un niveau important dans les usages parentaux et même peuvent exprimer des liens qu'ignorent les termes de référence. La deuxième raison est l'habitude assez répandue chez les ethnologues de recueillir les termes de parenté (d'adresse ou de référence) à partir de généalogies ou de groupes parentaux concrets, excluant par là même toutes les utilisations de ces termes par des non-parents. Ainsi, en dépit du fait que les effets de l'homonymie sur l'utilisation des termes de parenté esquimaux aient été signalés par plusieurs auteurs, aucun d'eux n'est allé plus loin que la description vague et générale; seule une étude de l'ensemble des relations inter-individuelles (termes d'adresse/référence et comportements) à l'intérieur d'un

entier se sent en effet concerné par l'identité des homonymes et il peut, par un jeu intellectuel parfois fort subtil, réévaluer le statut de chacun de ses membres en fonction des diverses personnalités qu'il assume de par l'homonymie.

Nous montrerons, à l'aide de deux exemples, comment le statut parental d'un individu qui possède plusieurs noms peut être diversement réévalué suivant les différentes lignées de ses éponymes, puis nous ferons ressortir le rôle déterminant joué par certains membres du groupe, dans l'élaboration et l'application de cette réévaluation générale des statuts.

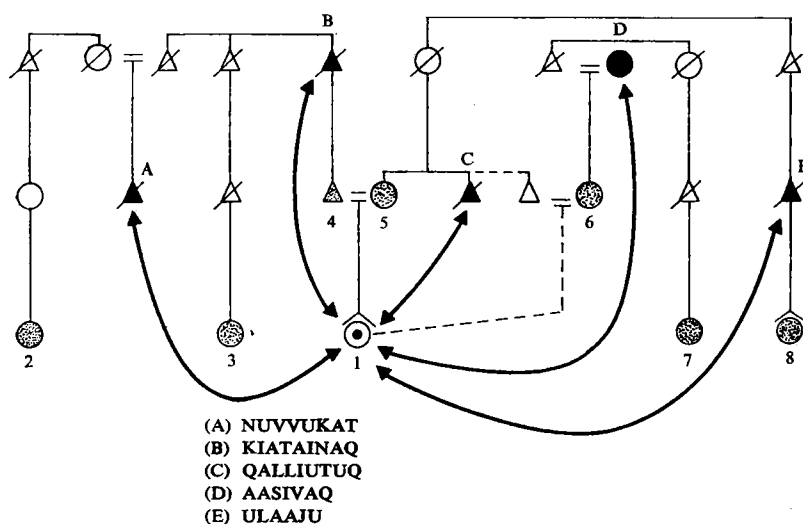


Diagramme 3: polynomie et éponymie.

Le premier exemple est illustré par deux diagrammes (n^{os} 3 et 4). Sur le diagramme n^o 3 figure sous forme d'un cercle à point central une fillette de huit ans que nous désignerons par l'un de ses cinq noms: Aasivaq. Son lien avec ses parents biologiques est indiqué par un trait discontinu et celui qui l'unit à ses parents adoptifs par un circonflexe ajouté à un trait continu. Les flèches noires représentent les relations homonymiques existant entre Aasivaq et ses cinq éponymes, (marqués chacun d'une lettre)

groupe donné pouvait faire apparaître le caractère systématique de ces effets. En opérant de la sorte nous avons décelé une extension extra-parentale des termes de parenté beaucoup plus importante que nous ne l'avions prévu et pourtant, en nous en tenant aux limites territoriales du groupe, nous n'avons pas épuisé toutes les possibilités du système; il faudrait maintenant étudier les relations inter-personnelles entre habitants de villages différents.

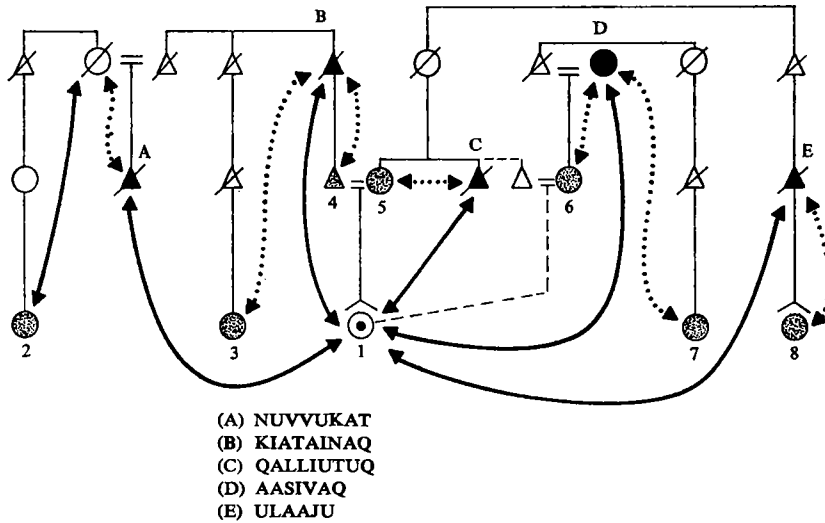


Diagramme 4; réévaluation des relations parentales en fonction de l'éponymie.

qui sont: (A) le cousin germain de son père adoptif, (B) le père de son père adoptif, (C) le frère de sa mère adoptive, (D) la mère de sa mère biologique, et (E) le cousin germain de sa mère adoptive. Les cinq éponymes appartiennent donc soit à sa famille biologique soit à sa famille d'adoption, deux familles elles-mêmes apparentées puisque le père biologique d'Aasivaq est le demi-frère de sa mère adoptive; précisons aussi que deux des éponymes (D et E) étaient vivants à la naissance de l'enfant.

Le diagramme n° 4 est une réplique du n° 3, mais, en plus des liens entre Aasivaq et ses éponymes, nous y avons représenté: d'abord, un nouveau lien d'homonymie (2/2') qui ne concerne pas Aasivaq elle-même mais affecte la relation qu'elle entretient avec l'un des homonymes; ensuite, sous la forme de flèches pointillées, les relations de parenté entretenues avec elle, à travers ses éponymes, par sept personnes du village (indiquées par des symboles grisés marqués chacun d'un chiffre); ces relations reposent non pas sur des liens généalogiques réels mais sur une réévaluation de ces liens en fonction de l'éponymie. Nous décrirons dans le détail chacune de ces relations:

Pour l'Esquimaude n° 2 qui ne lui est pas directement apparentée, Aasivaq est un fils (A), car l'éponyme défunte (n° 2') de cette femme (n° 2) était la mère de (A), éponyme d'Aasivaq; elle est appelée /irniq/ 'fils' et elle répond /anaana/ 'mère'. Leur comportement est fait de familiarité et de plaisanterie.

Pour sa cousine issue de germain par adoption (n° 3), Aasivaq est un grand-oncle (B), désigné par le terme /ataatassiaq/ 'grand-père ou grand-oncle'; elle appelle cette cousine de soixante ans /irngutaq/ (terme général pour petits-enfants et petits-neveux); leur relation est empreinte de familiarité.

Pour son père adoptif (n° 4), Aasivaq est un père (B) désigné par le terme /ataata/ 'père'; elle l'appelle en retour /irniq/ 'fils'. Ce statut vaut à l'enfant une très grande indulgence et, bien qu'adoptée, le respect de tous ses caprices. Son père adoptif la gâte beaucoup plus qu'il n'est coutume de le faire pour une fille. Depuis sa naissance, elle porte des vêtements de garçon et reçoit des jouets de garçon en tant qu'éponyme de (B).

Pour sa mère adoptive (n° 5) elle est un frère (C) désigné par le terme /anik/ 'frère d'une femme', elle répond par /naja/ 'sœur d'un homme'; la mère apparemment jalouse du rôle prédominant qu'occupe son adoptée dans la famille a un comportement plutôt sévère et réservé avec elle.

Pour sa cousine adoptive issue de germain par adoption (n° 8) elle est un père (E) désigné par le terme /ataata/ 'père'; elle répond par /panik/ 'fille'; leur comportement est fait de familiarité affectueuse.

Pour sa mère biologique (n° 6) elle est une mère (D) désignée par /anaana/ 'mère', elle lui répond par /panik/ 'fille'; leur comportement est familier bien qu'assorti d'une certaine gêne chez l'enfant, gêne due au fait qu'elle est adoptée et n'aime pas qu'on lui rappelle son ascendance biologique.

Pour sa cousine biologique issue de germain (n° 7) elle est une grand-tante (D) désignée par le terme /anaanassiaq/ 'grand-mère et grand-tante', elle répond par /irngutaq/ 'petits-enfants et petits-neveux'; leur comportement est familier.

Nous pouvons à partir de cet exemple énoncer quelques règles simples qui régissent la réévaluation des liens de parenté⁶³ en fonction de l'homonymie:

Tout parent d'un de mes homonymes est mon parent. Ex.: les relations 3/1, B/1, 5/1, 8/1, 6/1 et 7/1.

La réciproque est également vraie: tout homonyme d'un de mes parents est mon parent. Ex.: les relations 1/3, 1/B, 1/5, 1/8, 1/6 et 1/7.

Tout homonyme d'un parent d'un de mes homonymes est mon parent.

Ex.: la relation 2/1 et sa réciproque 1/2.

Maintenant s'explique le fait signalé dans la première partie de cet article,

⁶³ Nous entendons par liens de parenté les liens aussi bien de consanguinité que d'adoption ou d'alliance.

Il semble que l'on atteigne ici la limite de fait de la réévaluation d'un statut parental à partir de l'homonymie,⁶⁴ c'est du moins le cas le plus complexe que nous ayions observé. On peut se demander maintenant comment et par qui a été conçue cette réévaluation. Interrogée à ce sujet, Siaja-Qipitaq (C) nous a répondu que c'était sa belle-mère (D) qui, à la naissance d'Illasuk (A), avait suggéré l'emploi de l'appellation; de plus, le mari (B) de Siaja (C) avait, durant son enfance, connu l'éponyme (A') d'Illasuk (A) qui l'appelait /ittuq/ ("vieux", terme utilisé par les femmes pour désigner leur époux.). On comprend donc mieux comment, par extensions successives, s'est développé la relation présente et comment aussi, par le jeu de l'homonymie, il est possible d'établir avec n'importe quel membre de son groupe un nombre quasi-illimité de relations nouvelles.⁶⁵

La multiplicité et la complexité des relations que crée l'identité des homonymes chez les Tarramiut ont de quoi dérouter l'observateur étranger; on est surpris, entre autres, par le fait qu'une enfant de huit ans soit en mesure de démêler les liens qu'entretiennent avec elle ses compagnons de camp, liens établis en fonction des diverses identités que lui confèrent ses nombreux noms. En fait, si les enfants apprennent très tôt⁶⁶ les termes qu'ils doivent employer pour répondre à leurs interlocuteurs, ils ne comprennent pas toujours les raisons de leur emploi.⁶⁷ D'autre part, en dépit du grand nombre de possibilités qui s'offrent à un individu pour définir sa relation avec un autre, il n'en utilise habituellement qu'une seule,⁶⁸ cette relation peut reposer sur des liens complexes ou qu'il retrace à peine, mais elle est stable.⁶⁹ Reste alors le problème de savoir qui décide du choix des appellations, qui arbitre le jeu des relations fondées sur l'homonymie. Nous venons de préciser, dans le dernier

⁶⁴ Nous avons un autre cas complexe mais qui ne fait pas appel à des liens de parenté passés ou présents, c'est celui de deux jeunes gens qui s'appellent mutuellement "homonyme" en raison du fait que l'éponyme du premier était homonyme par un second nom de l'éponyme du deuxième.

⁶⁵ Sans compter les possibilités offertes par les prénoms chrétiens; ainsi la femme de l'ethnologue étant prénommée comme une Esquimaude morte vingt années auparavant a été immédiatement insérée dans le réseau parental par le jeu de l'homonymie, et l'ethnologue aussi, par extension.

⁶⁶ Dès quatre ans certains enfants répondent sans se tromper.

⁶⁷ Même des adolescents ou des adultes sont parfois incapables d'expliquer sur quels liens réels repose leur relation.

⁶⁸ Les Esquimaux appellent cette relation stable /tursurauti/ qui signifie: appellation habituelle, autre que le nom, utilisée par deux individus; on dira de deux personnes qu'elles ont un /tursurauti/.

⁶⁹ Seules les naissances et les modifications du statut individuel telles que le mariage ou l'adoption peuvent entraîner la création de nouvelles relations entre les individus ou l'interruption d'une relation existante.

exemple, le rôle actif joué par certains ascendants pour l'établissement de ces relations; ce sont en fait "ceux qui nomment"⁷⁰ qui prescrivent habituellement à la communauté les appellations à utiliser et qui initient les jeunes aux règles de leur application.

Ces donneurs-de-noms, en attribuant à ceux qu'ils nomment le nom de parents défunts, réactualisent les relations qu'ils entretenaient avec ceux-ci; non plus sous la forme inversée (soit l'ascendance nominale des descendants généalogiques) qu'elles avaient du vivant des disparus,⁷¹ mais en tenant compte des liens généalogiques réels qui les unissaient. Le donneur-du-nom réévalue donc le statut parental de ses ascendants morts (à qui il s'adressait de leur vivant comme à des descendants) en l'attribuant à leurs homonymes (à qui il s'adresse comme à des ascendants); il dévalue aussi le statut parental qu'il avait de leur vivant (ils s'adressaient à lui comme à un ascendant) car ils s'adressent maintenant à lui, à travers leurs homonymes, comme à un descendant.

Dans ce jeu circulaire où les rôles sont intervertis et les sexes parfois travestis, le donneur-du-nom, quand il nomme, permute l'ordre généalogique des individus, il protège l'enfant en lui attribuant un statut d'adulte, il satisfait le parent défunt en faisant revivre son nom et, lui-même, en jouant son passé retrouvé, se procure un surcroît de force et de sécurité; c'est lui qui rétablit l'équilibre du groupe à la fois menacé par la sortie des uns, les défunts, et par l'entrée des autres, les nouveaux-nés.

Au terme de ce bref et partiel survol du système nominal tarramiut, bien des problèmes restent encore à élucider, mais à travers les faits et croyances que nous avons décrits, en particulier l'éponymie, la polynomie, l'identité des homonymes et la réévaluation des statuts parentaux qui en découle, nous voyons se dessiner, en arrière-plan de la vie sociale esquimaude, deux systèmes de classifications qui par leur combinaison forment la texture des relations sociales: un système généalogique ouvert, sorte de trame qui s'insère dans la chaîne que constitue le système nominal fermé.⁷²

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

⁷⁰ Par "ceux qui nomment" nous entendons aussi bien celui qui propose un nom pour l'enfant, que celui qui nomme en définitive. Pour l'importance de "celui qui nomme" cf. Lévi-Strauss (1962:240 ss.).

⁷¹ En effet les donneurs-de-noms ayant eux-mêmes reçu les noms d'ascendants de leurs ascendants, étaient désignés comme des ascendants par leurs ascendants.

⁷² Rasmussen (1932:219) semble percevoir cet aspect classificatoire des noms esquimaux lorsqu'il écrit que derrière chaque individu veille la longue série de ses homonymes défunts. De véritables lignées homonymiques recoupent ainsi les lignées généalogiques. On peut se demander quelle est l'extension géographique de ce système

AUTEURS CITÉS

- Ben-Dor, S.,
 1966 "Makkovik: Eskimos and Settlers in a Labrador Community", *Newfoundland Soc. & Econ. Studies*, n° 4, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research (St. Johns).
- Birket-Smith, K.,
 1924 "Ethnography of the Egedesminde District (West Greenland)", *Meddelelser om Gronland*, LXVI (Copenhagen).
- Damas, D.,
 1963 "Igluligmiut kinship and local groupings", *National Museum of Canada, Bulletin*, 196 (Ottawa).
- Frederiksen, S.,
 1964 "Some preliminaries on the soul complex in eskimo shamanistic belief", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, April 1964, pp. 109-112.
- Gagne, R. C.,
 1962 *Projet d'orthographe uniforme à l'intention des Esquimaux du Canada* (Ottawa, Ministère du Nord Canadien et des Ressources Nationales).
- Guemple, D. L.,
 1965 "Saunik: Name sharing as a factor governing eskimo kinship terms", *Ethnology*, vol. IV, n° 3 (July 1965), pp. 323-335.

nominal, s'il est propre au Tarramiut ou s'il s'applique à l'Arctique de l'est ou même à tout l'Arctique esquimau? De nombreux indices relevés dans la littérature ethnographique nous incitent à penser que dans ses grandes lignes ce modèle est général pour les Esquimaux et même qu'on pourrait le comparer avec fruit à des modèles semblables observés chez plusieurs sociétés humaines dans les régions les plus diverses du monde, en particulier des groupes de chasseurs. Mais seules des investigations nouvelles et systématiques chez les Esquimaux pourraient vérifier notre hypothèse. Il faudrait tenir compte par ailleurs des profondes modifications qu'a pu apporter au système le christianisme dans les zones de contact prolongé. Sans doute pourrait s'expliquer de la sorte une partie des divergences qui distinguent les faits que nous rapportons, de ceux qu'a publiés Guemple (1965), divergences que nous pouvons résumer ainsi:

TARRAMIUT

- Polynomie fréquente
- Père et mère peuvent donner leur nom à leur enfant.
- Les noms proviennent de vivants et de morts.
- On n'a pas à demander la permission de l'éponyme.
- Terminologie de l'homonymie fluctuante et conforme, dans ses variantes, aux autres régions.
- Contenu économique tout à fait secondaire dans la relation d'homonymie.

ILES BELCHERS (Guemple)

- un seul nom esquimau
- les parents ne donnent jamais leur nom à leur enfant (une exception signalée).
- les noms proviennent de vivants seulement (trois exceptions signalées).
- la permission doit être obtenue de l'éponyme pour donner son nom.
- terminologie présentée en système malgré une grande variation, signalée, dans les témoignages des informateurs.
- grande importance du contenu économique de la relation.

La présence attestée depuis le milieu du XIX^e siècle de Missionnaires sur la côte continentale qui fait face aux îles Belchers suffit-elle à expliquer ces différences ou bien avons-nous affaire à un système traditionnel particulier? Des recherches ultérieures devraient permettre de répondre à cette question.

- Heinrich, A. C.,
 1963 "Personal names, social structure and functional integration", *Anthropology and Sociology papers*, n° 27 (Montana, Department of Sociology, Anthropology & Social Welfare, Montana State University. Missoula).
- Hultkrantz, A.,
 1965 "Les Religions du Grand Nord Américain", in: I. Paulson, A. Hultkrantz & K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (Paris).
- Larock, V.,
 1932 *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures* (Paris).
- Lefebvre, G.,
 1960 *A draft orthography for the canadian Eskimo* (Ottawa, Northern Co-ordination and research Centre, Department of Northern Affairs and National Resources).
- Lévi-Strauss, C.,
 1962 *La Pensée sauvage* (Paris).
- Lot-Falck, E.,
 1953 *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens* (Paris).
- Mitiarjuk
 s.d. *Manuscrit en langue esquimaude, écrit en caractères syllabiques*, Kangirsujuaaq, Canada.
- Rasmussen, K.,
 1932 "Intellectual culture of the Copper Eskimos", *Report of the Fifth Tule Expedition, Vol. IX* (Copenhagen).
- Saladin d'Anglure, B.,
 1967 "L'Organisation sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangirsujuaaq (Nouveau-Québec)", *Université Laval, Centre d'Etudes Nordiques, Travaux Divers*, n° 17 (Québec).
- Stefansson, V.,
 1914 "The Stefansson-Anderson Expedition of the American Museum. Preliminary report", *Anthr. pap. of the Am. Mus. of Nat. Hist.*, XIV, pt. 1 (New-York).
- Thalbitzer, W.,
 1930 "Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions de l'âme et de la vie", *Journal de la Société des Américanistes*, N.S., T. 22 (Paris).
- Turner, L.,
 1894 "Ethnology of the Ungava District", *Bureau of American Ethnology*, 11th ann. Rep. (Washington).
- Wachtmeister, A.,
 1956 "Naming and reincarnation among the Eskimos", *Ethnos*, n° 1-2.

TWO IN ONE, AND MORE IN TWO

RONALD M. BERNDT

1

Claude Lévi-Strauss has arrived, independently, at a view of totemism which is very much in line with the thinking of some contemporary Australian anthropologists on that subject. This thinking is not necessarily expressed in Lévi-Strauss' own terms, but is close enough to enable us to distinguish a basic similarity — at least within some areas of his analysis. This, to my mind, is quite remarkable because in *Le Totémisme aujourd'hui* (1962a; or *Totemism*, 1963) the range of Australian Aboriginal source material is quite limited, although it is extended in the case of *La Pensée Sauvage* (1962b). Incidentally, my own claim to representation in this *Festschrift* rests, perhaps, on two considerations: that a monograph of mine was included in the *L'Homme* series (1962), and that two Arnhem Land bark paintings I had collected were used as front and back covers in the original edition of *Le Totémisme aujourd'hui* (see notes facing title page of that edition). Additionally, my wife and I had the pleasure of meeting Professor Lévi-Strauss and his wife on Bastille Day in 1954, and he has honoured the journal, *Anthropological Forum*, by consenting to be an Advisory Editor (since 1963).

While I am in essential agreement regarding the "totemic illusion", a point also made by R. and C. Berndt (1964: 189) and by Stanner (1965: 223-225), I shall continue to speak of 'totems' although I admit that, expediency aside, there is no real justification for doing so. What is involved, however, is a fairly well coordinated system of belief and action. One of its central features is a concept which in translation has been rendered by such expressions as 'creative period', 'ancestral times', 'Dreaming', 'Dreamtime', 'Eternal Dreamtime', and so on (see R. and C. Berndt, 1964: 187-188).

Despite regional differences in content, the concept was relevant, and quite vitally so, throughout the Continent. The time dimension enters

insofar as it has to do with the significance of the past for the present, and for the future. Briefly, it accounts for the creation of man and the various natural species, as well as natural phenomena in general. It spells out a relationship between man and nature, between man and the natural species, in which man is regarded as part of nature, not opposed to other parts of it but bound to them by strong emotional ties, a kind of empathy. The long-ago past was the period of the creative spirit beings — creatures in human or animal guise, shape-changing, self-created and creative beings; but they also represent the past-in-the-present, because it is believed that they continue to exist, in spirit or through specific agents — as non-human life-forms, or in visible and tangible manifestations such as rocks, sites, sacred objects and so on. In this sense, they are eternal. These mythical characters of various kinds set the pattern for the kind of life which began with them and was expected to continue — on the principle that the present should replicate, in all essential features, what happened in the past. It included a design for man's spiritual relationships *vis-à-vis* these beings, who in one sense symbolized the inexplicable, especially in terms of the two extremes of the life cycle — birth and death: 'coming into being' on one hand, immortality or oblivion on the other. Most of the phenomena usually classified as 'totemic' are associated in some way, directly or indirectly, with this concept of 'Dreaming', which is not necessarily confined to the dimension of the sacred.

This, then, is a frame of reference, an area of knowledge in which final answers may be found — but it is also an area of knowledge which provides an invitation to discussion and comment, an opportunity for interpretation. Such discussion and interpretation, however, can go only so far: they take place within what is inevitably a closed system. It is non-empirical in orientation. Nevertheless, and this has not been sufficiently emphasized, alongside it can be distinguished a proto-scientific approach to the natural environment and all within it (see, e.g., Worsley, 1967: 154). Although mythic thought is so pervasive, this down-to-earth empiricism is equally obvious. It is not simply taxonomic, well-developed as that aspect is, but rests on a logical and rational method of observation, even though this is often couched in mythical terms. It is not my view that Australian Aborigines are "victims of order" (*ibid.*: 155): my impression has been, rather, to the contrary — but, like most human beings, they are certainly concerned with order and with ultimate stability.

However, discussion of 'totemism' must begin with the concept of the 'Dreaming' and, if I follow Lévi-Strauss, must *end* with it.

For the purpose of this short contribution, I am focusing primarily

on Chapter 2 of *Totemism* (1963: 32-55). My remarks are intended as a commentary, rather than as an extension or critique of his arguments. As I understand him, three main issues are involved in considering totemism.

The *first* concerns complementarity in reference to matrilineal and patrilineal totemism: "these are two different but correlative ways, two possible ways among others, of displaying parallel attributes of nature and society" (*ibid.*: 54). Resting heavily on Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss establishes that "it is [this] logic of oppositions and correlations, exclusions and inclusions, compatibilities and incompatibilities, which explains the laws of association, not the reverse" (*ibid.*: 90). As Geertz (1967: 29) points out, "In the simplest case, the apparent physical differences between animal species ... are put into correspondence with the sociological differences between social groups ... It is not the specific characteristics of [the selected totem element] as such which are critical ... but the sensible contrast between any pair of them."

Second, it is not simply that totems or totemic constellations express social relations between themselves and/or between human beings, or between man and his natural environment. They are "symbolic or representational of a wider range of associations" (R. and C. Berndt, 1964: 197). Or, as Stanner (1965: 224-225) puts it, "Everywhere ... a variant collocation of facts betokened beliefs in an intimate relation between men and environmental things, including spirits; sign and symbol-systems, using that kind of environmental imagery, had a dominant place in thought and conduct, whether social or religious; and ritual observances tied men, under the sanctions of love and duty, and of respect and fear, to what was thus symbolized." Lévi-Strauss sees this 'association' in terms of "correlations and oppositions which may be formalized in other ways" (1963: 89).

Third, "the animals in totemism cease to be solely or principally creatures which are feared, admired, or envied: their perceptible reality permits the embodiment of ideas and relations conceived by speculative thought on the basis of empirical observations. We can understand, too, that natural species are chosen not because they are 'good to eat' but because they are 'good to think'" (Lévi-Strauss, *ibid.*: 89). This, in other words, is a philosophical and intellectual exercise, *within the perspective of myth*.

Radcliffe-Brown (1952: 131) saw totemism as "a representation of the universe as a moral or social order." Elkin (1933: 131) emphasizes that it is "... a philosophy which regards man and nature as one corporate whole

for social, ceremonial and religious purposes ...". (Lévi-Strauss, *ibid.*: 54-55, takes Elkin to task for striving "to return some unity ..." after "cutting up totemism into distinct entities." However, Elkin's terms of reference are not dissimilar to Lévi-Strauss' — except that Elkin does not use the language of symbolism or of binary complementarity and contrast.) R. and C. Berndt (1964: 198), following Radcliffe-Brown and Elkin in this respect, emphasize the philosophical aspect of totemism, as "a set of symbols, a conventional expression of the value system of the society to which it belongs." To Stanner (1965: 227), "a set of totems is not just a set: it is something more; yet it is less than a fully systematic catalogue. But as far as we know it never exhausts the perceivable world of any tribe. It roughs out a significant world within what is perceived. The fact, existence, or presence of any totem is, among other things, a sign to the Aborigines ..." (see, especially, p. 233). However, as Stanner continues (*ibid.*: 219-220), "there were no Aboriginal philosophers and one can thus speak of 'philosophy' only metaphorically. But there is ground for saying that they lived — and therefore thought — by axioms, which were 'objective' in that they related to a supposed nature of man and condition of human life ... There is no primitivity in Aboriginal totemic thought and imagery ... it is a feat implying considerable intellect" (*ibid.*: 229).

The title of this contribution is a shorthand summary of two themes which I shall explore only briefly. "Two in One" refers to Lévi-Strauss' interpretation of Australian social sub-systems (moieties, sections and subsections) on the basis of the dialectic of residence and descent, leaving "totemic beliefs and customs on one side" (*ibid.*: 36) as belonging "to an entirely different sphere from that of the marriage rules", or, alternatively, suggesting that subsections "seem to be purely totemic" (*ibid.*: 51-52). The second part of the title, "More in Two", refers to two elements: *a* the relationship between a person and his/her totemic species; and *b* the form of totemism which has been called 'multiple' or 'classificatory' (see R. and C. Berndt, 1964: 195-196), as giving rise to a constellation of symbolic expressions or allusions, associationally, in terms of the *third* primary issue relevant to understanding totemic phenomena. I shall comment in a little more detail on the first, briefly on the second, and mention the third only in passing.

2

The algebraic symbolism of what Lévi-Strauss calls (as others have also done) "classes" provides an esoteric backdrop to any routine discussion

of Australian Aboriginal social organization. It is perhaps this which has led anthropologists to speak of 'Australian Nominalism' — to suggest that 'abstract concepts are mere names', as opposed to realism. On the contrary, Aborigines are realists, very conscious of the vicissitudes of human living. They are not addicted to abstract thought. The symbolism and allusion so common in their magico-religious belief and ritual systems are of a poetic quality rather than examples of abstract reasoning: a symbolic system of meanings, couched in mythical terms, dependent on the technique of 'onion peeling', as expressing aspects or facets of a particular concept — but, in the process of 'creating' symbolism, not moving away from the facts of life, never losing sight of the empirical situation. In Stanner's words (*ibid.*: 217), "The whole religious corpus vibrated with an expressed aspiration for life, abundant life ... Aboriginal religion was probably one of the least material-minded, and most life-minded, of any of which we have knowledge." It is this aspect which should be emphasized. As far as social groupings are concerned (especially moieties, sections, subsections or semimoieties), they are relatively straightforward categories used to facilitate social intercourse. It is true that in many of the diagrams constructed by anthropologists the focus *seems* to lie mainly in the direction of marriage patterning and descent, and sometimes such aspects are treated to the exclusion of others. But any one system is designed to cope with all persons within the relevant universe of discourse, of which marriage and the inheritance of a particular social label represent only a part.

I shall not concern myself with the distribution of various forms of Aboriginal organization (see R. and C. Berndt, 1964: 53-60), but will look first at the Aranda example provided by Lévi-Strauss (*ibid.*: 35). However, I would suggest that the correlation of a specific stretch of territory with a section or subsection is not uniformly basic in Aboriginal Australia. Supposing four section labels are available to persons occupying a particular tribal area, while within that area are a number (in excess of four) of local descent groups or equivalent units, with land-holding rights, distributed across that country. This means that, if we use the symbols A, B, C and D to refer to the four sections, recognizing that descent is indirectly matrilineal but that patri- and matri-moiety exogamy are the rule, members of any one local descent group are likely to belong to sections A and D or B and C, but never to A-C or B-D. (See Diagram 1.)

The association with territory is in fact incidental, since tolerated 'wrong' marriages could occur (for instance, between A and D, although this is within the patri-moiety) so that members of any one local descent group

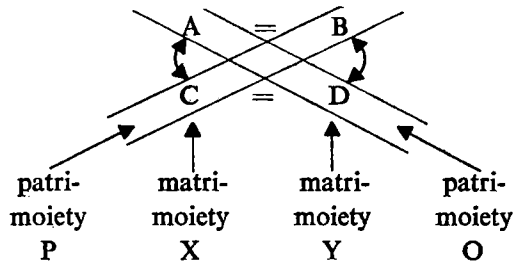


Diagram 1

could conceivably belong to other sections. The rule of matri-moiety exogamy is more significant in such systems than patri-moiety exogamy, although membership of a local descent group is patrilineal and section categorization should correspond.

The Aranda subsection system is more specifically linked to territory, as Lévi-Strauss points out — although not necessarily to four local descent groups. But in one sense this is true: in the section system, A and D represent persons of succeeding generation levels located, ideally, in one local descent group, and so do those belonging to B and C: but in each case these serve as models which are duplicated throughout the 'tribe'. In the subsection system, the models are quadruplicated and spread throughout the relevant 'tribe'. Using Strehlow's terminology (1947: 174, and Appendix), the following diagram may be constructed:

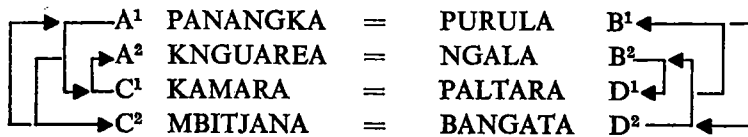


Diagram 2

This system incorporates the same rules as are relevant to the sections: A represents a section, while the addition of the figures 1 and 2 indicates the division of each section into two parts: A¹ and A² represent one half, or a semimoiety, of the moiety that is made up of A¹, A², D¹ and D²: the same is the case with B¹, B², C¹ and C². Patrimoieties are arranged diagonally, matri-moieties vertically, and descent is indirectly matrilineal. In the system of lettering and numbering given here, I follow Radcliffe-Brown and Elkin: in using it, I underline the structural components of the system, the division of four basic sections each into two parts, and the alignment of generation levels. This diagram (2) approximates the one noted in Elkin (1954: 99), which is of Njulinjul (or Aranda) variety.

Distribution of kin (consanguineal, affinal and/or classificatory) *vis-à-vis* sections in a particular society depends on the particular kinship system operative there. (Comparison with Gunwinggu and 'Murngin' subsection systems demonstrates that kin distribution among the subsections differs from the Aranda case, leading to a different arrangement of descent arrows on the left-hand side of diagram 2: see R. Berndt, 1966: 2-4, 58-61, and Diagram 6.)

Strehlow's representation (1947: 174) makes use of similar lettering and numbers, but with differing 'values' from the above example. He underlines the relationship between father and son. Thus:

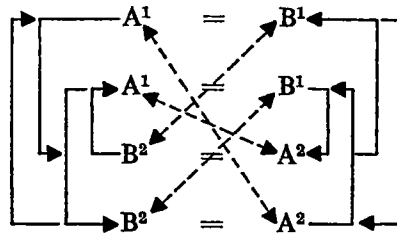


Diagram 3

The symbol 'A' refers to one moiety, 'B' to the other: father and son belong to one moiety. For Strehlow (1965: 135-136, n. 14), *njinanga* 'section' refers to a group of people (of both sexes) belonging to two 'classes' (my 'sections') standing in a father-son (or father-child) relationship to each other *and* "living in their appropriate local group area". That is, A¹ and A², linked diagonally, are two classes of one *njinanga*, as are the other similar pair, B¹ and B²: the same is the case with the other two pairs of B¹-B². This is the four local groups-eight subsection system of Lévi-Strauss (1962b: 109; 1963: 35), duplicated throughout the Aranda tribal area. Strehlow's emphasis, then, is on the patrilineal nature of Aranda descent expressed visibly in local group (territorial) membership. For example, the first set, A¹ and A², as a collective *njinanga*, forms a 'land-based kin group'. The actual territories for the Western Aranda reveal some imbalance in *njinanga* distribution (Strehlow, 1965: Map II). To transpose this into my symbols, as in Diagram 2: A¹ and D², for example, are related to each other as father-son and if, as Strehlow notes, these two subsections are identified with a particular piece of country, their members forming a local group, all persons belonging to it constitute a patrilineal descent core. (Strehlow, 1965: 137-138, does note that other males might be present, or that reclassification can take place in relation to incoming persons, but I shall not explore these ramifications.) How-

ever, A¹-D² and A²-D¹ form one large social unit, a patrimoiety, while B¹-C¹ and B²-C² form the other (Strehlow, *ibid.*: 136, n. 14); all members of one moiety regard themselves as being of one patrilineal clan, while members of the opposite moiety are regarded as affines, of another patrilineal clan; clan members are not territorially anchored. The basis of the system is prohibition of marriage with a matri- or patri-cross-cousin. An ideal marriage is one between a man and his m.m.br.d.d. or f.f.sr.s.d. — in other words, between children of matri- and patri-cross-cousins of the same sex, *not* between children of matri- and patri-cross-cousins of opposite sex. The system revolves on the allocation of subsection labels dependent on this form of marriage. In Aranda terms, one's own local group therefore contains persons of the same patri-line (unilineal descent group). Those making up the moiety or clan are, for example, maternal grandmother, sister's daughter's children, wife's mother. Those in the opposite moiety or in another clan are, for example, mother, mother's brother, wife's father, sister's children, daughter's children, mother's father, matri- and patri-cross-cousins, father's mother, wife's mother's mother and wife. (See Diagram 5.)

In Lévi-Strauss' example (1963: 35), the lettering and numbering suggest a different emphasis, the first on patri-local groups and the second on matrilineal moieties. Thus:

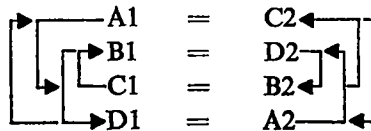


Diagram 4

Essentially, this does not differ from Diagram 2. For example, a man, A1, marries a woman C2, and the children are A2, belonging to the moiety and presumably local group of their father (represented by the letter 'A') and the moiety (number '2') of their mother, but not to *her* local group; the child of a B1 father is B2, and so on. However, the values accorded the letters and the numbers provide an additional dimension, over and above that attached to the subsection labels. For one thing, subsection and local group become synonymous, which is relevant to the Aranda but not to many other subsection systems. Further, the duplicating, in one moiety set, of letters (which indicate local groups) that occur in the other moiety set conveys the impression that members of local group A (for instance) belong simultaneously to both moieties — such is the power of

the value placed on the symbols that are used. In Aranda fact, as noted in Diagram 3, the members of two 'classes' of one *njinanga* form a patri-local group. Or, to put it another way, persons bearing specific subsection labels paired in a *njinanga* relationship belong to one local group, but the same paired *njinanga* relationship of the same specific subsections is relevant also to other local group territories. Strehlow's map of Western Aranda *njinanga* 'sections' (*ibid.*: 137) shows two Panangka-Bangata, three Knguearea-Paltara, three Kamara-Purula and two Mbitjana-Ngala local groups.

3

One is not at variance, however, with Lévi-Strauss' interpretation (*ibid.*: 36) of basic complementarity operating at the section and subsection levels, as well as in relation to the generation levels, in opposition to moiety dichotomy. The question of the coexistence of matrilineal and patrilineal moieties as necessary concomitants of Australian subsection systems has been taken up, for example, by M. Reay (1962: 97-98). I shall not explore this aspect here. (Incidentally, a glance at the literature is enough to refute Reay's comment that "no one has ever demonstrated the existence of the two kinds of moieties.") But it is worth noting that structurally, in all subsection systems, two basic ingredients are present: *a* two matri-descent cycles, each complete in itself, and *b*, linkage between father and son by virtue of the patrilineal emphasis of the local group. Among the Aranda, the two patrilineal 'moieties' have separate names, as they do among the so-called 'Murngin' of north-eastern Arnhem Land (*dua* and *jiridja*), and likewise the two Gunwinggu matrilineal moieties in western Arnhem Land ([*na*]ngaraidjgu and [*na*]madgu). There are numerous examples where either or both types of moiety are recognized for specific purposes and may or may not be given specific labels. The rules of marriage and descent are also significant in this context. Lévi-Strauss emphasizes "an interpretation based on the dialectic of residence and descent" (*ibid.*: 36). However, residence has not the same meaning in Aboriginal Australia as it does in areas where it implies setting up a 'home' or living on a specific block of land. Landownership and land-usage are much more relevant (see R. Berndt, 1964: 265). These people were semi-nomadic and did not remain in their local descent group territories — the main functional unit for everyday purposes was what is usually called the horde; the label matters less than recognition of kind of unit involved (R. Berndt, 1959: 103). This is no less true for the Aranda. What is im-

portant is not 'residence' *per se*, but spiritual association (through the patri-line) with a tract of country containing sacred sites, the boundaries being "clearly defined geographically and validated by episodes mentioned in the sacred myths" (Strehlow, 1965: 135). The Gunwinggu *gunmugugur* and the 'Murngin' dialectal unit and clan (*mada* and *mala*) are all territorially based. However, the subsection system has virtually no bearing on these as far as territory is concerned, in contrast to the Aranda case, where subsections are linked with the local descent group (territory) and with totemism (as well as being, presumably, not irrelevant to marriage patterning).

On the other hand, as Lévi-Strauss remarks, "totemic beliefs and customs ... belong to an entirely different sphere from that of the marriage rules and seem to have no influence on them" (*ibid.*: 36). Stanner (1965: 225-226) also notes that "the supposition that there is a causal connection between totems and social organization is ... erroneous ... Aboriginal men are ... [not] brothers because they are of the same totem. They are of the same totem because they are brothers. A man does not marry a woman because she is of a different totem. The difference of totem makes marriage permissible for other reasons." To underline Lévi-Strauss' point (*ibid.*: 40): subsections are, in some cases, not 'merged' but are coincidental with totemic groups which, as in the Aranda case, make both appear to have a direct relevance to marriage rules. In some instances, the subsections function as marriage and descent regulators without any totemic referents. In others they do have such referents, but these referents are not coordinated with the main body of totemic belief and have no territorial association: they exist solely insofar as marriage and descent patterning are concerned. An example of this last, from north-eastern Arnhem Land, will be mentioned later.

M. Reay (1962: 94) suggests that, although it is probably 'outmoded' to view sections and subsections as marriage 'classes', we should not (as Meggitt did, 1962*b*) "dismiss entirely the part [they] play in the arrangement of marriage". To Meggitt, they are "essentially ritual categories". And Lévi-Strauss has remarked (*ibid.*: 49) that in the 'Murngin' area "the sub-sections play no real part in the regulation of marriage, since this is contracted with the matrilineal female cross-cousin, which would accord better with a system of four sections"; "preferred or prescribed spouses, though they belong normally to a given class (section or subsection), are not the only ones to occupy it. Hence the idea that the regulation of marriage is not the only, or even perhaps the main, function of the sections."

The problem before us is to find an adequate explanation for them, and Lévi-Strauss (*ibid.*: 49-53) provides an ingenious one. Does it correspond with the facts? We shall look at this 'Murngin' system briefly.

First, like so many other Aboriginal societies, the 'Murngin' have accepted and adapted the subsection system. The distribution of this system throughout the Continent is indicated in R. and C. Berndt (1964: 56, Fig. 6): it has been popular among groups which in other respects differ quite considerably.

Secondly, acceptance has been facilitated because the system is relatively *simple*. There is, as far as I know, no evidence to suggest that Australian Aborigines have a special predilection for the complex and the esoteric (as noted by Lévi-Strauss, *ibid.*: 52). On the contrary, and proliferation of detail notwithstanding, they seem to favour simplification. Adaptation and syncretism reflect this tendency, especially in the fields of social organization and of totemism. Items from alien sources, Aboriginal or otherwise, accrue meanings to suit the context into which they have been brought. To cite an elementary example: the mythical being Wuragag, husband of the creative mother Waramurungundju of western Arnhem Land, walking along a beach one day discovered a bottle that attracted him: he placed this upon his head and it became a totemic emblem. Another example is the use of the Christian cross as an apex to a sacred *rangga* emblem, a *maradua* from Dalinngura, eastern Arnhem Land, in a collective 'memorial' associated with an adjustment movement (R. Berndt, 1962: 59). The quotation from Strehlow (1947: 72) given by Lévi-Strauss (*ibid.*: 52) is not intended to convey that the system is 'incomprehensible' to the characters who comment on it, but is a case of *ethnocentrism* — which, again, is common in Aboriginal Australia.

Subsections are usually accepted without much hesitation because they "ease problems of social relations by establishing further rules which stipulate, although formally of course, what is to be expected from one set of kin against another set ... [A subsection system] represents a convenient way of classifying people, or placing them in categories, for purposes not only of marriage, or social identification, but also of ordinary everyday behaviour" (R. and C. Berndt, 1964: 47). It is a shorthand statement expressing some of the basic 'rules' embedded in, for example, a kinship system — breaking it down into eight manageable categories, and constituting a simple guide to everyday action. Naturally, as Lévi-Strauss points out, it must bear a direct relationship to the relevant kinship

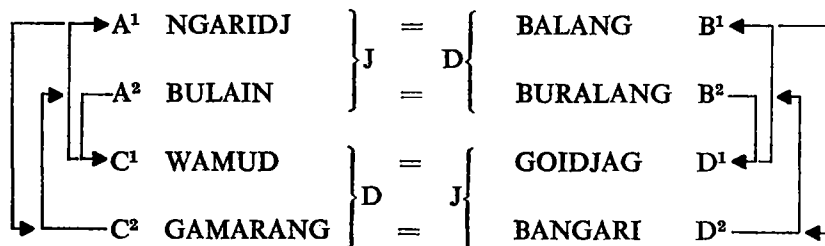
system. Certainly, it should not *contravene* the *pre-existing* codes — although it may give rise to additional interpretations. (I won't go into this last point, except to mention the interesting development of dual interpretation in north-eastern Arnhem Land, with two sets of terms, one called 'outside', or public, deriving from the kinship system, and the other 'inside', or quasi-private, deriving from subsection categorization. These two do not quite coincide, for example in respect of 'tabu' relationships; and they are manipulated for various purposes, especially for sexual liaisons.) They represent, not so much two *separate* codes, one the system of kinship and the other the system of eight-fold division of that kinship organization, but rather, two complementary codes, not necessarily transmitting different messages. (Warner's statement, 1958: 117, quoted by Lévi-Strauss, *ibid.*: 50, is quite correct.) The correlation between the Aranda subsection system and Aranda kinship terminology has already been noted. For instance (using the letter and number symbols of Diagram 2):

Ego/F.F./S.S. and d.	A ¹ = B ¹	wife/f.m./w.m.m./f.f.sr.s.d. m.m.b.d.d.
m.m./M.M.B./ Sr.D.S. and d.	A ² = B ²	D.S. and d./M.F./ F.Sr.S. and d. M.B.S. and d.
W.F./Sr.S. and d.	C ¹ = D ¹	w.m./M.M.B.S. and d.
m./M.B./M.B.S.S. and d.	C ² = D ²	S. and d./F./f.sr.

Diagram 5

This is not just a numerical allocation of kin among the subsection categories: a 'more in one, or two', as the case may be. It should be viewed as comprising eight summarized statements about eight divisions of kin, couched in terms of attitudes and actions in reciprocal relations.

The subsection system is flexible enough to fit, without too much effort, virtually *all* Australian kinship systems, possibly because its basic rules



Note: J = *jiridja* moiety; D = *dua* moiety.

Diagram 6

underline exogamy, exchange, duality, reciprocity, descent, and alternation of certain kin. The correlation of kin terminology for the 'Murngin' differs from that for the Aranda. (See Diagrams 6 and 7.)

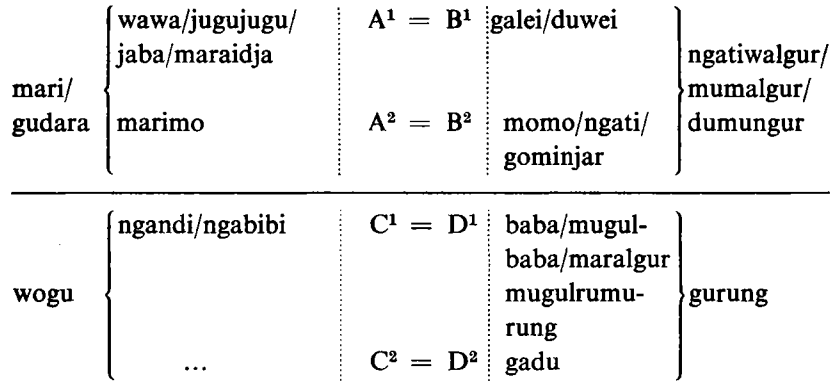


Diagram 7

This includes all the ordinary 'Murngin' terms (see R, Berndt, 1966: 57 *et seq.*); I shall not translate them here. The two central columns contain terms relevant to single subsections; alternate generations are classified together (broken horizontal line dividing two sets of alternate generations), so that the outer columns list the terms relevant to either subsection of a particular section.

5

Convenient as this eight-fold categorization is, to define a particular relationship more exactly recourse must be had to the kinship affiliation of a pair. Meggitt (1962a: 169, 173) makes the same point for the Walbiri: when vital questions arise that call for the delineating of kin affiliation, subsection membership is irrelevant, "for it does not make the fine discriminations among people that are considered significant in such situations ... in making important decisions, the people think in terms of genealogy and community and not of subsection affiliation ..." In ordinary social intercourse, the subsection labels are sufficient to single a person out and to indicate the 'tone' of a relationship, but not enough to specify the appropriate course of action in crucial situations.

A subsection system, then, sets outside limits to the content of a relationship between two persons; it stipulates broadly what is to be expected from people within a specific subsection category. This is not saying that an Aboriginal thinks of a subsection as made up of a group of individuals who function as such in his life. As Kaberry (1939: 49)

reports for the eastern Kimberleys: "within the subsection, the native makes distinctions between relatives. The subsection names refer to specific individuals who behave in a certain way, have certain privileges and obligations, belong to different territories, possess certain totems. Viewed from the aspect of social organization, they are classificatory terms with a wider reference than ordinary kinship usages."

It is true, as Warner has pointed out (*ibid.*: 123) and Lévi-Strauss quotes (*ibid.*: 50), that the subsection system as such *does not regulate marriage*, and that in the final count other and less impersonal aspects of the relationship between a man and a woman (for example, the genealogical relationship) are accorded priority in arranging a marriage (see R. Berndt, 1965); *but it does serve as an indicator*. This, in itself, is an important function. Furthermore, although the subsection system constitutes an 'ideal' pattern, so do the kinship systems with which it must be in some way correlated: but it is *less* idealized than they are, and at the level of conventional discussion shows more elasticity in supplying, in some situations (certainly in the 'Murngin' example, but probably not in the Aranda one), an alternative form of marriage-type. For example:

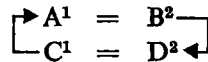


Diagram 8

or variations on this theme, treating the paired subsections as if they were, as they actually are, a single section.

On the whole, they present a consistent and stable front, against which social behaviour may be measured. This is especially so in regard to descent, which is orderly and predictable. The rule is that women of a given subsection *always* produce offspring of the subsection succeeding their own in that particular matrilineal cycle, irrespective of whom they marry; men have offspring whose subsection labels depend, not on theirs, but on those of their wives — or, in the few instances where the father's subsection has any relevance, it is very slight indeed. These are contrasting features, but they are also complementary, and they are not in conflict with the indigenous kinship system. Because of the patrilineal emphasis in 'Murngin' society, the subsections are articulated in terms of patrimoieties, as is the case with the Aranda (Diagram 2), but in different ways. The 'Murngin' stress the connection between a man and his mother's mother's brother (see R. Berndt, 1966: 62), the Aranda, the connection between a father and son. In the first, territorial association has no direct relevance; in the second, it does. But territorial association

as such is neither stipulated nor determined by subsection affiliation. It does not require a subsection system to define the Aranda local group in terms of unilineal descent. For the most part, with the exception of the Aranda, subsections have little to do with 'country' — although it is evident that members of a local group will bear specific subsection labels by virtue of their relationship to one another. (But there is also the Walbiri case, which we shall consider below.) Among the 'Murngin', members of a territorially based unit such as a *mada* (dialect unit) represent those subsections relevant to a particular patrilineal moiety (A^1 , $A^2 + D^1$, D^2 or B^1 , $B^2 + C^1$, C^2): the moiety division has prior significance. It is also true that, throughout Aboriginal Australia, wherever subsections are in vogue, sites, totems, ancestral and spirit beings and so forth do have subsection labels attached to them — but such an association *stems from the relevant human relationships* linked with these features in terms of spiritual possession, ownership, descent, ritual bond, privilege, and so on. The same is the case with religious ritual, where duties and responsibilities are organized along subsection lines. There are many examples of *ritual subsection division of labour*: see, for example, R. Berndt, 1951: 48 *et seq.*, and C. Berndt, 1950, e.g. p. 34, in relation to kin terms used by women of different subsections for a ritual pole, the *malidji*, which symbolizes a snake; also, only women of specified subsections should perform or lead certain *djarada* rites or sing certain songs (C. Berndt, 1965: 252, 253, 255). Whether or not totemism is linked with subsections, the explanation of subsection systems is to be sought primarily in the sphere of social relations. In this respect, I am willing to go along with Lévi-Strauss, when he says that totemic beliefs belong to a different sphere: but one explanation of totemism seems to me to be dependent on social relations — and to say this is not to deny that it can be looked at from a variety of angles.

6

The problem of subsection-totemism has a number of facets. Elkin (1933: 104-105) notes, for the eastern Kimberleys, *not* that "the subsections seem to be purely totemic, without any bearing on the regulation of marriage" (Lévi-Strauss, *ibid.*: 51) but that they "do not rigidly control marriage": they are associated with local spirit-children centres and a ritual attitude is adopted toward the totem (Elkin, *ibid.*: 135-136). Elkin has discussed this form of totemism in some detail. He suggests (*ibid.*: 94-95) that, when the subsection system is introduced, a man's subsection is attached

to his locality ("the locality of his own preexistent spirit and, at the same time, ... the spirit-centre of his totem"), which comes within the local descent group of his father. "Normally there will be two sub-sections in a horde country" (for 'horde' read local descent group: see R. Berndt, 1959: 95-96). This is not dissimilar to the Aranda situation. At the same time, the implication is that the subsection system itself had no totems specifically associated with it, except those it 'adopted' through adaptation and transference. In Kaberry's example this was not so. To Kaberry (1939: 123), "the subsection is more than a kinship term: it is totemic; it establishes a person's identity within the community; and, therefore, where kinship terms alter after an irregular union, the subsections have the effect of stabilizing such changes and maintaining the equilibrium of relationship within the whole group". This subsection-totemism, *naragu*, is relevant not to conception, but to a namesake: certain names are inherited within particular subsections, and through an exchange of goods two persons of the same name living in different places come to regard each other as *naragu*, confirming and intensifying their relationship and making it more intimate "outside the immediate kinship group". As already mentioned, various mythical beings had subsection labels and retained these when they changed shape — that is, when they became or were manifested through or assumed responsibility for a natural species. As Kaberry puts it (*ibid.*: 50, 167, 195-196), "man and animal were identified in *ngarunggani* [the Dreaming era], and ... membership of a common subsection in the present still preserves the nexus between them", although there is *no* ritual association.

It is obvious that, in the first example, syncretism has provided the subsections with a totemic perspective without affecting their ordinary characteristics. In other words, notwithstanding their totemic associations, their primary function consists in affirming or establishing particular relations between persons in various subsection categories, by virtue of descent and membership of a local group, or on the basis of these as a model. In the second example, specific totemic species and, in special cases, namesakes are associated with subsections; in both cases, as Kaberry puts it, a nexus is established between a human being and his totem species — a specific relationship, but having no territorial connections; and this is reinforced, on occasion, by the practice of name-saking.

Our third example in this context is the 'Murngin' subsection system. It is said to have spread into eastern Arnhem Land, and during Warner's fieldwork period in the Milingimbi area (1926-29) was not well-integrated

with the indigenous organization. The same was the case in 1946-47 when my wife and I worked for the first time at Yirrkalla (also in the 'Murngin' region).

The subsections there are called *malg* 'skin' (distinct from *barwan*, referring to human skin), or, alternatively, *dalwar* (a special kind of netted dilly-bag made from the fibre of the *daranggul*, a red flowering tree), associated with a *wongar* (Dreaming) spirit being named Woial or Wudal. (See C. Berndt's article in this volume for other symbols and events connected with him.) He also carried a pair of firesticks (*dudji*), which when twirled together symbolize coition: they represent the two matrilineal descent cycles of the subsections, underlining their exogamous nature. Woial travelled northward to the sacred waterhole of Muruwul, on the mainland near Milingimbi, accompanied by ordinary non-spirit people, distant ancestors of present-day eastern Arnhem Landers. At Muruwul he killed one man, whose name is not recorded, made a fire and cooked the corpse. When it was ready and the meat had been cut up into pieces, the others assembled, sitting around the ashes and coals. Woial spoke to them: "Who wants this meat?" He was ready to share it out among them. Nobody answered. He asked, "What is your *malg*?" But none of them understood what he meant. Then he said, "Listen to what I say, because I know. I will show you this *dalwar*." Picking up his dilly bag and firesticks, he held them in front of him, manipulating the *dudji*. He looked through the bag, first at one person, then at the next, and so on, saying: "This bag and these firesticks tell me you are (for example) *gamarang*!" He gave meat and firesticks to that *gamarang* man. In this way, Woial allocated subsections to all the people there, men and women, giving each of them a piece of that body. (Kaberry [1939: 196, n. 1] also gives a subsection origin myth: Kaleru, the rainbow snake, "rubbed a crocodile, a hill kangaroo, a crow and other species. From these came forth ... Aborigines bearing subsection names." Meggitt [1962a: 167] provides a Walbiri example. In this case the rain Dreaming 'gave' people the subsection system. A contrary version [from the Hooker Creek Walbiri] tells how the eaglehawk allocated four subsections to one set of alternate generation levels and the pink cockatoo gave four to the others.)

In the case of Woial, after the distribution the people decorated themselves and danced the *galuleian*. Men who told about this added that the dancers were happy at receiving this 'new meaning'. 'Today' (that is, in the immediate past) small groups visit one another for *galuleian* dancing: on arriving at a camp, the visitors ask the local people what their sub-

sections are, and give food and meat to those who are the same as themselves.

Commenting on this myth, men said that "it all depends on the uterus from which a child emerges" and that this is the true meaning of the *dalwar* (see R. Berndt, 1952: 4 *et seq.*). Woial, looking through his *dalwar*, examined the physical characteristics of the then-subsectionless people around him, and distributed the subsections on that basis: "Looking through the *dalwar*, one can tell from the way a person walks and from what he looks like — even from the way he hooks his spear to a 'thrower'. One can tell by these signs what a person's subsection is!"

In the following diagram, male and female forms of the subsection labels are given. See Diagram 6.

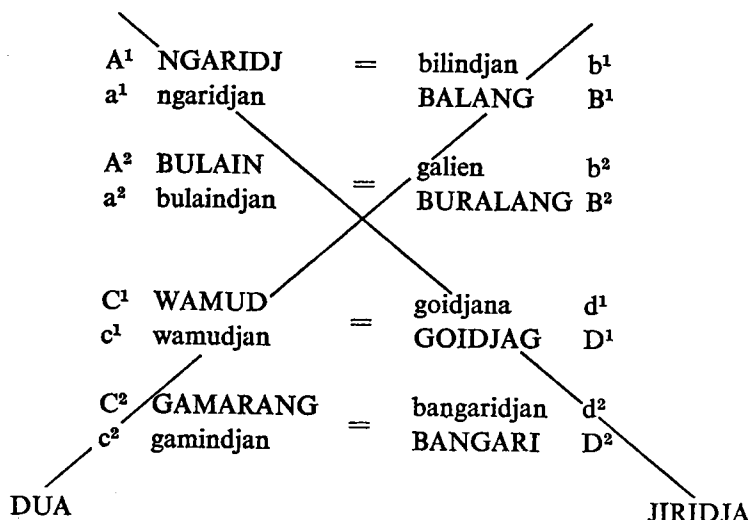


Diagram 9

A^1 and a^1 are said to have strong dark hair (*maradal*); A^2 and a^2 , brown, straight hair (*jawuljawul* or *jalgarana*); D^1 , d^1 , in the case of a male, the same hair as A^1 , his son; D^2 and d^2 , dark brown but slightly curly hair (*marawadmiwin*, 'half thick, half straight'); B^1 and b^1 , dark hair, curly (*marawaddirimug*); B^2 and b^2 , large head of hair, *maradunaru*: close to D^2 , because his/her mother is from that subsection — "the child takes half from his mother"; C^1 and c^1 curly dark hair (*marawadwoididjwoididj*, 'twisting hair'), said to be close to A^1 's hair because A^1 - a^1 's mother is C^1 and father is D^1 ; C^2 and c^2 , same hair from father, B^1 . (The ordinary word for 'hair' is *marawad*, sometimes contracted to *mara*.) These definitions are imprecise, and there are numerous variations: for instance, in other

versions A²-a² are said to have *marawadridjbadjanara* hair which is 'very curly' since he/she are children of D². C¹, B² and A¹ are said to have *gungan*, which is simply straight black hair, because C¹ is A¹'s mother and B² is C¹'s father; while B¹ is noted as having *marawadlulgun*, 'very fair hair'. Obviously, the ideal construct, if it be that, is confused by the reality of the situation. However, belief in the association of subsections with physical characteristics of one sort or another is widespread in Aboriginal Australia. Strehlow (1965: 133-134) provides an Aranda example. An ancestral being, Pmalbungka (in one of the native cat myths), "laid down that they had to address one another by [class-] names:

'A Ngala man, I am dragging my toes through the sand —
A Ngala man, I am shuffling from side to side.'

These Mbitjana [subsection C², Diagram 2] men have high and
pointed foreheads —

These Mbitjana men have sharply pinched foreheads. ...

From this point onward they ... began to address each other by [class-] names." Another example from the Western Desert (R. and C. Berndt, 1942-45: 57) refers to newly introduced sections, each of them correlated with physical stature. Also, sophisticated Aborigines in several regions view the subsection system as representing a 'controlled method of natural selection'.

7

All of the north-eastern Arnhem Land subsections are said to be 'from one family' — 'from that human meat'. "After Woial cut that meat, it *became* animal: from animal it came to us: from *them* we get our skin: these are *djungoin'malg*". This 'totemic' transference is not particularly clear. The meaning of the word *djungoin* refers back to the uterus bag, the *dalwar*: 'when one looks through to the skin'. It was compared to taking a photograph — *djungoin'nama* is to 'look through [the camera eye focus] and catch [on film] what one sees'. It is not just looking through something, but capturing what one sees in a visible or tangible fashion. At Muruwul, when Woial distributed the *malg* and with them (at the same time) the *djungoin*, there was a large quantity of meat; half of it went to the women: but because of this, women are said to have only 'half *malg*', indicated by the suffix *-djan* in their subsection labels, and only 'one side' of the *djungoin*.

The list of relevant *djungoin* is as follows:

A ¹	}	garaiera, or dalwanda: little kangaroo.
a ¹		
A ²	}	gardjambal, or marawal: large sharp-armed and long-necked kangaroo.
a ²		
D ¹	}	malwia, or wulban: emu.
d ¹		
D ²	}	garjambal, but laragan variety: big short-armed kangaroo; also called djadja, gandaigandai, boiboimara.
d ²		
B ¹	}	damala: white-breasted sea eagle; also called barawulruluk. Also included here, balgidj, or guliriri: little wallaby.
b ¹		
B ²	}	wombi, or djaddjadmana: dark heron.
b ²		
C ¹	}	dulagu, or wamud: black-nosed kangaroo.
c ¹		
C ²	}	gamarang, judu or malgidj: wedge-tailed eagle; also called dali-rama.
c ²		

Diagram 10

Lists of *djungoin* correlated with subsections vary throughout the 'Murngin' region. Warner (1958: 122) gives one, and so does Webb (1933: 407). This is to be expected, since it is likely that more than one *djungoin* is associated with one *malg*: two are noted, for instance, in B¹. Webb gives three for D¹ and two for B²; Warner, four for B², two for C², two for A¹, and two for A². The Kimberley example in Elkin (1933: 100-101) shows several 'totems' for each subsection. Some totems have a restricted currency, being confined to a particular area, but in the 'Murngin' case they are not territorially linked. Before attempting an explanation of these subsection-totems, I shall turn briefly, again, to Lévi-Strauss (*ibid.*: 52-55).

In the last example, in the case of a subsection system which does *not* appear to be indigenous, integration with the 'traditional' organization has been relatively straightforward. Its function does not differ markedly from what we know of such systems in areas where they are not regarded as having been introduced so recently — for example, in parts of the Kimberleys and in the central-western part of the Northern Territory. The variables that do not remain constant, if I may put it in that way, concern the uses to which subsection-totemic associations are put, and it is these that differ. It is true that the actual subsection labels differ from

one region to another although there are striking similarities over great distances, that different correlations are established between formal subsection alignment and the prevailing kinship pattern, and that preferred and alternative marriages, along with descent, diverge accordingly. But these are 'patterned differences' which do not alter the basic nature of the subsection system, constructed as it is on a framework of two matrilineal descent cycles, moiety complementarity, alternate generation coordination, reciprocal exogamy and marital exchange.

In other words, the system itself cannot lead 'an independent existence' (Lévi-Strauss, *ibid.*: 53) even at first level adoption (and the nearest approach to this was the Ooldea example of the sections [R. and C. Berndt, 1942-45: 56-60]). In this respect "their mode of existence" cannot remain "ideological": the Aborigines do not "play" at sections or subsections, in the sense of a game isolated or isolable from more immediate issues of living, although no one would deny that they enjoy manipulating them and discussing them. And in this respect, too, I do not view them as being *irregular*, or able to function only at the level of totemism. I agree with Meggitt (1962a: 169) that Aborigines will readily adopt a subsection system even though "the elements in question are functionally redundant in their own society". The question of *why* such adoption in the first place is one I won't go into here. The traditional system of the 'Murngin' seems to have been adequate for most purposes without subsections. But once they were adopted *they became functionally significant in terms of social relations*, and indeed, as I have pointed out, there are certain practical advantages in having 'bundles' of identifiable kin. At the level of integration, there is not simply a charter in the form of a myth—in the 'Murngin' case, involving an important spirit being in the local mythical constellation: although Woial came from the south, he is not considered to be an 'outsider'. As well, subsection labels are used in all social activities, including ritual ones.

Returning to a consideration of the associated subsection-totems, we can ask why a particular *djungoin* is associated with a certain subsection. The key to Diagram 10 rests in the relationship between father and son — a paired totemic 'unit', the totems of which are linked together through both similarity and contrast. A¹, *garaiera*, has a son D², *gardjambal'laragan* — there is similarity in form, but difference in size and colour; A², *gardjambal*, has a son D¹, *malwia* — they are different species but feed together; the father of A¹ is D¹, with the same explanation as for D² and D¹; and the father of A² is D², of the same kind but differing arm shapes. B¹, *damala*, has a son, *gamarang* (C²): both are eagles, but with differing

colours; B², *wombi*, has a son C¹, *dulagu*: they are of different species, but usually seen together. And so on. This rationalization is of a fairly elementary nature, as is the case with the well-known Eaglehawk and Crow complementarity. It is based on observing differences and similarities among the natural species and other phenomena according to the proto-scientific method of 'controlled comparisons'. And when these observations are made, they are usually placed within the context of social relationships. (Similar examples are noted by Lévi-Strauss, *ibid.*: 88.) In addition to the suggesting of relationships between particular species, is the attribution to them of human characteristics, or explanations of *how* and *why* they became like they are, complete with reasons why they behave as they do or why they have or how they obtained their distinctive features. Any anthology of Aboriginal oral literature has many examples of this kind of thing (for example, R. and C. Berndt, 1964: 331-347). In one sense, it is the contrasts that are significant here, because the relationship between father and son in 'Murngin' society has some overtones of rivalry (see R. Berndt, 1966: 71; 1965).

On the other hand, in the 'Murngin' as in all subsection systems, descent is indirectly matrilineal. The expectation is for the 'totems' to be matrilineal also. The above suggestion, however, is that they are *not*, since the father-son relationship is emphasized. The same is the case among the Aranda. Among the Walbiri (Meggitt, 1962a: 61-64, 165-187, 215-219), "every dreaming 'belongs to' one or more of the four father-son couples of subsections in the tribe ..." It is quite clear in that context, and borne out by examples from my own earlier fieldwork among Walbiri and adjacent groups, that the subsection is an integral part of mytho-ritual life. For instance, Dreaming (or, by extension, 'totemic') creatures emerged from or lived at a particular site: these creatures were, and remain today, of the relevant paired father-son subsections, as are human members of their present-day cult-lodge. All members of other paired-subsections, whether Dreaming beings or contemporary people, stand in particular relationships to them — for example, mother's mother's brother, wife's brother, mother's brother, and so on: that is, in the same manner as the subsection system itself is correlated with the kinship system. Additionally, in this case, there is a direct relationship between paired-subsections and "country" (made up of one or more sites). But, as I have noted, this concept of "country" does not have residential implications. As Meggitt (*ibid.*: 64) remarks, "the absence of an economic or residential reference in this concept of 'country' is emphasized by the fact that several dreaming-sites belonging to each patrimoiety [of two

paired subsections] may lie in the one limited area." Also, Walbiri paired-subsections may include men of several patri-cult-lodges and be associated with more than one Dreaming — usually a set of Dreamings. Meggitt (*ibid.*: 186) points out that "a man shares in the [relevant Dreaming] not merely because he is [of a particular subsection], but because his father was a member of that lodge" — in other words, because of the social relationship involved. While (as already mentioned) particular local sites 'belong to' the Dreamings of certain cult-lodges within paired-subsections, it is a spiritual and not a residential tie. This is therefore dissimilar to the Aranda case of which Strehlow speaks (1965: 134). In the latter, "the Central Australian subsection and class systems were based on the land itself", and the "marking [of] *njinanga* section areas ensured that all border rockholes [etc.] ... were located within accurately described boundaries" (*ibid.*: 138).

In the Kimberley situation (Elkin, 1933: 92-102) already discussed, the dilemma between an organization of patri-local groups (which do not contain members of two subsections standing in father-son relationship to each other) and indirect matrilineal descent subsection-totems, and the problem of 'fitting' these into a meaningful framework, is not an easy one to resolve. As Elkin says, in this area particular localities belong to one or more of the several totems relevant to one subsection, and the answer lies in conception totemism. This differs from the Walbiri example.

8

Enough evidence is available to permit us to make a few general statements about subsection-totemism.

One can quite readily support Lévi-Strauss (*ibid.*: 51) when he states that there is "a genetic relation between" eight-section (subsection) and four-section (section) systems (although I have not considered section systems in this context). It is also highly probable that the latter, with semimoieties, and *perhaps* phratries, were especially likely to be found in societies with a matrilineal bias (see R. and C. Berndt, 1964: 56-60, regarding distributional spread of Australian Aboriginal social organization). On the other hand, in nearly all situations where subsection systems are found, they have direct or indirect association with patri-local groups. One exception is that of western Arnhem Land (see below).

In both section and subsection systems, indirect matrilineal descent is basic, and remains so whether or not it is directly associated with patri-local groups. The division of each section into two subsections, always

regarded as closely linked, is especially congenial to patri-local group organization. The emphasis on paired father-son subsections is an important aspect which does not radically interfere with matri-descent of the subsections, since both are provided for. When subsection labels have a series of totems associated with them, the situation is not so clear-cut: *one* of two things can happen. *First*, the totems can remain separated from the main body of mytho-ritual life. In those circumstances, they need have no direct reference to any local descent group ideology. Their frame of reference can be simply in terms of namesakes, an expression of a totemic bond with the 'matriline', or more specifically with the mother, underlining the concept of 'one flesh'. (In the section system, this bond crystallizes into matrilineal totemic clan organization). Or it can be a fortuitous conception linkage, without cult-lodge membership. It is also likely that these orientations will remain as long as the subsection system itself is regarded an innovation — or something that has been introduced after the establishment of the indigenous social order in Dreaming terms. But, as we have seen in the 'Murngin' example, where there is Dreaming ratification, subsection-totemic associations are limited. In any case, in Aboriginal Australia there has never been difficulty in providing Dreaming substantiation for recently introduced items of virtually any kind: this is simply a way of providing a 'foreign' element with meaning within the traditional context, a de-foreignization process.

Secondly, the subsection-totems are regarded as 'belonging to' the broader mytho-ritual life of the society: they are (or seem to be) fully integrated with the ideological background of magico-religious life mediated through local group cult activity. The matter of social relations is still significant, but in contrast to the first it is broadened, underlining a spiritual tie in social terms.

In discussing matrilineal and patrilineal clan totemism, I agree with Lévi-Strauss (*ibid.* : 54) that "these are two different but correlative ways ... of displaying parallel attributes of nature and society". But while in an abstract sense these two forms may be regarded as complementary and do perhaps serve the same purpose, each in a different fashion, it should be remembered that they do not necessarily co-exist in an empirical sense. The first form of subsection-totemism (noted above) exists more or less separately from the main body of totemic belief: in Lévi-Strauss' language it is "organic and material", or biological if one wishes to put it that way. It has to do with social relations, but not with social groups — not with the spiritual heritage of the 'tribe' nor with its continuity. The second form incorporates the 'biological' with the 'spiritual', no doubt under-

playing the linkage between mother and child, but emphasizing the spiritual and totemic relationship between father and son. It still rests on social relations, but specifically stresses group membership.

When we come to consider the meaning of totems used in subsection systems, this is relatively straightforward. In examples of the first variety of subsection-totemism, explanations must be given solely in terms of their relationships to one another. In other words, as we have noted for the 'Murngin' example, the relationships between the subsections themselves are reflected in the relationships between the totemic associations: and these are expressed in both the physical characteristics and behavioural patterns of these associations. We would not expect to go beyond the formal relationships existing between the subsections. The totemic associations symbolize the relationships between members (human, animal, etc.) of those subsections. These may or may not be supported by myths which purport to explain the relevant traits; but even if they are, these do not usually belong to the main corpus of totemic ideology — they are subsidiary to it, or even isolated from it. The 'Murngin' example does provide a list of subsection-totems which correspond with some of those that appear in the primary or great constellations: but this is duplicated-separateness, although there is no reason why, for instance, *gardjambal* (A²: see Diagram 10) should not, through normal transference, be identified with the sacred (totemic) *gardjambal* which appear in the *ngurlmag* ritual (of the Wawalag cycle) of north-eastern Arnhem Land. The same is the case with the spirit being Woial.

In the western Arnhem Land example, subsections have been introduced to a primarily matrilineally-oriented society (Gunwinggu). Traditionally, there were two named matrilineal moieties and four semimoieties, each of the latter having a primary totemic association which constituted its alternative name (fire; sun; rock or stone; pandanus, water or green ants), but also a range of further subsidiary totemic associations. There are also patrilineal *gunmugugur* (local group territorial units) which have a different form of totemic association, relevant to sacred *maraiin* rituals. The subsection system is sometimes said to have been introduced from the north-eastern side in order to assist in the development of more distinct patrilineal moieties and to clarify the inheritance of ritual knowledge and emblems in the *maraiin*. As in the eastern area (that is, among the 'Murngin'), mythological substantiation was provided. It was said that the creative mother, Waramurungundju and her husband, Wuragag, 'gave the subsections to the people'. However, although these were followed by the introduction of patrilineal moiety divisions, which

retained their eastern Arnhem Land names without alteration, no subsection-totemic associations were adopted. Instead, the semimoietiy totems of one matrilineal moiety became attached to all the subsections within one matrilineal cycle, generally, and not specifically in relation to a particular subsection: the same was the case with the semimoietiy totems relevant to the other matrilineal moiety. The totems are irrelevant to the introduced patrilineal moieties which are, however, associated with the subsection labels.

In examples of the second variety of subsection-totemism, explanations must be made within a broader context. It is still true to say that relationships between the particular subsections are reflected in the relationships between the totemic referents. But these totemic associations are now meaningful primarily in an overall mytho-ritual setting, and not solely as single totems or in a paired relationship. Such is the case with the local group-*cum*-subsection-totemism of the Aranda and the Walbiri; a particular totem must be seen as being in interaction with both its natural-physical and its social environment. I agree with Lévi-Strauss when he says that we cannot 'cut up' or compartmentalize Australian totemism, that there is an essential unity.

It is well to remember, however, that in our first variety of subsection-totemism, separatism is undoubtedly the case: the extraction of totemic meaning is limited and does not belong to the wider framework of totemic belief, or philosophy. In the case of the second, the situation is altogether different: it leads (as I have said) to wider fields — to that of myth, of course. Separate totemic entities are symbolic, whether or not they are associated with subsections — and in any case one finds 'totemic' manifestations distributed quite systematically over the wide range of Aboriginal social organizations; subsection-totemic associations are only one manifestation among many others, and by saying this I do not mean that I 'cut up' totemism only to unify it again! To put it another way, 'behind' one such totem are others — or one 'stands for' others. For instance, in the Western Desert "a child born at one place within that territory [associated with its father] inherits, so to speak, *all the totemic aspects linked with it*. One totemic ancestor, object, or action (or sequence of actions) attributed to that being may be emphasized; but the rest is implied" (R. Berndt, 1959: 97).

An example from the Wawalag cycle, broadly translated, is appropriate here. It is relevant to a place named Ngudngudmiringu, in the bush at the top of the Glyde River.

Djuwei [symbolic of the Wawalag sister] of that place,
 preparing for dancing,
 At Ngudngudmiringu, making the dancing ground...
 Sticks clapping. Those feathered djuwei pendants are
 for us...!
 Sitting there on the ground, making bark hair for [the
 djuwei]...
 Placing headbands of wallaby nails around it...
 Woial, rubbing on orchid juice, then painting it...
 Looking at the flowering tree, 'copying' its blossoms,
 painting.

All the aspects in this song are 'totemic' and are linked with one another in a constellation of ideas, which in turn are associated with others making up the complete cycle. After Elkin (1954: 140), I have called this *multiple* or *classificatory* 'totemism' (and two examples are given in R. and C. Berndt, 1964: 195-196). It is a case of more in one, more in two. It is not simply a matter of grouping other totems *under* a primary one (as in the case with western Arnhem Land semimoietiy totemism), but *with* one which may be chosen (sometimes quite arbitrarily) as the major identifying symbol. It may be that the latter is anchored to a particular site within (for example) local group territory (in the 'Murngin' sense) or "country" (in the Walbiri sense). Members of that group are associated not only with that primary symbol but with all other aspects relevant to it and to its site; and, in turn, it is connected with a mytho-ritual cycle which usually embraces a large number of similar sites, with which the members of the first site may or may not have specific relations.

Although totems must be seen in relation to one another at two analytic levels (that is, at the level of coherent patterning in mythical terms, and at the level of social relations including the totemic entities themselves and their human representatives), and although totemism leads us directly into the sphere of myth, I am, of course, not suggesting that all myth is totemic. Many of the most outstanding spirit beings who are the inspiration of the great myth-song cycles could not be described in that way. They are often the intermediaries — the creators of the totemic species, or the instruments through which various species etc. became totemic. The Wawalag are a case in point (see C. Berndt's contribution in this volume: also Warner, 1958: 252; R. Berndt, 1951: 20). In one version, the Wawalag sisters cooked various animals and plants they had caught and collected — but as they grew warm from the coals they revived and jumped into the Muruwul waters. In this way they *became* totemic. With the Djanggau, or Djanggawul (R. Berndt, 1952),

the situation is the same: these two sisters and brother were creators — progenitors of human beings, as well as of totemic species. On the other hand, in much of inland Australia, the great ancestral beings were/are either totemic, in the sense of being shape-changing, or otherwise self-generating natural species which, by virtue of their association with these beings, came to have a particular mythic context.

The problem of totemic meaning and explanation, however, must begin with an understanding of myth, which is where this particular contribution ends — in fact, ends before it has begun, because it seems to me that only through a detailed knowledge of Australian Aboriginal mythology can we come closer to an understanding of these people in relation to their natural environment — a relationship which is symbolized in cultural terms, through the medium of socially defined totemism. On the one hand, it is a philosophy, a vehicle for speculating on the relationships between elements within the observable world around them on the basis of their understanding of how human relationships work in both actual and ideal terms. On the other hand, it is a technique, an attempt to come to grips with that natural environment and all within it, to familiarize it, to place it within a human setting, in order to achieve some measure of control over it. And these two facets combined constitute, indeed, a perennial problem of man.

UNIVERSITY OF WESTERN AUSTRALIA

BIBLIOGRAPHY

- Berndt, C. H.,
 1950 "Women's Changing Ceremonies in Northern Australia," *L'Homme* (Paris, Hermann et Cie).
 1965 "Women and the 'Secret Life'", in R. M. and C. H. Berndt, eds. 1965.
- Berndt, R. M.,
 1951 *Kunapipi* (Melbourne, Cheshire).
 1952 *Djangawul* (London, Routledge and Kegan Paul).
 1959 "The Concept of 'the tribe' in the Western Desert of Australia", *Oceania*, Vol. XXX, No. 2.
 1962 "An Adjustment Movement in Arnhem Land", *Cahiers de L'Homme* (Paris, Mouton).
 1964 "The Gove Dispute: the question of Australian Aboriginal Land and the preservation of sacred sites", *Anthropological Forum*, Vol. I, No. 2.
 1965 "Marriage and the Family in North-eastern Arnhem Land", Chapter 5 in *Comparative Family Systems*, M. F. Nimkoff, ed. (Boston, Houghton Mifflin).
 1966 "Dominant Social Relationships among the Gunwinggu and 'Murngin' of Aboriginal Australia", *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Burg Wartenstein Symposium*, No. 35.

- Berndt, R. M. and C. H.,
 1942-45 "A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia", *Oceania Bound Reprint* (Sydney).
 1964 *The World of the First Australians* (Sydney, Ure Smith).
- Berndt, R. M. and C. H. (eds.),
 1965 *Aboriginal Man in Australia* (Sydney, Angus and Robertson).
- Elkin, A. P.,
 1933 "Studies in Australian Totemism", *Oceania Monographs, No. 2* (Sydney).
 1954/64 *The Australian Aborigines* (Sydney, Angus and Robertson) [first published 1938; 1954 edition referred to].
- Elkin, A. P., R. M. and C. H. Berndt,
 1951 "Social Organization of Western Arnhem Land, I. Western Arnhem Land", *Oceania*, Vol. XXI, No. 4.
- Geertz, C.,
 1967 "The Cerebral Savage", *Encounter*, Vol. XXVIII, No. 4.
- Kaberry, P. M.,
 1939 *Aboriginal Woman, Sacred and Profane* (London, Routledge).
- Lévi-Strauss, C.,
 1962a *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, Presses Universitaires de France).
 1962b *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon).
 1963 *Totemism*, trans. R. Needham (Boston, Beacon Press)
- Meggitt, M. J.,
 1962a *Desert People* (Sydney, Angus and Robertson).
 1962b "Indigenous forms of government among the Australian Aborigines", 15th. Réunion Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Brussels (mimeographed).
- Radcliffe-Brown, A. R.,
 1952 *Structure and Function in Primitive Society* (London, Cohen and West).
- Reay, M.,
 1962 "Subsections at Borrooloola", *Oceania*, Vol. XXXIII, No. 2.
- Stanner, W. E. H.,
 1965 "Religion, Totemism, and Symbolism", in R. M. and C. H. Berndt, eds. 1965.
- Strehlow, T. G. H.,
 1947 *Aranda Traditions* (Melbourne, Melbourne University Press).
 1965 "Culture, Social Structure, and Environment in Aboriginal Central Australia", in R. M. and C. H. Berndt, eds. 1965.
- Warner, W. L.,
 1937/58 *A Black Civilization* (New York, Harper) [edition 1958 referred to].
- Webb, T. T.,
 1933 "Tribal Organization in Eastern Arnhem Land", *Oceania*, Vol. III, No. 4.
- Worsley, P.,
 1967 "Groote Eylandt Totemism and *Le Totémisme aujourd'hui*", in *The Structural Study of Myth and Totemism*, E. Leach, ed. (London, Tavistock Publications).

WHICH CAME FIRST, THE CHICKEN OR THE EGG-HEAD?*

RALPH BULMER

1. LÉVI-STRAUSS AND THE CONCEPT OF "SPECIES"

In *Le Totémisme aujourd'hui* and *La Pensée sauvage* Professor Lévi-Strauss takes up the question of why it is that human societies so frequently identify social groups or individuals with animal or plant "species" (Fr. *espèce*) and in other respects conceptually relate the social universe to the natural universe. He argues that this is not because the particular plants and animals concerned are of economic importance to man; nor, essentially, is it because the distinctiveness of certain animal species makes them good for anthropomorphic thinking, permitting men in myths and folktales and children's stories to endow humanlike actors with highly memorable non-human identities. Rather, he says, the true significance of animals and plants in the development of human thought lies partly in the presumptive objectivity of animal and plant species, partly in the logical properties of the notion of species. Thinking about animals and plants involves the consideration of units which from one point of view are collections of individuals, from another point of view, in contrast with units of like order, are sets of definitions. The individual organisms which are members of a species are irreducible, in the sense that they can only be broken down conceptually into their parts or functions, all of which are shared by other members of the species. Moving in the other direction, however, species can be grouped and regrouped ad infinitum: once the notion of species is present — that is, once distinct kinds of animals and plants are named — the possibilities for extension of classification are also present, and all human systems of thought avail themselves of these. Thus perception of the relationship between individual and species, and of the contrasts between species, provides models for the conceptualisation of human social relationships and groupings. And because pre-scientific man does not or did not in the first place think about the category "species" in the abstract, but about particular species — lions, tigers, hawks,

* Revised version of a paper delivered to the Auckland Branch of the Linguistic Society of New Zealand in 1967.

crows — there was and still is an inevitable tendency to use animal categories in conceptualising human relationships and in doing so to link nature and human society in single conceptual schemes. To quote Lévi-Strauss: “the diversity of species furnishes man with the most intuitive picture at his disposal, and constitutes the most direct manifestation he can perceive, of the ultimate discontinuity of reality.”¹

I, for one, find this argument novel and persuasive — perhaps unduly persuasive because it is novel and has not yet received the critical attention from ethnologists and philosophers which it clearly merits. However, it raises two questions: what does Lévi-Strauss mean by “species”? And what empirical evidence is there that pre-scientific or non-scientific man thinks about plants and animals in units, conceptual categories, which can meaningfully be designated “species”?

The first question is not entirely simple to answer. Professor Lévi-Strauss wrote originally in French and used the term “*espèce*”: the English translation of *La Pensée sauvage* substitutes “species” for “*espèce*” in all instances. But *espèce* does not, in fact, have the same referents as the English term “species”. In biological and philosophical discourse the French generally use *espèce* where we use “species”. But in every-day French *espèce* is used where we would normally use “kind” or “sort”. In contemporary English “kind” is a much more general, looser term than “species”. If we use the term “species” we imply that the units so designated have some objective, standard definition — whether by biologists, metallurgists or philosophers, depending on context. If we use the term “kind” we feel quite free either to assume a standard definition or to invent one, for use in present context, as we go along. Thus if I say that there are two kinds of trees in Symonds Street I can mean any of a number of things — that there are large trees and small trees, dead trees and living trees, trees with all their branches and trees the City Council has just had lopped — it’s up to me to indicate what I mean. But if I say there are two *species* of trees in Symonds Street, I can *only* mean that there are oaks and planes.

One test of whether Lévi-Strauss means “kind” or “species” in the English sense is to go through all occurrences of *espèce* in his text and see whether either or both of the English terms could be substituted. I have checked the first 40 occurrences in *La Pensée sauvage*. In 15 cases

¹ Lévi-Strauss 1962:181. I have emended the punctuation of the English translation (Lévi-Strauss 1966:138). It is unfortunate that the English translation makes nonsense of key passages in Ch. V of *La Pensée sauvage* (p. 179, lines 27-31 and p. 181, lines 1-5), by the omission of a whole phrase in the former case and of necessary punctuation in the latter.

“species” is the only possible English translation. In the other 25 either “species” or “kind” would make reasonable sense. In no case would only “kind” be permissible. Thus although we must recognize that in some instances Lévi-Strauss may not be using *espèce* in as narrow a sense as we use “species” in English,² it is also clear that in general he is not using it as we use “kind”, to apply to any “segregate” (in the technical language of the ethnoscientist).³

However, further ambiguity remains. Is Lévi-Strauss using *espèce* (species) in the technical sense of the zoologist or botanist? (Granted, for the moment, that zoologists and botanists in fact apply many different definitions, and that the concept has been, and still is, a matter for debate among biological taxonomists). The fact that in many instances he refers to *espèces naturelles*, and even, at least once, to *espèces biologiques*,⁴ suggests at first sight that this is his intention. But a taxonomic grouping can be “natural” in two quite different senses, i.e. either *biologically* natural in that it reflects phylogenetic or genetic relations, or merely *logically* natural in that its members possess many attributes in common.⁵ A further minor difficulty is that his frequent juxtaposed use of the categories *espèce* and *variété* does not in all instances square up with the use of “species” and “variety” by contemporary biologists.⁶ Perhaps more significantly he notes explicitly (in the case of Navaho classification of animals) that, “*Le découpage des “espèces” ... n’est pas toujours le même que celui de la zoologie*”,⁷ and quotes with approval passages from the report on Hanunoo ethno-botany by H. C. Conklin which document the non-coincidence of many lower-order folk-taxa with the species of the scientific botanist.⁸

It is perhaps surprising, given the very important position that this

² K. J. Hollyman has drawn my attention to an instance in another of Lévi-Strauss’s works where *espèce* is used in a context in which an English author with the same sophistication and interest in botany would not use “species”: “Les deux espèces d’arbres à latex, *hevea* et *castilloa*, sont appelées dans le parler local, respectivement *seringa* et *caucha*...” (Lévi-Strauss 1965:329). *Hevea* and *Castilloa* are both genera: while there is only one species of the former (*H. brasiliensis*) from which rubber is obtained, several species of *Castilloa* are utilised. However, the English translator (Lévi-Strauss 1961:363) renders the term “species”.

³ Conklin 1962:120-121.

⁴ E.g. Lévi-Strauss 1962:107, 179, 210.

⁵ Berlin, Breedlove & Raven 1966:274.

⁶ E.g. Lévi-Strauss 1962:86 where the *plongeon commun* (Common Loon, *Colymbus immer*) and *plongeon à gorge rouge* (Red-throated Loon, *Colymbus stellatus*), which are zoological “species” of the same “genus”, are referred to as *variétés d’une même espèce*; *Ibid.*: 75, where the woodpecker species *Blythipicus rubiginosus* is *une variété de pic*.

⁷ *Ibid.*: 54.

⁸ *Ibid.*: 180.

concept has in his argument, that Lévi-Strauss nowhere defines what he means by *espèce*, except in the passage I refer to above where he says that a particular *espèce* is, "considered in isolation ... a collection of individuals; but in relation to another species, it is a system of definitions."⁹ One may point out that this part-definition could surely equally well apply to the *variété*.

What in fact is happening is that Lévi-Strauss is performing semantic acrobatics between logic, biology and folk-taxonomy in a way permitted by the particular range of referents of *espèce* in French, but rendered impermissible, or at least barely possible, by the referents of the corresponding terms in contemporary English. Yet, underlying his total argument are assumptions which can perhaps be spelled out in pedestrian Anglo-Saxon. These are that in any total folk-classification of plants or animals there are certain important lower order categories which are seen as "objective" by the users of the classification and which are the smallest *logically* natural units, defined by multiple criteria, by a *complex* system of definitions, and not just marked off from their congeners by a *single* defining character; and that these bear, in a majority of instances, some meaningful relationship to objective unities and discontinuities in nature, i.e. to *biological* as well as *logical* natural groupings. I think that these must be the units Lévi-Strauss refers to as *espèces* in the ethnographic context: and if this be allowed, the concepts of *variété* and *sous-variété* can still be meaningfully applied for lower-order categories, contrasted by only small and finite numbers of distinguishing characteristics, where these occur.

In the body of this paper I attempt to demonstrate that in at least one folk-classification of animals such units, "logical species", "folk-species" or "speciemes"¹⁰ do indeed exist and form the hard core of the taxonomy.

Lastly, I shall also consider the apparently contradictory evidence adduced by other recent workers, notably by a group of American investigators, Drs. Brent Berlin, Dennis Breedlove and Peter Raven,¹¹ who argue on the basis of their studies of the botanical classification of a Mexican Indian community, that there is no necessary relationship between scientific botanical taxonomy and folk-classification of plants; and, if I understand them correctly, that folk-classifications of plants and animals are essentially concerned with defining units by single characters or very simple sets of characters, so that a total taxonomy can be repre-

⁹ *Ibid.*: 182-183.

¹⁰ C.f. Bulmer & Tyler, n.d.

¹¹ Berlin, Breedlove & Raven 1966.

sented as constituted by a simple series of binary oppositions. Thus the lower-order units which might be expected to correspond to Lévi-Straussian "species" are neither necessarily natural units in the sense that they would receive recognition by professional botanists, nor necessarily natural units in the logical sense in that they are distinguished by the attribution of many common characters.

This paper is thus essentially an extended gloss on one facet of Lévi-Strauss's argument in *La Pensée sauvage*. However, in so far as it is concerned with the problem of how best to define named categories or taxa in folk-classifications of plants and animals, and of the relationship of folk-taxa to the species and other units described by professional botanists and zoologists, it deals with a topic of some significance to any lexicographer or ethnographer working with an alien language or in an alien culture.

2. THE LOWER-ORDER TAXA IN KARAM ZOOLOGICAL CLASSIFICATION

Data here presented were obtained in the course of approximately ten months' fieldwork in 1960, 1963-64 and 1965-66 among the Karam-speaking communities of Kaytog and Gobnem in the upper Kaironk Valley, Schrader Range, New Guinea. The territories of Kaytog and Gobnem lie between 5,000 ft. on the banks of the Kaironk River and 8,600 ft. at the highest point on the Kaironk-Aunjang Divide. The steeply-sloping sides of the Kaironk Valley from 5,000 to 6,500-7,500 ft. have been cleared of forest, and grasslands, gardens, casuarina-fallow and scattered homesteads are found on them. At higher altitudes there is primary forest on the ridge crests, though irregular areas of swidden-gardens and bush-fallow are found up to 8,000 ft. Like other Highlanders, Karam grow a wide range of crops. Sweet-potato is their staple, while taro is the crop of greatest ceremonial significance. Pig-husbandry is important. Hunting and collecting provide subsidiary sources of food, as well as ornaments and many items of technological importance.

In a previous publication,¹² I gave an outline of Karam zoological taxonomy but was mainly concerned to shed light on the major groupings ("primary taxa") employed. Here I am essentially concerned with lower-order groupings, which may be defined as "secondary taxa" if they are immediate subdivisions of primary taxa; "tertiary taxa" if they are

¹² Bulmer 1967.

kmn, larger marsupials and rodents, with 30 t.t.; *joŋ*, grasshoppers and crickets, with 20 t.t.; and *yñ*, skinks, with 11 t.t. The remaining 23 primary taxa include from 6 to 2 t.t. each.

Terminal taxa and individual zoological species. — While the first task of the ethnographer should be to describe folk-taxa “emicly”, in terms of perceptions and distinctions made by the population which applies them, it is also necessary, if he is to be sure that his enquiries are reasonably exhaustive, that he should relate these to presumptively “objective” information about the universe. It is also necessary when results are being reported that relationships between folk-taxa and “etic” categories should be indicated. Without this, as I hope the following discussion will indicate, ethnography would, in the ethno-biological field, be unbundably long, and would also be all but useless for comparative purposes.

However, the problems of establishing with any precision the degree of correspondence between individual lower-order taxa in a folk-taxonomy and the species recognised by zoologists are formidable. It is outside the scope of the present paper to discuss them in detail,¹⁵ but perhaps the biggest difficulty of all in New Guinea is that of obtaining anything approaching a complete local faunal list, even of vertebrate animals. Yet one cannot say of *any* taxon that “it corresponds to species ‘X’” unless one knows of all other locally occurring species which could conceivably be identified or confused with ‘X’. And even if the investigator is aware of the local occurrence of certain species, he may find it difficult or even impossible to observe these sufficiently frequently in the company of his informants, or to collect them, for him to be able to be certain as to how they are classified.

In the present study only birds, frogs and perhaps reptiles have been observed or collected sufficiently frequently for something approaching adequate local faunal lists to be available, but even with these groups the numbers of identifications of certain species is so limited that their assignment to particular Karam taxa can only be tentative. A great deal more work needs to be done on mammals and on all invertebrate groups. However, there are sufficient cases where Karam taxa patently do *not* correspond exactly with zoological species for me to repeat an earlier provisional estimate that only about 60% of the terminal taxa applied to vertebrates, let alone invertebrates, appear to correspond well with zoological species.¹⁶

¹⁵ See Bulmer n.d.

¹⁶ Bulmer 1967:6.

However, it is not my thesis that there is a necessary one-to-one correspondence of individual taxa to zoological species in any particularly large number of cases; rather, it is that there is *conceptual* correspondence between the great majority of terminal taxa applied by Karam and the species recognised by zoologists. I attempt to document this by making a number of generalisations concerning Karam terminal taxa, with illustrations drawn from the two groups of creatures which have been most intensively and comprehensively studied, frogs and birds:¹⁷

(1) Terminal taxa are in nearly all cases morphologically distinct, at least ideally. The kinds of characters used in identification vary, of course, in different groups of animals. Thus in verbalising about discriminations made in identifying frogs, Karam variously note size, shape (general body shape, proportions of limbs, shape of head), firmness or softness of flesh, and colour patterns. They do not necessarily use the same dimensions, or same set of criteria, in contrasting any two particular pairs of taxa. Thus the frogs *gepgep* and *kuyos*, they say, are identical in shape and size but contrast in colour; *wit* and *lk* are similar in size and colour, but contrast in length of legs; *mabas* are highly varied in colour but contrast with other frogs of similar size in the particular pattern of spots on the upper back, and in their goose-pimpled skin; and so forth.

(2) Terminal taxa can all be assigned their characteristic habitat or habitats. In the case of unfamiliar creatures this may be expressed in rather general terms, such as "it lives in the forest down below". But with familiar creatures very fine distinctions are normally made, and frequently these are highly significant in contrasting morphologically similar forms. Thus the frogs *gepgep* and *kuyos* mentioned above, which are said to be identical in shape and size but to contrast in colour, also contrast to the extent that *gepgep* are rather frequently found in pandanus palms and occasionally in other forest vegetation, while *kuyos* are normally found in or near water.

(3) Terminal taxa are very frequently distinguished by call-notes and other aspects of behaviour. Still restricting ourselves to frogs, the majority of terminal taxa recognised are said to have distinctive call-notes. *Wit*, which, as already noted, contrast with *lk* in length of legs, also contrast with *lk* in call-note. *Gepgep* and *kuyos*, on the other hand, which contrast in colour and ecology but not in shape or size, are said also not to contrast in call-note. But they do contrast in *smell*, *kuyos* having a particularly

¹⁷ For detailed information on Karam classification of frogs see Bulmer & Tyler, n.d. A substantial report on Karam classification of birds has been drafted and will eventually be published.

pungent odour. Two frogs called *jejeg km* and *komnajat* which are said to be identical in shape and size and even, in some cases, to be identical in colour, contrast in voice, odour and habitat.

To summarize: unfamiliar terminal taxa are generally discriminated by morphological features alone, plus limited and rather gross information as to habitat. Familiar t.t. are in nearly all cases defined and discriminated from similar creatures by multiple characters of appearance, habitat and behaviour. One must add that with familiar t.t., Karam know enormously more than they need to know strictly for purposes of identification. To illustrate once more I may refer to two bird taxa, both falling in the secondary taxon *ccp*, which may be glossed "typical goshawks". (I might note, parenthetically, that goshawks are very tricky birds for the European taxonomist. The commonest species in the New Guinea Highlands, *Accipiter fasciatus*, is also found in Australia. Because of size differences between the sexes, marked contrasts in the plumage of juvenile and adult birds, and a degree of individual variation, or polymorphism, in adult plumage, the early 19th Century European ornithologists who first examined a series of seven specimens from New South Wales divided these into no fewer than three species).¹⁸ My informants distinguished two kinds of *ccp*, which they called *ccp mseŋket* ("*ccp* of the open country") and *ccp kamayket* ("*ccp* of the *Nothofagus* forest'). They distinguished them: (a) morphologically, saying that the former was ash-coloured, the latter black, that the former had more barring on its plumage and had lighter coloured thighs with flecks on them, whereas the latter had deep reddish-brown thighs, and that the former lacked the bright yellow cere (skin above the beak) of the latter; (b) saying that, as the names imply, there was an ecological difference between the two, one being a bird of the cultivation zone and forest edges, the other a bird of the mountain forest, though sometimes also seen in forest-edge gardens; (c) they said the feeding habits of the two were different. The *ccp* of the open country took birds, rats, skinks and insects, whereas the *ccp* of the *Nothofagus* forest was *par excellence* a bird-killer, regularly feeding on the big blue mountain pigeons of the forest. Incidentally, these two taxa do correspond well with the two zoological species *Accipiter fasciatus*, the Australian Goshawk, and *Accipiter melanochlamys*, the Black-mantled Goshawk, if only typical adult birds are considered. For practical reasons I have been unable to test how consistently the very confusing brown and speckled grey immature birds of the two species are classified, though informants

¹⁸ Mathews 1915-16:62-63.

were certainly aware that there is a contrast between adult and juvenile specimens.

The lowest order taxa of Karam zoological classification are then typically units defined by multiple attributes of appearance, behaviour and habitat. Each is not only distinguished by its appearance but, implicitly at least, by the fact that it has a distinctive way of life. They are thus in a very real sense to be seen as “natural” units, and *not* as the arbitrary end-product of a system of human classification which reduces the universe to minimal manageable units by a simple process of imposing a series of binary oppositions. It’s simply not meaningful to define these taxa in terms of the minimal number of operations required to define them — as we might, for instance, by distinguishing flying creatures from all other sorts of creatures, feathered creatures from other sorts of flying creatures, feathered creatures with talons from other sorts of feathered creatures, diurnal creatures with talons from nocturnal creatures with talons, round-winged diurnal creatures with talons from pointed-winged diurnal creatures with talons, and black-backed, round-winged diurnal creatures with talons, i.e. the adult *ccp kamayket*, from the rest of the universe.

Certainly, all these binary oppositions most probably are of some significance to Karam. But my argument is that they are significant because the units that they assist one to identify are significant — they do not *create* the units.

Thus, in so far as they are distinguished by multiple criteria, including biological as well as morphological characters, these lower order taxa are logically comparable to “species” as defined by the professional zoologist; and in so far as these criteria relate to objective regularities and discontinuities in nature, each is, at least ideally, capable of precise definition or translation in the language of the scientific biologist.

But there is a trap here. Because the lower levels of a folk-taxonomy reflect biological reality, and because the individual taxa are logically comparable to the “species” of the scientific zoologist, this does not mean that individual taxa can be straightforwardly equated with individual biological species. This has, of course, been the naive assumption of lexicographers and ethnographers, and even biologists, for generations. But over the last ten years or so ethnographers have become aware of the dangers of this procedure. The Karam case is instructive. As we have seen, even with vertebrate animals only about 60% of Karam terminal taxa correspond at all exactly with biological species.

Part of the remaining 40% may be accounted for in terms of lack of

familiarity of Karam with the forms concerned, so that one can argue that they are not aware that creatures they discriminate on grounds of appearance alone are not in fact “natural units” with distinctive ways of life. But, restricting ourselves to creatures with which Karam *are* really familiar, deviations are mainly of two kinds: —

(1) A Karam terminal taxon spans two or more distinct biological species. Frequently, though not always, they are species which the biologist would consider to be closely related. Typically, this occurs where one species is common while another morphologically rather similar species is rare. In these instances I could, in nearly all cases, find at least some informants who could tell me that creatures with somewhat different appearance and behaviour were included in the one taxon. This lumping also occurs more frequently with inedible or otherwise unutilised groups of creatures than with edible ones. Thus though in general Karam classify frogs very elaborately, they have one t.t., *gunm*, applied to at least five species of microhylid frogs. *Gunm*, unlike all other frogs, are regarded as completely inedible, indeed poisonous — and some of the species concerned may turn out to have toxic secretions. In some cases the smaller of these microhylid frogs are extremely difficult to distinguish, even to the professional zoologist specialising in this group. Others even the interested (European) layman would spot as probably of different species. Karam informants could readily say that there were at least two different kinds of *gunm*, distinguished both by appearance and habitat, even though they had no standard names for them.

(2) In a number of instances, among birds, marsupials and frogs, Karam “split” species. In the case of birds, sexually dimorphic species are in a number of cases split into two taxa, one including adult males in full plumage, the other including females and also immature creatures of both sexes. With familiar birds, Karam know perfectly well the objective biological status of their taxa — that the one includes adult males, the other both females *and* immature males. Interestingly, there is a good but not perfect correlation of the practice of placing adult male birds in a separate taxon with a high economic value set on male plumes, whereas female plumes are relatively worthless. However, this correlation is not perfect: there does appear to be a perfect correlation of this pattern (so far as familiar birds are concerned) with species in which the *behaviour* and even spatial distribution of adult male birds differs notably from that of the drabber females and juveniles. Thus *ksks*, the mature males of Princess Stephanie’s Bird of Paradise (*Astrapia stephaniae*) are not merely conspicuously different in appearance from the drabber females and

immature males, and have highly valued plumes, but are restricted to tall forest timber, relatively stationary in their territories, and spectacular in their display. *Bdon*, the females and immature males, are several times more numerous, range widely, often being found in bush-fallow at garden edges, and do not display. In other words, the sex + age groupings are in this, and other similar cases, behaving in important respects *as though* they were different species.

The same pattern appears to be true, from the limited evidence I have, with the ring-tail possums (*Pseudocheirus* spp.), where, it seems, the Karam taxa applied grossly outnumber the species present. Karam distinguish each taxon not only in morphological terms, but in terms of behaviour — characteristic habitat and nesting sites. It seems likely that the units they are applying correspond to divisions within species by sex or age or both, though the subject requires further investigation.

A still more complex, but better understood, situation exists with regard to the frogs which Karam regard as edible and place in 19 t.t. (see Fig. 2). Only 7 out of 19 t.t. correspond neatly to zoological species. In the cases where species or part-species are lumped, the second *mabas* (*Nyctimystes* sp.) is apparently very rare, while *lk* includes immature *Cophixalus parkeri* which are extremely difficult to distinguish morphologically from mature examples of the smaller *C. variegatus*. The three cases of splitting are particularly interesting. Karam are aware that *cebs* develop into *akpt* (*Rana grisea*), but distinguish the two on the basis of size, colour and characteristic habitat. However, Karam assert that *jejeg*, *komnaŋat* and *kawag* (*Hyla angiana*), and *gepgep* and *kuyos* (*Nyctimystes disrupta*), are all mutually exclusive taxa which do not change into each other. Both species concerned are common, *H. angiana* being the one that Karam capture and eat most frequently. Each is at present regarded by zoologists as a single polymorphic species, though professional taxonomists admit that they are still not quite sure of their status, and it could be that with fuller studies they would decide that more than one “sibling species” are present in each case. Karam say that *komnaŋat*, *jejeg* and *kawag*, while identical in shape and size, can be distinguished by voice, smell, habitat and typical colouration. However, while *komnaŋat* are always bright green and *kawag* always “black”, *jejeg*, they say, are highly variable in colour, and are subdivided into the four t.t.: *jejeg km* (‘green’) *jejeg*, *jejeg pkay* (‘reddish’), *jejeg mlep* (‘dull-coloured’), and *jejeg mosb* (‘dark’ or ‘black’). This is the *only* well-documented case I have recorded where Karam apply terminal taxa to familiar creatures which they know can only be distinguished by appearance. Why they bother to do so I can

only tentatively explain by arguing that this facilitates discrimination between *jejeg* and the closely similar *kawag* and *komnanat*.

Gepgep and *kuyos* are, as noted earlier in this paper, distinguished by colour, odour and habitat.

<i>danbon</i>	}	<i>Hyla arfakiana</i> Peters & Doria
<i>komnanat</i>		
<i>jejeg km</i>	}	<i>Hyla angiana</i> Boulenger
<i>jejeg pkay</i>		
<i>jejeg mlep</i>		
<i>jejeg mosb</i>		
<i>kawag</i>		
<i>kosoj</i>		<i>Hyla</i> sp.*
<i>wit</i>		<i>Hyla</i> sp.*
<i>kogop</i>		<i>Hyla</i> sp.*
<i>gojmay</i>		<i>Nyctimystes foricula</i> Tyler
<i>kulek</i>		<i>Nyctimystes kubori</i> Zweifel
<i>kuyos</i>	}	<i>Nyctimystes disrupta</i> Tyler
<i>gepgep</i>		
<i>mabas</i>		<i>Nyctimystes narinosa</i> Zweifel; ? <i>Nyctimystes</i> sp.†
<i>kabanm</i>		<i>Cophixalus parkeri</i> Loveridge (mature specimens)
<i>lk</i>		<i>Cophixalus parkeri</i> Loveridge (immature specimens); <i>C. variegatus</i> (Van Kampen)
<i>cebs</i>		<i>Rana grisea</i> Van Kampen (immature specimens)
<i>akpt</i>		<i>Rana grisea</i> Van Kampen (mature specimens)

* Three species described by M. J. Tyler in a publication at present in press.

† Known only from a single example obtained of what is probably an undescribed species.

Fig. 2. Karam terminal taxa applied to edible frogs.¹⁹

3. "NATURAL" AND "SPECIAL" CLASSIFICATIONS

I argue then that Karam zoological classification, at the lowest level, is concerned with objective discontinuities in nature. Thus, as far as *wild* fauna is concerned (and I think this goes for wild flora too), they are not only applying units which are in the logical sense "species", but they are

¹⁹ Bulmer & Tyler n.d. makes the necessary qualifications to this rather over-simplified statement.

concerned with, and to a large extent aware of, the discontinuities which define biological species, even where their folk-taxa do not correspond one-to-one to these.

I would further chance my arm and argue that any human population which gets its living by direct exploitation of natural resources, whether by hunting and gathering, agriculture, fishing or pastoralism, is forced to meet nature on its own terms and to categorise those aspects of the natural environment which are relevant to it in a biologically realistic way. This does not preclude alternative, "non-biological", taxa also being applied, or taxonomic relationships asserted, for example, where all creatures of a certain species are defined as male or female, and as the mates of some other quite different species; but, without having worked in a society which makes such taxonomic assertions, I would strongly suspect that in other contexts the same people would know perfectly well that the "male" taxon X included both males and females.²⁰ Nor do I argue that *all* animals and plants have to be classified in a biologically realistic way; or, conversely, that *only* directly economically significant plants and creatures will be classified in a biologically realistic manner.²¹ However, if such a view of the necessary biological realism of at least a solid core of lower order taxa in any folk-taxonomy is accepted, it has important implications for our understanding of human thought processes. But before I get into these implications, let me say that I am adopting what is a quite reactionary stance in terms of a vigorous current debate among anthropologists.

It is fashionable among contemporary anthropologists to argue that the facts of nature have no direct bearing on the way man classifies and conceptualises natural phenomena, and that point-by-point comparisons of folk-taxonomies of plants and animals with the taxonomies of professional biologists are a redundant exercise, at best showing that the systems are poles apart, at worst leading to a gross distortion of the ethnographic evidence.

There are two prongs to this attack. First there is the argument that

²⁰ Edmund Leach has pointed out to me that in English folktradition "the Robin Redbreast and the Wren are God Almighty's Cock and Hen". I personally find it hard to credit that English countrymen could ever not have noticed that Robins and Wrens make separate nests and reproduce each after its kind. My own mother, a native speaker of English, regards all dogs as male, all cats as female, but is not entirely unaware of the reproductive behaviour of these two species. Lévi-Strauss (1962:54) notes references to Navaho sex-classification of bird taxa. For a New Guinea parallel see Forge 1966.

²¹ See Bulmer n.d.

evidence such as that provided by the ethnographer H. C. Conklin that the Hanunoo people of the Philippines divide the flora of their territory into over 1,800 minimal categories whereas professional botanists classify the same plants into fewer than 1,300 species,²² or as that provided by myself, that only about 60% of Karam terminal taxa applied to vertebrate animals correspond well to zoological species — that this evidence demonstrates that folk-categories are somehow “quite different” from scientific categories.

Secondly, there is the argument that it is naive in any case to regard the universe as objectively containing discrete units which can be labelled as “species” — that the universe is *continuous* and order is only something imposed by the human mind — that species do not exist “out there”, but only in the minds and writing of zoologists and botanists. Similarly, the taxa of folk natural-history are, according to this argument, “all in the mind”. How can the sets of definitions of preliterate peoples possibly correspond to the sets of definitions of professional scientists which relate to scientific theories — evolutionary, genetic, mathematical or what-have-you?²³

Taking the second of these arguments first, I think it betrays an astonishing ivory-tower attitude, which it is hard to credit to working ethnographers unless they have done their fieldwork in complete oblivion of the relationships between the communities they have studied and their environment. Granted, of course, that if space is taken as global space and time is taken as near infinite, all of animate and inanimate nature is continuous. And it is true that there are appalling problems in applying concepts like “species” in palaeontological contexts. Nevertheless, from the vantage point of the *particular human community*, living in a restricted geographical area, and over a restricted period of time, there are very evident discontinuities in nature, that is, in living flora and fauna; and perception of certain of these is vital to human survival, as indeed it is to the survival of other forms of animal life. And these discontinuities occur most frequently and relevantly between forms which zoologists and botanists regard as species, and which for the most part would always have been regarded as species since zoology and botany became sciences, regardless of the theoretical rationales applied. Ernst Mayr points out

²² Conklin 1962:129.

²³ In what is sometimes termed a “rapidly developing field” it is often difficult to pin down with bibliographic reference the kind of assertion one’s convivial and hospitable colleagues are prepared to make over a glass of wine or mug of beer. I may be caricaturing these last two arguments, but would defend myself against the charge that I am setting up straw-men.

that while the development of the theory of evolution has made enormous changes in the accepted arrangements of animal and plant species in higher taxonomic units, the individual plant and animal species described by Linnaeus have, in a high proportion of cases, remained good to this day.²⁴

To quote George Gaylord Simpson, another very eminent zoological taxonomist, "in spite of doubtful cases and myriads of complications, it is quite obvious to a modern scientist as it was to a prehistoric Guarani Indian, that natural species do exist."²⁵

Turning to the other argument, that based on quantitative statements which apparently demonstrate a high degree of non-coincidence of folk-taxa with biological species: I hope I have in part dealt with this already in my brief account of the circumstances in which Karam use zoological taxa which do not correspond to species. However, this needs further consideration, since the anthropologists who have pressed the argument hardest have specialised in ethnobotany rather than ethnozoology. I refer here to H. C. Conklin, C. O. Frake, W. C. Sturtevant and, most recently, Brent Berlin. It is true, of course, that plants are different from animals, and that species definitions adopted by botanists are different from those adopted by zoologists. Thus Mayr's classic definition of species as "groups of actually or potentially interbreeding natural populations, which are reproductively isolated from other such groups"²⁶ is inapplicable to many groups of plants and lower forms of animal life which do not reproduce bisexually. Similarly, to pre-scientific man plants are almost inevitably different from animals. Animals tend to move and behave in all sorts of interesting ways: plants, on the whole, stay put and grow.

At the same time, I wonder if this really means that discontinuities are less objective in the plant than in the animal world, and that the inferences to be drawn from quantitative statements like those of Conklin and Berlin are different from those to be drawn from the zoological data I have presented.

I consider now the recent paper by Brent Berlin, an anthropologist, and Dennis Breedlove and Peter Raven, who are botanists.²⁷ They report

²⁴ Mayr, Linsley & Usinger 1953:57.

²⁵ Simpson 1961:57. The reference here is to a study by J. G. Dennler, a biologist, of the mammal taxonomy of the Guarani Indians of Argentina, but Simpson is presumably also drawing on his own field experience. Ernst Mayr, quoted above, collected birds in New Guinea and has published brief references to folk-classification of birds there (Mayr 1932, Mayr, Linsley & Usinger: 1953-35).

²⁶ Mayr 1942:120.

²⁷ Berlin, Breedlove & Raven 1966.

briefly on an intensive 18-month enquiry into the botanical lore of a Mexican people who speak a language called Tzeltal. It appears that there are probably about 1,500 vascular plant species in the domain of the community studied, and that the people place these in about 1,000 terminal taxa. Berlin and his associates offer an analysis of the first 200 Tzeltal terminal taxa, or specifics as they call them, in their alphabetical files, that is, about 20% of their total list.

Of these only 34% correspond one-to-one with botanical species; 41% are what they call "under-differentiated", i.e. they correspond to *more* than one botanical species; 25% are "over-differentiated", i.e. they are applied to categories *within* biological species. The authors note that plants of *high* cultural significance, those which are intensively cultivated, tend to be over-differentiated: 40 taxa correspond to units less than a species; 27 correspond to species; only 2 lumped more than one species. Plants of moderate cultural significance, i.e. those used for food, firewood, etc., but not cultivated, tend to be either under-differentiated (31 cases) or to correspond to species (31 cases); with only 5 cases of over-differentiation. Plants with little or no utility were under-differentiated in 49 cases, corresponded to species in 10 cases, and were over-differentiated in 5 cases. ²⁸

Now this is all very well, but there are many things which the authors do not tell us within the compass of this very brief preliminary report. The first is the extent of human induced diversity in the cultivated or semi-cultivated species in their list. The fact is that domesticated plants (and domesticated animals, including man himself) create special taxonomic problems. Plant species that are vegetatively propagated often include a host of clones, that is genetically distinct varieties with reasonably stable morphological characters, which maintain their identity by the fact of their vegetative propagation. Taro, yams, bananas, sweet-potatoes and cassava are familiar examples. Cultivated plants which are propagated by seed also produce genetically and morphologically distinct strains if their cultivation is controlled in such a way that cross-fertilisation is restricted. Maize, rice and many other cultivated grains are cases in point, as also many peas and beans.

Thus it is possible that the majority of cases of *over*-differentiation which Berlin, Breedlove and Raven cite are not simply to be understood in terms of the "high cultural significance" of the plants concerned, but, I would argue, in terms of the "objective" genetic and morphological

²⁸ *Ibid.*: 274

variation of most of these species because of the processes of their cultivation.

Turning to the cases of under-differentiation — 41% of the sample, indicating over 400 taxa in the flora as a whole — I can here say only that we need a great deal more information. How many of these include species which the professional botanist can only distinguish by very fine points, so that the layman could justifiably regard them as natural units, sharing a wide range of attributes? How many of them include one common and familiar species, plus a number of others which are superficially similar but unfamiliar? How many of them include *only* plants which are relatively unfamiliar? In how many cases are informants prepared to say (as my Karam informants are prepared to when discussing certain bird and frog taxa), “Yes, we call them all by the same name, but in fact this one (with the following morphological characters) is found up there, whereas this one, which differs thus and thus, is found down below?”

My own investigations of Karam botanical classification, I should add, are rudimentary compared either with Berlin’s study of Tzeltal botany or with my study of certain aspects of Karam ethnozoology. However, in so far as they go, they certainly suggest that the questions I ask here are relevant and the answers illuminating.

Berlin, Breedlove and Raven’s paper concludes with some interesting suggestions as to the contrasts between scientific classifications and folk-classifications. They say, “most biologists would understand a *natural* taxonomic grouping to be one which reflects the phylogenetic and genetic relations of the organisms being classified. This is quite apart from the use of the term “natural” in logic. On the other hand, a system of classification is said to be *general* (“natural” in a logical sense) insofar as its members possess many attributes in common, and *special* (“artificial” in a biological sense) when it is based on a few attributes that are of special interest for a particular purpose.

In a “general” or, as it is sometimes called, a “general purpose” classification, the members of a group share many correlated attributes; the information content of the group, and by implication, the classificatory scheme which gives rise to it, is high. On the other hand, a general classification can never be perfect for all purposes. . . . Thus a special classification is demonstrably the best one for the limited purpose for which it was constructed, a general one the best for a wide range of practical purposes.” — So far I am entirely with them — these are very

valid distinctions they are making. But I have reservations about what follows.

“Viewing the problem in this light we can readily comprehend the distinction between our usual Linnaean system of classification and any particular folk system of classification. The former by continual review, is consciously made more and more general; the latter, perhaps unconsciously, is made more and more special — hence specific — and with the highest possible productive value with respect to the operations with which it is employed. It is hardly surprising that the special classification will often be concerned with characteristics that are also reflected in the general one and, insofar as this is true, mirror it. This tells us nothing about the structure of nature itself, but a great deal about our view of this structure.”²⁹

My first comment here is that while it is true that at the peripheries, as it were, folk-classifications may be “special” or “specific” in Berlin’s sense, dealing with single characters which are significant in a single context — so that both unfamiliar and unimportant things at one end of the scale and very familiar and highly important things at the other end of the scale may be classified in this way, the hard core of lower order groupings in any taxonomy which is going to be useful in coping with information about nature simply has to be “general” or “natural” and consist of multi-purpose, multi-dimensional units which bear a definite correspondence to those applied by the biological scientist.

My second comment is that, as I have argued at greater length elsewhere,³⁰ the higher order groupings in folk-taxonomies also tend to be “natural” in the logical sense, though understandably not so, or only accidentally so, in a phylogenetic, biological sense. The more important Karam primary taxa — such a *yakt* (‘flying birds and bats’), *kobittiy* (‘cassowaries’), *kaj* (‘pigs’), *kayn* (‘dogs’), *kmn* (‘game mammals’ or ‘larger marsupials and rodents’), *kopyak* (‘rats in homesteads and gardens’), *as* (‘frogs and small marsupials and rodents other than *kopyak*’) — contrast not only in “objective” morphological and behavioural characters (albeit somewhat arbitrarily selected), but in their culturally-subjective relationships to man, which again generally require complex definitions. Although a sequence of binary oppositions may in some instances plausibly be postulated as reflecting the process of *recognition* of members of a particular category, it cannot be accepted as an explanation

²⁹ *Ibid.*: 274-275.

³⁰ Bulmer 1967.

of why it is the category exists in the first place. Complex problems in the psychology of perception and in the ethnographic analysis of cosmology are involved here. But at all events, if this view is accepted, a folk-taxonomy of the kind Karam apply to animals must necessarily be essentially “general” and not “special”, and though “artificial” in so far as it is culturally determined, also “natural” insofar as its members possess many attributes in common.

4. CONCLUSION

We can thus, I think, see that Lévi-Strauss is justified in using the term *espèce*, and using it in such a way that it is best translated into the English “species”, for a great number of animal and plant categories which so-called primitive peoples and other non-scientists distinguish. He is justified firstly by the fact that most of these categories are plausibly regarded as defined by *multiple* criteria (and are thus “natural” in a logical sense), and secondly by the fact that they must by and large reflect *objective* discontinuities in nature (and are thus, in at least a proportion of cases, “natural” in a phylogenetic or genetic sense).

Another term which Lévi-Strauss uses but which the American ethno-scientists eschew in discussing folk-taxonomies is “variety”. I don’t know how far Lévi-Strauss uses this term because it is an engrained habit of French thought and expression to use *genre*, *espèce*, *variété* as a sequence of categories of descending order. Again, he does not define the term, and as I have suggested above, from some of the contexts in which he uses it, it is hard to understand in what way it contrasts with *espèce*. What justification is there for talking about both “species” and “varieties” when one is describing the lower order units of a folk-taxonomy?

Zoologists don’t use the term “variety” any more — they use such designations as “subspecies” or “polymorph”, or just the neutral term “form” for units of lower order than the species. Botanists still do use the term, however. Perhaps it can be argued (and this seems to be in part what Lévi-Strauss is doing) that a folk-taxon corresponding to a botanical “variety” can be labelled a “variety”. This is what most dictionaries do. For example, Williams’s Maori Dictionary glosses various terms as “variety of *kumara*” (*kumara* being the species, sweet potato, *Ipomoea batatas*).³¹

If my arguments (and Lévi-Strauss’s own implicit arguments) about the

³¹ E.g. Williams 1957:6, *akakura* (3).

concept of species are accepted, I do not think that this is justified, because what is botanically only a variety may in fact be definable by multiple characters — shape and colour of foliage, size, colour and texture of root, soil and water requirements, storage potential, palatability, etc., etc. Thus what is botanically a variety may be logically a species. At the same time, there may be terminal taxa which are distinguished by *single* characters only, though, as I have argued, they are likely to be relatively rare in the botanical and zoological domains. The frog taxa *jejeg km*, *jejeg mosb*, etc., which contrast with one another only in colour, are of this kind. It would make sense to call these “varieties”, and to call the taxon *jejeg*, which has a complex definition, a species.³²

Returning finally to the “species”, I think I can add one other small point to Lévi-Strauss’s argument. It seems to me important that a species is not merely to be defined by multiple criteria, but that these criteria are almost infinitely extendable in number. Having isolated a valid natural species (in the biological as well as in the logical sense), the more closely one examines it, the longer the list of characters one can note which contrast it with other species. It is because nature permits man *legitimately* to extend his systems of definitions to cope with an indefinitely proliferating series of characters which are objectively there, that man has the excuse to add in other attributes which are artificial or imaginary.

Man has been confronted with other animals and with plants through the whole course of his evolution. As Lévi-Strauss has so cogently argued, the categories of human thought have to be understood in the light of man’s necessary preoccupation with the order of nature. Which came first, the chicken or the egg-head? Strictly speaking, the chicken is (in 20th Century usage) a category of domesticated bird, and it seems probable that the egg-head, a category of domesticated or semi-domesticated human being defined by, among other things, a propensity for theorising about nature and society, arrived first. This would certainly be Lévi-Strauss’s view as evidenced by his discussion in *La Pensée sauvage* of the “neolithic paradox” and his postulation of conscious intellectual processes and deliberate experimentation as underlying the development of the neolithic.

³² To argue, as I do, that in a folk-taxonomy there are likely to be many units which can meaningfully be described as “species”, and others which can be described as “varieties”, does not mean that there may not be some problematic, borderline cases, even when all possible evidence has been obtained. But this does not invalidate my thesis that there are likely to be logically and *qualitatively* different sorts of categories in folk-taxonomies, and not merely logically equivalent units differentiated only by their contrasting hierarchical status.

In a more general sense, however, if we permit "chicken" here to signify the objective facts of nature and the "egg-head" to refer to the human intellect in its role as classifier, then the chicken must have precedence. The continual revision of criteria employed by egg-head classifiers, whether biologists, ethnologists or the intellectual sophisticates in "primitive" or folk societies, does not permit them to evade recognition of the contextual objectivity of animal species, as Mayr and Simpson have so cogently argued. Furthermore, only an appreciation of objective unities and discontinuities in nature permits man to elaborate the artificial unities and discontinuities of culture.

UNIVERSITY OF PAPUA AND NEW GUINEA

ACKNOWLEDGMENTS

I acknowledge gratefully the support of my fieldwork among the Karam by the U.S. Public Health Service (N.I.M.H. Grant M.H. 07957-01), The New Zealand University Research Grants Committee and the Golden Kiwi Lotteries Fund Scientific Research Grants Committee of New Zealand.

Of the many biologists who have helped me with identifications and information I must thank particularly M. J. Tyler of the South Australian Museum, Adelaide, for his enthusiastic and painstaking studies of my collections of frogs.

Of those who have patiently read or listened to earlier versions of the arguments presented in this paper I am especially grateful to H. C. Conklin, David Pilbeam, Edmund Leach, K. J. Hollyman, J. A. Rattenbury and Pierre Maranda for their criticism and comments.

BIBLIOGRAPHY

- Berlin, B., D. E. Breedlove, and P. H. Raven,
1966 "Folk Taxonomies and Biological Classification", *Science*, 154:273-275.
- Biggs, B. G.,
1963 "A non-phonemic central vowel type in Karam, a 'Pygmy' language of the Schrader Mountains, Central New Guinea", *Anthropological Linguistics*, 5: 13-17.
- Bulmer, R.,
1967 "Why is the Cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands", *Man*, 2:5-25.
- n.d. "Folk-classification of animals and plants in the New Guinea Highlands" (in preparation)

- Bulmer, R. and M. J. Tyler,
n.d. "The classification of frogs by the Karam of the Kaironk Valley, New Guinea".
- Conklin, H. C.,
1962 "Lexicographic treatment of folk-taxonomies", *International Journal of American Linguistics*, 28(2), Pt. IV:119-141.
- Diamond, J. M.,
1966 "Zoological classification system of a primitive people", *Science*, 151:1102-1104.
- Forge, A.,
1966 "Art and environment in the Sepik", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*, pp. 23-31.
- Lévi-Strauss, C.,
1961 *Worlds on the Wane* (London, Hutchinson)
1962 *La Pensée sauvage* (Paris, Plon).
1965 *Tristes tropiques* (Paris, Union Générale d'Éditions).
1966 *The Savage Mind* (London, Weidenfeld and Nicholson).
- Mathews, G. M.,
1915-16 *The Birds of Australia*, Vol. 5 (London, Witherby).
- Mayr, Ernst,
1932 "A tenderfoot explorer in New Guinea", *Natural History*, 32:83-97.
1942 *Systematics and the Origin of Species* (New York, Columbia University Press).
- Mayr, E., E. G. Linsley and R. L. Usinger,
1953 *Methods and Principles of Systematic Zoology* (New York, McGraw-Hill).
- Simpson, G. G.,
1961 *The principles of animal taxonomy* (New York, Columbia University Press).
- Williams, H. W.,
1957 *A Dictionary of the Maori Language* (Wellington, New Zealand Government Printer).

ANALYSE DE QUELQUES GROUPEMENTS DE VÉGÉTAUX COMME INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA CLASSIFICATION BOTANIQUE BUNAQ

CLAUDINE FRIEDBERG

A. INTRODUCTION

L'existence de classifications botaniques indigènes a été décelée dès les premières enquêtes ethnologiques, mais la perspective dans laquelle on les a étudiées évoluant en fonction des théories générales qui ont prévalu en ethnologie, la représentation qu'on en a donnée s'est modifiée.

Quand Durkheim et Mauss analysaient les données connues à leur époque sur les classifications indigènes, ils constataient l'existence d'un découpage en grandes catégories où étaient placés pêle-mêle des clans, des animaux, des plantes, des phénomènes naturels; les détails restaient vagues et la plus grande confusion semblait régner: "Les choses attribuées à une phratrie sont nettement séparées de celles qui sont attribuées à l'autre; celles attribuées aux différents clans d'une même phratrie ne sont pas moins distinguées. Mais toutes celles qui sont comprises dans un seul et même clan sont dans une large mesure indifférenciées. Elles sont de même nature; il n'y a pas entre elles de lignes de démarcation tranchées comme il en existe entre les variétés ultimes de nos classifications" (E. Durkheim et M. Mauss, 1901-1902, p. 16).

Ce sont au contraire "ces variétés ultimes" qui apparaissent le plus nettement dans les classifications indigènes recueillies le plus récemment, et de façon plus développée même que dans la classification scientifique: "Les Hanunó classent leur monde végétal local au dernier niveau de différenciation en plus de 1800 *taxa*¹ indigènes mutuellement exclusifs alors que le botaniste divise la même flore — en terme d'espèces — en moins de 1300 *taxa* scientifiques" (Conklin, 1962, p. 129).

En ce qui concerne les plantes cultivées, l'écart entre le nombre de variétés reconnues par les botanistes et de celles qui ont un nom pour les indigènes est particulièrement remarquable. En Nouvelle-Calédonie,

¹ Les *taxa* sont des divisions classificatoires qui peuvent se situer à n'importe quel niveau du système.

Haudricourt a relevé pour la Grande Igbane (*Dioscorea alata* L.) 67 noms de clones en langue jawé, 72 en paici d'Arapô et 30 pour la Canne à sucre en langue pijé (Haudricourt, 1964, pp. 102-104).

La mise en évidence de grandes catégories a été longtemps la préoccupation des ethnologues et plus particulièrement au moment où la pensée totémique semblait à l'origine de l'organisation de toutes les sociétés traditionnelles. Elle est restée souvent, par nécessité, celle des chercheurs qui ont abordé les ethnobotaniques locales par le biais de l'étude des autres aspects des cultures indigènes. Il est difficile, en effet, quand on ne dispose pas de vastes connaissances floristiques d'étudier les critères qui permettent d'établir des catégories dans un monde, celui des plantes, dont on ne peut pas soi-même repérer les différents éléments; on se trouve alors amené à faire état de catégories appartenant à des domaines autres que celui du monde végétal: à la mythologie, au rituel, à l'organisation sociale, etc. Prenons l'exemple d'une classification botanique comme celle des Dogon qui nous est maintenant bien connue grâce aux travaux de Griaule et de ses élèves et plus particulièrement à ceux de G. Dieterlen; si nous savons que le monde végétal dogon se divise en 24 catégories (ou plus exactement en $22 + 2$), catégories qui d'ailleurs ne sont pas particulières au monde végétal mais servent à classer l'ensemble de l'univers dogon, nous ne savons pas comment les Dogon distinguent une plante d'une autre dans la pratique et sur quelles caractéristiques propres à chacune d'elles ils se basent pour les classer dans une catégorie. Un tel système permet d'expliquer la fonction pratique ou rituelle d'une plante à partir de son rôle dans le mythe, mais il ne permet pas de définir une plante par rapport au reste du monde végétal.

Cependant des ethnologues voulant étudier les conceptions indigènes du monde végétal en elles-mêmes se sont efforcés d'analyser le fonctionnement des systèmes classificatoires à tous les niveaux de la pensée indigène en se servant des méthodes issues de la linguistique. L'importance et la systématique des découpages ultimes des classifications indigènes sont alors apparues, mais, en même temps, l'existence même de grandes catégories entre lesquelles se répartirait de façon stable et absolue l'ensemble des éléments du monde végétal apparaissait problématique.

En effet de telles études ont mis en évidence dans les classifications botaniques indigènes l'existence de plusieurs systèmes hiérarchisés, qui se réfèrent chacun à des domaines différents: morphologie, utilisation, méthode de culture, etc., utilisés simultanément. Dans de telles classifications, une même plante peut occuper une place dans plusieurs systèmes à la fois.

“A la différence des *taxa* scientifiques, les segmentations² indigènes peuvent appartenir simultanément à plusieurs structures hiérarchisées distinctes. La même segmentation peut être classée comme catégorie terminale dans une taxinomie basée sur la forme et l'apparence et en même temps comme une catégorie terminale ou non dans une autre taxinomie basée sur une approche culturelle (par exemple un type de segmentation basée sur la morphologie florale, opposé à des catégories basées sur l'aspect fonctionnel des plantes qui sont alors considérées comme des cultigènes alimentaires, médicinaux, ornementaux, etc.)” Conklin (1962b, p. 129).

Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss, s'appuyant en particulier sur les travaux de Conklin, a souligné les problèmes posés par l'existence de plusieurs systèmes de références utilisés simultanément pour l'analyse d'un matériel ethnobotanique: “les difficultés intrinsèques ... ne proviennent pas de notre ignorance des caractères objectivement retenus par la pensée indigène, pour établir une connexion entre deux ou plusieurs termes, mais de la nature polyvalente de logiques qui font simultanément appel à plusieurs types formels de liaison” (p. 83). Plus loin, après avoir exposé plusieurs exemples, il poursuit (p. 84): “Ces exemples complètent ceux qui précèdent en montrant que de telles logiques travaillent simultanément sur plusieurs axes.”

Il devenait donc difficile d'établir pour les botaniques indigènes un système classificatoire unique qui rende compte de l'ensemble du monde végétal en passant d'une catégorie générale à une catégorie plus restreinte, grâce à des critères entre lesquels serait établi un ordre hiérarchique à la manière de la classification botanique scientifique.

Dans sa thèse dont l'essentiel est consacré à la description des différents types de relations que les Hanunóo entretiennent avec le monde végétal et la façon dont elles sont définies dans la nomenclature indigène, Conklin ne donne aucun tableau classificatoire. La nouveauté que représentait cette thèse était l'analyse, d'une part des principes permettant de définir chaque type de plantes dans la pensée hanunóo et, d'autre part, de la composition linguistique des termes qui les désignent. Dans son étude Conklin montre que c'est au niveau le plus bas que l'effort de systématisation est le plus marqué, par contre il constate l'inexistence presque totale de termes pour désigner des catégories générales. Sur l'ensemble de sa thèse six pages seulement sont consacrées à ces dernières; les seules catégories qu'il peut définir se situent au sommet de la hiérarchie. Elles

² Nous avons traduit par *segmentation* le terme *segregate* utilisé par Conklin dans le texte original anglais.

sont au nombre de trois: plantes herbacées/ligneuses/lianescentes; plus loin il ajoute (p. 94): "les noms de classes pour les catégories entre ces divisions majeures et la terminologie végétale spécifique manquent presque totalement."

Cependant il se trouve amené à faire état de la catégorie *halaman*, plante domestique, recoupant ces trois divisions majeures. C'est dire qu'il faudrait alors considérer comme fondamentale dans le système classificatoire hanunóo l'opposition: plante domestique/plante sauvage. Mais une telle conception hiérarchique des critères de distinction ne convient pas si nous examinons d'autres éléments de classification hanunóo fournis par Conklin.

En effet, par la suite, au cours de recherches théoriques sur la classification hanunóo, et dans un essai de systématisation, Conklin s'est efforcé d'établir pour des espèces particulières ce qui les caractérise à différents degrés d'identification. Par exemple pour un tubercule il établit le tableau ci-dessous (Conklin 1962 a, p. 299):

TABLEAU A

(1) <i>kayu</i>	une plante, c'est-à-dire pas un rocher, etc.
(2) <i>halaman</i>	une plante domestique
(3) <i>wakat</i>	une plante ayant une tige lianescente
(4) <i>tanum</i>	une plante reproduite de façon horticulaire
(5) <i>'ubi</i>	une igname
(6) <i>'ubi dungun</i>	une igname <i>dungun</i>
(7) <i>dungun</i>	un dungun (se rapportant à la couleur foncée de certains tubercules)

Nous trouvons ailleurs (Conklin 1962 b, p. 131) les différents degrés permettant de caractériser un piment:

TABLEAU B

(1) <i>kuwaq</i>	'entité' (c'est-à-dire quelque chose qui peut être nommé)
(2) <i>bagay</i>	'chose' (pas une personne, un animal, etc.)
(3) <i>kayuk</i>	'plante' (pas un rocher, etc.)
(4) <i>qilamnum</i>	'plante herbacée' (pas une plante ligneuse, etc.)
(5) <i>ladaq</i>	'piment' (pas le riz, etc.)
(6) <i>lada. balaynum</i>	'piment domestique' (pas un piment sauvage)
(7) <i>lada. balaynum. maharat</i>	'piment chili domestique' (pas le piment vert domestique, etc.)

- (8) *lada. balaynum*. 'piment chili, penis de chat' (pas un des membres
maharat des 5 autres taxa terminaux de piment chili
qutin-kutiq domestique).

Dans ces tableaux le caractère "domestique" apparaît nettement à des niveaux différents.

La distance entre cette façon de définir une certaine plante et un système classificatoire est soulignée par le commentaire concernant le tableau A: "Dans ce cas on voit l'exemple de deux systèmes de classement des plantes en catégories se recouper, l'un basé sur la façon de traiter la plante (2 niveaux: 2, 4) et l'autre basé sur des types morphologiques (3 niveaux: 1, 3, 5, 6)" (Conklin 1962 a, p 299).

Nous ajouterons que, dans les deux tableaux, entre les niveaux 4 et 5 aucun élément ne nous permet de savoir sur quel critère est effectué le choix; de plus les termes en cause pour établir ce dernier sont très nombreux, en particulier dans le tableau B: d'un côté nous avons toutes les plantes herbacées et de l'autre le seul piment. A ce niveau tout au moins il n'y a donc pas de possibilité d'effectuer un choix dichotomique, le piment s'oppose ici non à une autre plante ou à un groupe de plantes défini, mais à toutes les autres plantes herbacées (c'est-à-dire ni ligneuses, ni lianescentes) qui ne sont pas du piment. Ainsi dans ces deux tableaux nous voyons analysés tous les niveaux où une plante est caractérisée dans la pensée indigène, mais nous ne voyons apparaître aucun groupe dans lequel le piment ou l'igname pourraient se définir de façon plus précise par rapport à un certain nombre d'autres plantes avec lesquelles elles auraient en commun plusieurs caractères.

Il semble donc qu'il y ait dans les classifications indigènes contradiction entre la possibilité d'analyser les caractéristiques propres à chaque végétal et celle d'associer en catégories ceux qui ont entre eux un certain nombre de caractères communs. Mais cette contradiction n'est pas propre aux seules classifications indigènes, elle existe dans les classifications scientifiques.

En effet toute construction d'un système classificatoire est un effort pour concilier deux nécessités contradictoires; l'une est l'obligation d'utiliser une méthode analytique procédant par une succession de choix dichotomiques qui ne peut saisir à chaque étape qu'un aspect partiel de la réalité, étant donné qu'il a fallu au départ choisir a priori pour chacune de ces étapes un système de référence et un seul; l'autre est la nécessité de faire appel à plusieurs systèmes de références pour mettre en évidence des groupements végétaux "naturels" et les liens qui à l'intérieur de ces

derniers unissent les plantes sur le plan de la phylogénie et de l'évolution. Dans les Sciences naturelles ces systèmes de références multiples appartiennent à des domaines très divers comme la morphologie, la biologie, la chimie, la génétique, la paléontologie, etc. La différence entre les classifications indigènes et les classifications scientifiques est le parti pris adopté dans ces dernières de ne donner à chaque plante qu'une place et une seule. Dans ce but le systématicien doit choisir a priori le type de caractère qui sera toujours placé en premier dans la hiérarchie des critères de différenciation. Le choix peut être relativement facile si on se donne pour but de construire un système qui serve essentiellement à repérer les plantes; c'est le parti adopté par Linné dans sa classification basée sur la morphologie florale; c'est le cas également de la plupart des clefs pratiques d'identification construites pour identifier une partie du monde végétal limité, soit sur le plan géographique (c'est le cas des flores de zones particulières), soit sur le plan classificatoire (clef d'identification pour les espèces d'un genre ou d'un groupe de genres). Le problème est beaucoup plus complexe quand il s'agit de construire une classification "naturelle" pour l'ensemble du monde végétal, but vers lequel tous les systématiciens modernes orientent leurs recherches. A notre époque où il faut tenir compte d'informations provenant de domaines de recherches multiples, les problèmes que posent l'établissement d'une classification universelle et "naturelle" sont tels que les taxinomistes ont été amenés, dans des ouvrages théoriques, à réfléchir sur le sens même de leurs recherches.

Pris entre la chimie, la génétique, l'écologie, la paléontologie, etc., le taxinomiste moderne paraît aussi démuné en face des multiples facettes du monde végétal que l'ethnobotaniste qui essaie de saisir comment est organisé un monde végétal que l'indigène aborde à la fois par son expérience d'agriculteur, ses besoins alimentaires, ses observations sur la morphologie et l'écologie des plantes, sur leur utilisation technique, sans oublier le rôle qu'elles jouent dans la mythologie et le rituel.

L'espoir que l'ethnologue partage avec le taxinomiste de posséder un jour assez d'éléments pour pouvoir concilier les données appartenant à des systèmes de référence multiples, de façon à construire un système cohérent qui rende compte du tout, nous le voyons apparaître dans ces lignes de C. Lévi-Strauss: "Tous les documents rassemblés aux chapitres I et II se conjuguent avec ces exemples, pour établir la fréquence de taxinomies zoologiques et botaniques qui ne constituent pas des domaines séparés, mais qui font partie intégrante d'une taxinomie globale et dynamique dont la structure parfaitement homogène — puisqu'elle

consiste en dichotomies successives — garantit l'unité. Il résulte de ce caractère, d'abord que le passage est toujours possible de l'*espèce* à la *catégorie*; ensuite qu'aucune contradiction n'apparaît entre le *système* (qui s'impose au sommet), et le *lexique* dont le rôle devient prépondérant au fur et à mesure qu'on descend l'échelle des dichotomies. Le problème du rapport entre *continu* et *discontinu* reçoit ainsi une solution originale, puisque l'univers est représenté sous la forme d'un continuum fait d'oppositions successives" (C. Lévi-Strauss, 1962, p. 183, 185).

Pendant en dépit des difficultés pour concilier des points de vue différents et malgré la remise en question permanente, par les nouvelles découvertes de la science, des problèmes qui semblaient résolus, les botanistes parviennent à édifier des Flores, et, fait particulièrement remarquable, les taxinomies modernes ne sont pas si foncièrement éloignées des taxinomies anciennes que l'on ne puisse utiliser encore des ouvrages écrits avant Darwin ou Lamarck par exemple, et surtout que l'on ne puisse trouver à tout moment dans un herbier la plante que l'on recherche. C'est qu'en effet il existe des éléments fixes autour desquels la classification peut s'élaborer et se réajuster au fur et à mesure des besoins créés par les données nouvelles fournies par la recherche. Ces éléments fixes sont constitués par des groupes de plantes qui ont suffisamment de points communs pour imposer leur existence comme ensembles "naturels" à l'esprit des chercheurs. Il y a ainsi des Genres toujours reconnus depuis Tournefort et repris par Linné: *Rosa* (les roses), *Ficus* (les figuiers), *Acer* (les érables), *Quercus* (les chênes) ou des Familles comme les Légumineuses, les Graminées et les Ombellifères.

Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons de chercher si, dans la conception que se font du monde végétal les membres d'une population particulière, les Bunaq du centre de Timor, habitants du territoire de Lamaknen, on ne pourrait pas déceler également des points fixes et voir quel rôle ils jouent dans la classification.³

Les premiers groupements fixes qui existent dans l'esprit des Bunaq sont ceux formés par des plantes qui portent un nom en commun, c'est ce que nous appellerons une série. Les deuxièmes sont constitués par des plantes qui peuvent porter des noms différents mais qui possèdent toutes

³ On trouvera des renseignements concernant cette ethnie d'une part dans le même ouvrage, dans l'étude de Louis Berthe: "Parenté, pouvoir et mode de production. Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie." Et d'autre part dans les autres articles du même auteur signalés dans la bibliographie finale. Nous avons adopté ici pour transcrire les termes bunaq les mêmes conventions que celles utilisées par L. Berthe dans ses derniers travaux, c'est-à-dire que l'occlusion glotale est rendue par un q. Pour le reste les lettres sont celles adoptées universellement en phonétique.

un même caractère. Certains de ces groupements sont désignés par un terme particulier, par exemple le groupe *lepu-pol* où sont réunies les plantes à nœuds sur les tiges (*lepu* en bunaq désigne essentiellement les nœuds des Bambous et d'une façon générale ceux de toutes les Graminées et, par extension, ceux de toutes les Monocotylédones) ou sur les inflorescences (*pol* désigne en effet les nœuds des régimes de bananiers); d'autres sont désignés par les noms des plantes les plus typiques qui leur appartiennent, par exemple le groupe *Balo-Đik*, Taro Igname, qui désigne les tubercules; ou bien ils sont désignés par une périphrase où se trouve consigné le caractère commun aux plantes qui les composent: plantes à lait, plantes servant à faire des liens, remèdes froids, etc.

Nous ne pouvons pas analyser ici l'ensemble du monde botanique bunaq mais nous allons essayer d'étudier certains de ses aspects en examinant tour à tour l'un et l'autre type de groupements que les Bunaq reconnaissent dans le monde végétal. C'est à partir de ces groupements que nous analyserons la classification indigène et en particulier c'est à l'intérieur de chaque groupement que nous étudierons les éléments qui le constituent. C'est-à-dire qu'on s'efforcera toutes les fois que cela sera possible, de définir chaque taxon dans le taxon qui l'englobe, étant bien entendu que ce dernier n'existe pas obligatoirement. Par exemple pour chaque série de plantes portant un nom commun, nous analyserons d'abord comment sont définis les types de plantes qui la composent, mais la façon dont les Bunaq caractérisent l'ensemble des plantes de la série sera examinée ailleurs quand sera étudié le groupement ou les groupements auxquels cette série appartient.

Nous allons commencer notre étude par le premier type de groupement, celui des plantes portant un nom en commun et pour cela nous devons tout d'abord analyser la nomenclature indigène de façon à définir ce qu'on peut appeler nom commun à plusieurs plantes.

Nous examinerons ensuite le deuxième type de groupement, celui des groupements réunissant des plantes pouvant porter des noms différents. Après l'analyse de l'organisation interne de ces deux types de groupements nous étudierons comment les différents groupements s'articulent entre eux dans l'ensemble de la classification et nous nous préoccupons alors de déterminer les zones du monde végétal comprises dans chaque groupement et en particulier du problème de savoir comment peut se définir une série.

B. ÉLÉMENTS DE CLASSIFICATION BOTANIQUE BUNAQ

1. *Aperçus sur la nomenclature botanique bunaq**A. Généralités sur les nomenclatures indigènes.*

Nous appellerons type de plante⁴ la plus petite unité végétale reconnue par les indigènes, c'est-à-dire une plante qui pour eux est différente de toutes les autres. Dans la nomenclature cette différence est rendue par l'attribution à chaque type de plante d'un nom qui diffère au moins par un terme de tous les autres noms : par exemple dans la nomenclature française les plantes suivantes représentent toutes un type différent : Mouron des oiseaux, Mouron rouge, Paturin des prés, Reine des prés, Bourse à pasteur, Bourse de Judas, Alisier, Alisier blanc, Cheveux de Vénus, Peigne de Vénus, etc.

Les noms qui désignent chaque type de plantes peuvent être simples ou composés ; ils comportent obligatoirement un nom de base accompagné ou non d'un déterminant. Pour désigner une plante particulière on lui attribue donc un nom qui se différenciera des autres soit par le nom de base (par exemple Mouron et Alisier, Paturin des prés, Reine des prés) soit par le déterminant (Mouron des oiseaux, Mouron rouge).

Le nom de base, comme le déterminant, peuvent être eux-mêmes simples ou composés. Ils peuvent être constitués uniquement de mots ayant un sens dans la langue, c'est ce que nous appellerons des termes métaphoriques (par exemple Reine des prés, Bourse à pasteur, etc.) ou partiellement seulement (Mouron des oiseaux, Alisier blanc) ; ils peuvent encore être constitués de mots n'ayant aucun sens dans la langue et servant uniquement à désigner un végétal, c'est le cas d'Alisier dans les exemples que nous donnons. Nous appellerons un tel terme : terme botanique. Ces termes botaniques peuvent être simples comme Alisier ou composés, ce qui est rare en français ; signalons cependant qu'il existe des noms décomposables en termes qui ont une signification dans la langue mais qui sont, pour désigner une plante, assemblés de telle façon que le mot

⁴ Nous nous sommes efforcée d'utiliser ici la même terminologie que celle que Conklin avait adopté dans sa thèse ; l'emploi des équivalents exacts des termes anglais n'étant pas toujours possible en français nous avons dû dans certains cas adapter ces termes ; pour empêcher toute confusion nous donnons ici l'équivalence entre les termes utilisés par Conklin et ceux utilisés dans cet article :

plant type = type de plante
basic plant name = terme de base
attributes = déterminant.

obtenu ne sert que de terme d'appellation botanique (par exemple Chèvrefeuille ou Chiendent).

Pour déterminer quels sont les types de plantes qui portent le même nom de base il est essentiel de distinguer dans chaque nom de plante le nom de base et les déterminants.

Dans le cas où le nom de base est un terme botanique simple comme Paturin, Alisier, il est facilement repérable. Dans le cas d'un terme botanique composé dont chaque terme a un sens, et à plus forte raison dans celui des termes métaphoriques, seule la connaissance de la langue permet de décider. Par exemple le terme *dent* dans Dent de lion et Chiendent ne peut pas être considéré comme terme de base car il ne correspond à aucune sorte de végétal particulier dans la classification botanique française.

B. Nomenclature bunaq

a. Répartition des termes botaniques et des termes métaphoriques

Nous avons récolté environ 600 types de plantes différents sur lesquels 108 environ, c'est-à-dire seulement 1/5, portent des termes de base métaphoriques qui pour la plupart ne sont représentés chacun que par un seul type ou au maximum deux. Le nombre exact des termes métaphoriques est difficile à établir; en effet les homonymes sont nombreux dans la langue bunaq et pour certains noms de plantes il est parfois impossible de déterminer si on doit les considérer comme des termes homonymes ou des termes métaphoriques. Le cas le plus typique est celui de *Ho* qui désigne à la fois le sang et un haricot. Pour les Bunaq eux-mêmes il s'agit là d'une homonymie.

Les 490 autres types de plantes se répartissent de façon très inégale en 200 termes de base botanique. La plupart des termes de base ne sont attribués qu'à un seul type de plante quelques uns à deux. C'est pour les plantes cultivées, tubercules, riz, maïs, etc., que nous trouvons les termes de base attribués au plus grand nombre de types.

b. Que doit-on considérer comme terme de base dans les termes métaphoriques?

Les types de plantes portant des termes métaphoriques se répartissent de la façon suivante:

(1) 28 font allusion à un animal: *Zul*, le rat; *Apa*, le buffle; *Orel*, le singe; etc.:

Zul = le rat

Zul ginup = le nez du rat.

Dans aucun cas on ne peut considérer le nom de l'animal comme un terme de base. En bunaq le déterminant, s'il s'agit d'un adjectif, se place après le déterminé, mais dans le cas de noms composés où la plante est comparée à l'organe d'un animal ce dernier, même s'il est placé avant, est un déterminant. Par exemple pour *Orel*, le singe nous avons :

Orel gie pu pana

Orel gie pu mone

Orel gie tie mon

gie signifie à et indique la possession. C'est dire que dans ce cas nous avons d'une part *Pu*, la Noix d'Arec, du singe qui peut être dans un cas femelle (*pana*), dans l'autre mâle (*mone*), et d'autre part le coq (*tie*), clair (*mon*), du singe (*Orel gie*). Il est bien évident que le terme de base n'est ni *Orel*, ni *Orel gie* mais que nous en avons deux différents, le premier *Orel gie pu*, terme attribué à deux types de plantes, l'un considéré comme mâle, l'autre comme femelle, et le second *Orel gie tie mon*.

(2) 13 termes métaphoriques se présentent comme des prénoms d'hommes ou de femmes. Les prénoms bunaq sont doubles; ces termes métaphoriques qui les imitent aussi: ils comportent comme premier terme un prénom et comme second soit un autre prénom comme s'il s'agissait d'un être humain (par exemple *Bau Berek*) ou un terme autre qui n'a pas toujours de sens dans la langue comme dans *Bau uku*; mais là aussi *Bau* le terme commun à ces deux noms de type de plante ne peut pas être considéré comme un terme de base dans la nomenclature botanique puisqu'il ne correspond à lui seul à aucune plante, c'est le nom complet *Bau Berek* ou *Bau uku* qui est le terme de base.

(3) nous avons relevé 21 métaphores diverses utilisées pour désigner des plantes: *Hol si*, pierre viande, *Bol*, épais, *Đini heser*, fait le mort, etc... Il faut les considérer comme des totalités; c'est l'énoncé complet de la métaphore qui constitue ce nom de base.

(4) enfin il existe 46 types de plantes dont les noms commencent par *U*, herbe (21 types), *Mun*, liane (4 types), *Hotel*, arbre en langue bunaq (8 types) et *Ai*, arbre en tetun, langue des voisins des Bunaq (14 types). L'existence de ces termes pour désigner des plantes indique qu'il y a dans la pensée bunaq les catégories végétales auxquelles ils correspondent.

Nous analyserons plus loin la place que cette distinction en 3 grands groupes, herbe / liane / arbre, occupe dans la classification botanique bunaq. Mais en ce qui concerne la nomenclature elle-même il est évident que c'est le nom complet qui désigne une sorte particulière de plante et que c'est lui qui doit être considéré comme le terme de base; ainsi en français le nom "Herbe aux femmes" battues est tout entier un terme de base; de la même façon en bunaq nous devons considérer les noms comme *U guék*, herbe à mauvaise odeur, ou *U sael gizil*, herbe anus de porc, comme des termes de base.

2. Analyse de quelques groupements de végétaux

a. Groupements du premier type

Série de plantes portant le même nom de base.

Environ 231 termes de base sont attribués chacun à 1 seule plante. 41 sont portés par deux types de plantes différents, 13 pour 3 et ceux qui restent, c'est-à-dire 232 types de plantes environ se partagent assez inégalement entre 26 termes de base.

Nous allons maintenant examiner comment chaque type de plante est différencié d'un autre à l'intérieur d'une série de plantes portant ce même nom de base.⁵

(1) *Séries à deux termes.* — Voici les caractères sur lesquels la distinction porte dans la plupart des cas :

(a) l'intensité du vert des tiges et des feuilles; la plante pour laquelle elle est la plus foncée est appelée *guzu*, noir; celle pour laquelle elle est la plus clair *belis*, blanc

ex: <i>Zoil guzu</i>	<i>Alstonia spectabilis</i> R. Br.	Apocynacées
<i>Zoil belis</i>	<i>Alstonia scholaris</i> (L.) R. Br.	„

Notons qu'il arrive parfois que pour l'un des types de plante le déterminant ne soit pas mentionné couramment; ainsi quand on dit *Zoil* il s'agit de *Zoil belis*, *A. scholaris* qui est le plus courant.

⁵ Chaque fois que cela sera possible nous indiquerons l'identité botanique scientifique des plantes citées. Dans le cas où ils sont mieux connus nous avons indiqué entre parenthèses les termes synonymes qui ne sont plus employés dans la nomenclature botanique actuelle. Je tiens à exprimer ici mes remerciements à Monsieur le Professeur Van Steenis et aux botanistes de l'Herbier de Leyde qui m'ont aidée à établir ces déterminations et plus particulièrement au Dr. Bakhuizen van der Brink pour les herbacées, et au Dr. Hildebrandt pour les arbres. Nous nous réservons d'indiquer, dans un travail ultérieur où la systématique botanique scientifique occupera une place plus importante, par qui a été déterminée chaque plante.

(b) la dimension des feuilles; la plante qui a les plus grandes feuilles est appelée *mone*, mâle, et celle qui a les feuilles plus petites, *pana*, femelle

ex: les arbres à casses *Arus mone* *Cassia fistula* L. Légumineuses
Arus pana *Cassia javanica* L. „

(c) la dimension des plantes; la plus petite est qualifiée de *gol*, petite ou *lotu*, court; la plus grande, *masaq*, grand, ou *apa*, buffle.

Par exemple les Bunaq distinguent deux types de l'espèce botanique *Sacharum spontaneum* L., l'une appelée *Tese* et l'autre *Tese lotu*.

(d) une plante introduite à Timor relativement récemment peut porter le même nom de base qu'une plante plus ancienne avec l'adjonction du qualificatif *ewi*, d'homme blanc:

ex: *Gela*: *Salmalia malabarica* (DC.) Schott (*Bombax malabaricum* DC. et Endl.) Bombacacées
Gela ewi: *Ceiba pentendra* (L.) Gaertn.

(e) enfin une plante qui pousse seule dans les bois porte le même nom de base qu'une plante cultivée, suivi du qualificatif *zon*. La première peut porter ou non le qualificatif *loi*, bon.

ex: *Tir*: *Cajanus cajan* (L.) Millsp. Légumineuses, l'Ambrevade.
Tir zon: *Crotalaria mucronata* Desv. Légumineuses

(2) *Séries formées de plus de 2 types de plantes.* — Pour les séries de plantes formées de plus de 2 types se pose le problème de savoir s'il existe un seul niveau de différenciation ou plusieurs, c'est-à-dire si à l'intérieur de chaque série on peut établir une clef dichotomique au bout de laquelle on trouve une plante et une seule définie par la possession d'un certain caractère. Nous allons analyser ce problème en examinant quelques séries. Pour faciliter la lecture nous donnerons un chiffre romain à chaque série et nous indiquerons avec le même chiffre arabe les diverses différenciations effectuées à un même niveau. Nous indiquerons chaque fois que cela sera possible la signification des déterminants après chaque nom de type de plante.

I. PAQOL: le Maïs (espèce *Zea Mays* L., Famille des Graminées).

Le critère le plus important hiérarchiquement pour distinguer les types de Maïs est celui de leur relative précocité:

	<i>Paqol bara</i>	Maïs hâtif
1	<i>Paqol laku</i>	Maïs moyen
	<i>Paqol legul</i>	Maïs tardif

Ensuite à l'intérieur de chacun de ces trois groupes les types sont distingués d'après la couleur du grain :

Paqol sigo, à grains rouges (rare chez le Maïs hâtif)

- 2 *Paqol Ai Rawan*, à grains jaunes
Paqol kakaq, à grains blancs
Paqol taran, à épis pommelé

II. PAO: sorte de haricot (Famille des Légumineuses)

- 1 Fruits un peu cylindriques —————▶ *Pao gol*, petit, ou *Pao Ho*: *Phaseolus vulgaris* L.
 ▶ 2 grains à caron- —————▶ *Pao uor*, légume, Dolique d'Egypte: *Dolichos*
 cule blanche *Lablab* L.
- 1 Fruits▶ ▶ 3 ne se mange
 plats pas, pousse seul → *Pao zon*, sauvage ou de forêt
- ▶ 2 grain sans ca- ▶ 4 grain plat ▶ *Pao nona*,
 roncule blanche, rouge brun demoiselle
 Haricot de Lima ▶ 4 grain rond ▶ *Pao tiegut*,
 (*Phaseolus* et blanc œuf de
lunatus L.) ▶ 3 se mange, ▶ *Pao loi*, ▶ suivant ▶ crème poule
 est planté cultivé forme et
 couleur ▶ 4 le grain a
 la couleur
 et la forme ▶ *Pao Bon*
 de *Bon*
 (*Entada pha-*
 seolides (L.)
 Merr.

III. HO: sorte de haricot

- 1 lianescent ▶ *Ho guzu*, noir: *Vigna cylindrica* (L.) Skeels (*Vigna sinensis* (L.) Savi ex Hassk.)
Légumineuses
- 1 herbacée ▶ *Ho gapa*, gris: *Phaseolus radiatus* L. Légumineuses
- ▶ 2 à fruits groupés: *Ho keloq*, botte d'épis de Maïs ▶ 3 petites feuilles:
 Ho keloq pana, femelle
 ▶ *Cassia floribunda* L.?
 Légumineuses
- 1 arborescent ▶ ▶ 3 grandes feuilles:
 Ho keloq mone, mâle
 Cassia occidentalis L.
 Légumineuses
- ▶ 2 à fruits non groupés: *Ho Hotel*, arbre: *Abelmoschus esculentus* (L.) Moench.
Malvacées
- 1 plantes à tiges aqueuses ▶ *Ho molo*, bétel: *Euphorbia tirucalli* L. Euphorbiacées

IV. KIBU: sorte de mauve (Famille des Malvacées)

- 1 plantes à grandes fleurs —————▶ *Kibu apa*, buffle: *Hibiscus* sp.
 ▶ 2 plante très petite,
 ligneuse, ne sert ▶ *Kibu si gusuk*, brochettes de viande: *Sida acuta* Burm.
 pas à faire des liens

- 1 plantes à petites fleurs ▶
 2 plante plus grande, sert à faire des liens ▶ 3 tige et feuilles ▶ *Kibu guzu*, noir : *Urena lobata* L.
 ▶ vert foncé
 ▶ 3 tige et feuilles ▶ *Kibu belis*, blanc : *Sida rhombifolia* L.
 vert clair

V. UKAQ:

- plante grande ▶ *Ukaq masaq*, grand : *Calotropis gigantea* (Willd.) Dryand, ex Ait. f., Asclépiadacées
 plante moyenne ▶ *Ukaq lotu*, court : *Asclepias curassavica* L., Asclépiadacées
 plante petite ▶ *Ukaq gol*, petit : *Euphorbia prostrata* W. Ait., Euphorbiacées

PUR: les banians*, grands *Ficus* des places de villages, à racines aériennes (Famille des Moracées)

- à grandes feuilles → *Pur apa gepal*, oreille de buffle: *Ficus pilosa* Reinw.
 à écorce rougeâtre → *Pur buleqen*, rouge: *Ficus* sp.
 à feuilles qui tremblent au moindre souffle du vent ▶ *Pur zai*: *Ficus superba* Miq.
 à fruits petits et ronds comme ceux du haricot *Tir* ▶ *Pur tir*: *Ficus virens* Ait.

Nous pouvons constater que d'une série à l'autre la façon dont les types de plantes sont différenciés varie considérablement. Cette variation porte sur deux points: d'abord le nombre des niveaux de différenciation, ensuite sur la façon dont sont établies ces différenciations. Nous allons examiner ces deux points l'un après l'autre:

A. Nombre de niveaux de différenciation:

Nous avons relevé:

- I) pour *Paqol* deux niveaux de différenciation
 - 1) la précocité
 - 2) la couleur du grain
- II) pour *Pao* quatre niveaux de différenciation
 - 1) la forme de la gousse
 - 2) la présence ou non d'une caroncule
 - 3) le fait d'être ou non cultivé
 - 4) la couleur du grain
- III) pour *Ho* trois niveaux de différenciation
 - 1) l'anatomie de la tige
 - 2) la présentation des gousses
 - 3) la dimension des feuilles

* Le terme banyan se réserve parfois à la seule espèce *Ficus indicus*, nous l'utilisons ici pour désigner tous les *Ficus* à racines aériennes susceptibles d'être utilisés comme arbres de places de villages.

IV) pour *Kibu* trois niveaux de différenciation

- 1) la dimension de la feuille
- 2) la dimension de la plante
- 3) l'intensité du vert

V) pour *Ukaq* aucun niveau de différenciation

VI) pour *Pur* aucun niveau de différenciation

B. Différents types de différenciation:

La façon dont est établie la différenciation entre les types de plantes à un niveau donné est de trois sortes:

(1) opposition entre deux caractères permettant ainsi de faire un choix dichotomique

exemple: existence ou non d'une caroncule (II,2)
feuille petite ou grande (III,3)

(2) variation progressive d'un même caractère

exemple: la couleur des grains (I,2 et II,4)
la dimension de la plante (V)

(3) possession d'un caractère particulier se rapportant à des parties tout à fait hétérogènes de la plante

exemple: dans la série *Pur* (VI) la différenciation porte sur la forme des feuilles, leur aptitude à trembler, la couleur de l'écorce et la forme du fruit.

On peut considérer comme intermédiaire entre le type 1 et 2 la différenciation basée sur une variation à nombre fixe d'éléments comme la trichotomie fondée sur l'opposition entre les trois formes de tiges suivantes: herbacées/ligneuses/lianescentes.

Dans un tel système classificatoire il n'est donc pas possible d'établir à tous les niveaux de différenciation un choix dichotomique. On pourrait, il est vrai, présenter même les variations de couleur sous forme de clefs dichotomiques:

1 à grains rouges

1 à grains non rouges $\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ à grains blancs} \\ 2 \text{ à grains non blancs, etc.} \end{array} \right.$

car la présence d'une qualité peut toujours s'opposer à son absence. Si nous ne l'avons pas fait, c'est qu'une telle conception ne correspond à rien dans l'esprit indigène. Il faut d'ailleurs distinguer dans les oppositions qui nous ont permis de dresser, pour certaines séries, des clefs dichotomiques de différenciation: 1) les oppositions que nous avons analysées pour les séries à deux termes et que nous retrouvons ici le plus souvent au bout de

la chaîne des dichotomies, 2) les autres que nous avons établies d'après les données de l'analyse des caractéristiques, dans la pensée bunaq, de chaque type de plante; nous les avons présentées sous forme de clef, en partie guidée par la nécessité d'isoler les oppositions du premier type qui sont en réalité les seules oppositions conscientes dans l'esprit bunaq.

Nous nous trouvons donc en face de deux cas extrêmes: ou bien les caractères sur lesquels est basée la différenciation à un niveau quelconque de la classification sont perçus comme *opposés*, ou bien ils constituent une série soit *homogène* et continue de variations affectant le même caractère (couleur du fruit, dimension de la plante, etc.), soit *hétérogène* et concernant des parties tout à fait différentes de la plante. D'un côté il y a possibilité de faire un choix dichotomique, de l'autre il n'y en a pas. Entre ces deux cas extrêmes il est possible d'établir des critères de différenciation qui, bien que n'étant pas mis nettement en parallèle avec le caractère opposé dans l'esprit des Bunaq, peuvent cependant être présentés de cette façon dans une clef dichotomique; c'est le cas de la présence ou de l'absence de caroncule pour *Pao*, de la grandeur de la fleur pour *Kibu*.

Nous pouvons remarquer, par ailleurs, que les séries que nous venons d'examiner correspondent, dans la classification scientifique, à des notions très variées. Elles peuvent, comme dans le cas de *Paqol*, correspondre à une seule espèce ou, c'est le cas de *Pur* qui désigne une partie du genre *Ficus*, à plusieurs espèces d'un seul genre. Le même nom de base peut aussi servir à désigner plusieurs genres appartenant à une même Famille, c'est le cas de *Kibu*, ou à des Familles très différentes comme pour *Ho*. Ces constatations nous conduisent à nous demander de quelle façon se définissent les limites du champ sémantique recouvert par un nom de base. Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, nous aborderons ce problème en cherchant de quelle façon les plantes portant des noms de base différents sont distinguées les unes des autres au sein des groupements dans lesquels les Bunaq les situent.

b. *Groupements du deuxième type: groupements formés par des plantes portant des termes de bases différents*

1. *Généralités*

Ces groupements sont de nature très diverse. En effet le caractère commun aux plantes qui les composent peut appartenir à des domaines très variés: morphologie d'une partie de la plante (tiges à nœuds: le groupe *lepu-pol*, tiges lianescentes, graines laineuses, etc.), l'habitat (plantes

poussant dans des endroits humides, plantes de jachères, etc.), l'utilisation (plantes dont l'écorce sert à faire des liens, arbres servant pour la construction, etc.), etc. De plus le nombre de plantes qu'ils contiennent est très variable puisqu'il va de 2 pour les plantes tinctoriales à plus d'une centaine pour les plantes lianescentes.

Au premier abord on ne peut savoir s'il est possible ou non d'établir une hiérarchie entre certains de ces différents groupes. Dans certains cas les groupements paraissent englobés dans des groupements de plus en plus vastes. Par exemple un Bunaq dira que *Tese* (*Saccharum spontaneum* L.) appartient, dans le groupe des plantes à tiges à nœuds (le groupe *lepupol*), à la catégorie des herbacées et dans cette dernière à celle des plantes qui poussent seules.

On peut donc supposer qu'il existe des catégories majeures définies par le fait que les plantes qui les composent possèdent en commun un caractère et un seul et des catégories englobées dans les premières, de plus en plus restreintes au fur et à mesure que l'on descend l'échelle des dichotomies et qui sont définies par l'ensemble des caractères choisis au fur et à mesure des choix dichotomiques que l'on a effectués.

Par contre le groupement des plantes à graines laineuses, qui comprend le coton et le kapokier, n'apparaît englobé dans aucun autre. Par ailleurs, où peut-on placer, par exemple, la catégorie des plantes lianescentes? En effet cette catégorie peut être considérée comme majeure si on se réfère au bétel, mais elle ne l'est plus si on se réfère à la série *Ho* où on trouve à la fois des plantes lianescentes, des herbacées et des arbustes. Nous ne pouvons pas étudier ici l'ensemble de ce problème, mais nous allons tenter d'analyser certains de ses aspects en examinant quelques exemples de groupements de végétaux. Nous choisirons pour cette étude quelques groupements définis par un seul caractère, présentant une structure interne aussi diversifiée que possible. Pour ne pas trop dépayser le lecteur nous nous efforcerons en outre de choisir des groupements où se trouvent classées les plantes citées au chapitre précédent.

Nous présenterons ces groupements de façon à donner une image la plus fidèle possible de la manière dont les Bunaq situent les uns par rapport aux autres les types de plantes qui composent ces groupements. Nous adoptons comme principe de ne pas dissocier les membres d'une série de plantes portant le même nom de base; nous devons donc nous attendre à voir, dans certains cas, des types de plantes sortir du cadre du groupement analysé.

Nous commencerons par exposer comment, pour chacun d'eux, on a été amené à construire la figure qui le représente, puis par une analyse de

l'ensemble nous tenterons de mettre en évidence les principes classificatoires selon lesquels on peut grouper plusieurs plantes portant des noms de base différents.

2. *Exposé de la composition des figures représentant certains groupements*

Pour ne pas alourdir ces figures nous indiquerons l'identité botanique des plantes qu'elles contiennent dans la légende où nous les donnerons dans l'ordre alphabétique des noms vernaculaires. De plus les noms de base et les déterminants déjà cités seront indiqués par leur initiale. Enfin, au cas où cela n'apparaît pas indispensable pour la compréhension de la figure, le détail de certaines séries traitées au chapitre précédent ne sera pas donné.

Les haricots:

Ce groupement qui ne porte pas de nom dans la langue bunaq — cette dernière ne comporte pas non plus de terme pour désigner les gousses ou les plantes à gousses — est formé d'un certain nombre de séries de types de plantes, chacune symbolisée par un type de plante à fruit sec contenant des graines sèches et comestibles; mais ces séries comportent souvent en outre des types à graines non comestibles. Les graines comestibles étaient désignées par le terme *katjang*, haricot, par ceux de nos informateurs qui possédaient des rudiments de langue indonésienne. C'est par ce terme haricot entre guillemets que nous désignerons dorénavant ce groupement.

La liste des noms de base des "haricots" est la suivante: *Pao*, *Ho* et *Tir* que nous avons vus plus haut; *Keliq*, le Soja (*Glycine soja* (L.) Sieb & Zucca), *Digal*, le Sésame (*Sesamum indicum* L.), qui, contrairement à toutes les plantes précédentes qui appartiennent à la Famille des Légumineuses, appartient à celle des Pédaliacées; puis à nouveau des Légumineuses: 1) *Liu* qui comprend plusieurs types appartenant à des genres botaniques différents, *Liu tir*, *Liu* à graines ressemblant à celles de *Tir*, (*Mucuna pruriens* (L.) DC.) qui est une plante autochtone, *Liu ewi*, *Liu* d'homme blanc (*Canavalia ensiformis* (L.) DC.) qui est une plante d'origine américaine et enfin *Liu lewer*, qui est une Légumineuse indéterminée et non comestible; 2) *Liwat* (*Phaseolus pubescens* Bl. sans doute).

Sur la figure les différenciations à l'intérieur des séries sont indiquées par des flèches en trait plein.

Pour les Bunaq, *Tir* se caractérise et se distingue des autres "haricots" par le fait que c'est un arbuste, *Digal* et *Keliq* par le fait que ce sont des herbacées érigées, plus ou moins ligneuses; ces deux caractères devraient

en principe s'opposer à celui des autres "haricots" qui devraient ainsi être tous lianescents. Cependant nous savons que dans la série *Ho*, examinée plus haut, il y a des types de plantes appartenant aux trois catégories. Par ailleurs *Ho* se différencie, aux yeux des Bunaq, de deux autres "haricots", *Pao* et *Liu*, par la forme de son fruit.

Ainsi si on veut représenter le groupe des "haricots" on se trouve amené à placer *Ho* à la fois au centre d'un espace divisé en trois parties (indiquées par des traits en pointillé) selon le type de tige des plantes qui appartiennent à chacune d'elles et au sommet d'une des branches d'une trichotomie (représentées par des flèches en pointillé) basée sur la forme du fruit et dont les autres sommets sont occupés par des plantes ayant toutes une tige lianescente et appartenant aux séries *Pao* et *Liu*. *Pao Ho*, le haricot commun dont la gousse est à la fois arrondie et aplatie porte ce terme d'appellation qui participe aux deux séries caractérisées par ces deux formes de fruit. Quant au terme *Ho molo* il nous apparaît maintenant, à la lumière de cette analyse, comme un terme métaphorique et non comme un terme appartenant à la série *Ho*; ce sont les tiges crassulentes de cette Euphorbe qui ressemblent à la gousse cylindrique de *Ho*, comme elles ressemblent aussi au fruit cylindrique du bétel.

Dans chacune des trois parties de l'espace déterminées par la distinction entre le type de tige nous placerons les autres séries de "haricots" pour lesquelles nous n'avons relevé aucun trait particulier les caractérisant autre que l'anatomie de la tige.

Les types de plantes qui portent pour nom de base un nom servant à désigner des "haricots" mais qui n'ont pas de graines comestibles, appartiennent à d'autres groupements. Ces types de plantes sont placés dans un demi cercle et sont reliés au groupement auquel ils appartiennent par un trait interrompu. Ces groupements sont entourés d'un cercle en trait plein.

Balo Āik: le groupement des plantes à tubercules.

Il n'existe pas d'autre nom en langue bunaq pour désigner les tubercules que celui – *goq* – qui désigne également les fruits. Le groupement des plantes à "fruits souterrains" porte le nom des tubercules les plus importants: *Balo*, les Taro, et *Āik*, les Ignames.

Ces deux types de tubercules appartiennent à deux catégories nettement distinguées par les Bunaq, *Balo* à la catégorie des plantes à tubercules sans tige appelé *Balo Me* (*Me* désignant les *Amorphophallus*, Aracées), *Āik* à celle des plantes à tubercules à tige, où l'on trouve un plus grand nombre de plantes portant des noms de base différents. A l'intérieur de chacune de ces catégories on peut mettre en évidence des îlots formés par des types

de plantes portant ou non le même nom de base et qui, pour les Bunaq, présentent une certaine ressemblance.

Nous retrouverons à plusieurs reprises au cours de la description des groupements végétaux des exemples d'îlots de plantes groupées autour d'une plante particulière ou d'une série avec laquelle elles présentent une ressemblance; c'est ce que pour simplifier l'exposé nous appellerons une famille à laquelle nous donnerons le nom de la plante ou de la série autour de laquelle l'îlot s'organise. Dans les figures ces familles seront entourées d'une ligne formée d'un trait interrompu.

Dans le cas présent les trois plus importants de ces îlots sont ceux formés par les plantes ressemblant respectivement à *Dik*, *Me* et *Balo*, mais dans l'îlot correspondant à ce dernier nom de base, on ne trouve que des types de plantes appartenant à la série *Balo*. Les plantes appartenant à ces trois îlots sont de trois sortes: elles peuvent avoir des tubercules qui sont soit comestibles directement après avoir été ramassés, soit seulement après préparation; elles peuvent encore ne pas posséder de tubercules comestibles, ou pas de tubercules du tout. Nous avons représenté chaque îlot par des cercles concentriques, chacun d'eux renfermant l'une de ces trois sortes de plantes. Pour la famille *Dik* nous avons dû établir des divisions supplémentaires recoupant les précédentes pour distinguer les plantes à tiges lianescentes qui comprennent les Ignames et celles à tiges ligneuses comprenant les variétés de Manioc. Etant donné le grand nombre de types de plantes appartenant aux séries *Dik* et *Balo* il ne nous a pas été de possible d'en indiquer le détail. Ajoutons que certains types appartenant à la série *Balo* sont considérés comme proches du groupement des plantes à rhizomes (*tok*) essentiellement composé de Zingibéracées.

Il existe en outre des plantes à tubercules qui n'entrent pas dans ces trois îlots; il y a d'abord la série *Sekal* qui en plus de la patate douce comprend une Convolvulacée autochtone sans tubercule *Sekal zon* (*Stictocardia neglecta* Ooststr.) et une plante à tubercule, *Sekal keu*, non identifiée, qui d'aspect se rapprocherait de *Dik*, mais qui en raison de son tubercule aqueux entre dans une autre catégorie de plantes, celle des plantes à tubercules non farineux, dont certains peuvent se manger cru et qui, dans le sol, ne sont pas très loin de la surface. Dans cette catégorie se trouvent aussi *Telo* (*Amorphophallus* sp.) qui appartient à la famille *Me*, et deux autres types de plantes *Sameq* (*Pueraria triloba* (Lour.) Makino, Légumineuses) et *Upu* (*Pachyrrhizus erosus* (L.) Urb.). A côté de *Upu* nous avons indiqué deux autres plantes appartenant à la même série: *U. koliq*, plante non recueillie et donc non identifiée qui appartient au groupe des "haricots" et *U. koliq zon* (*Rynchosia?*) qui n'a ni graine, ni tubercule

comestibles et appartient au groupe des plantes lianescentes.

Les plantes appartenant à la fois à *Balo Dik* et à un autre groupement sont placées dans un demi-cercle en pointillé. Les plantes comme *Sekal keu* ou *Ho* dans le groupement des "haricots", qui participent à plus de deux groupements sont placées dans un losange.

Les plantes à lait.

Dans le groupement qu'ils désignent ainsi les Bunaq distinguent deux catégories :

(a) la première comporte essentiellement des arbres et des arbustes relativement grands qui présentent une certaine ressemblance avec les arbres de la série *Pur*, c'est-à-dire les banians et qui ont pour particularité, aux yeux des Bunaq, de posséder un certain type de fruit qui ne porte pas de nom spécial en bunaq, mais que nous désignerons par le terme français de figue; tous ces arbres, en effet sont des Figueiers (Moracées).

(b) la deuxième comporte des plantes, qui pour la plupart sont aussi des arbres et des arbustes, mais ces derniers peuvent être de taille assez réduite et dans la série *Ukaq* il y a même des herbes. Ces plantes ne portent pas de figues.

Les Bunaq classent les arbres de la première catégorie en trois groupes :

(1) l'un comporte la série *Pur* dans laquelle se trouvent les arbres de place de village qui sont tous des Figueiers à racines aériennes, et au moins un autre *Bau uku* (*Ficus hispida* L.).

(2) le deuxième est constitué par des arbres considérés comme proches de *Kabokeq* (*Ficus septica* Burm.) bien qu'ils soient tous plus grands que ce petit arbre; l'un d'entre eux *Kai akaq* (*Ficus callosa* Willd.) est considéré comme suffisamment proche de *Kabokeq* pour être appelé aussi le grand *Kabokeq*. A ce groupe appartient *Kai sahe* (*Pisonia cf. umbellifera* (Forst.) Seem., Nyctaginacées) qui pourtant n'est pas une plante à lait.

(3) enfin le dernier groupe est constitué par la seule série *Erol*, caractérisée par ses petites feuilles et par le fait que le lait que contiennent ces arbres n'est pas très épais. En cela *Erol* se rapproche de *Zoil*, série située dans l'autre catégorie.

Dans la deuxième catégorie, celle des plantes sans figues, nous trouvons un groupe principal constitué par des plantes considérées comme proches de *Barut*, le Bancoulier (*Aleurites molucana* Willd., Euphorbiacées), bien qu'elles ne soient pas des arbres mais des arbustes: ce sont *Alul* (*Jatropha curcas* L., Euphorbiacées) et *Malaka*, le Ricin (*Ricinus communis* L., Euphorbiacées). Les Bunaq considèrent d'ailleurs ces trois plantes comme trois *Barut*; elles appartiennent en outre à la catégorie des plantes à graines huileuses pouvant servir pour l'éclairage et qui comporte en plus

une plante sans lait, *Ai Rawan* (*Schleichera oleosa* (Lour.) Merr., Sapindacées). De part et d'autre de ce groupe central nous avons placé, du côté des arbustes *Hotel wele*, l'arbre scorpion (*Thevetia peruviana* (Pers.) K. Schum., Apocynacées) et la série *Ukaq* qui appartient également à d'autres groupements; du côté des arbres la série *Zoil* et *Bwil* (*Melanolepis multiglandulosa* (Reinw.) Rechbf. et Zoll., Euphorbiacées) considérée comme proche de *Barut* bien que cet arbre ne contienne pas de lait.

Les liens entre les différents types de plantes et les groupements sont indiqués comme dans les deux groupements précédents, mais en outre la nature du lien entre deux types de plantes a été indiquée, chaque fois qu'il est exprimé précisément par les Bunaq, en travers du trait interrompu qui les joint. De plus on s'est efforcé de placer les plantes considérées comme proches de certains types ou de certains groupements à une distance approximativement proportionnelle à la force du lien ainsi établi dans l'esprit des Bunaq. Les plantes qui n'appartiennent pas à une série participant des plantes à lait sont placées dans un rectangle.

Les remèdes froids contenus dans les sacs, ou Kaluk, où se trouvent les remèdes magiques qui guérissent les blessures de guerre.

Les critères de classification que nous avons rencontrés jusqu'à présent étaient basés sur des notions appartenant aux domaines botanique, alimentaire, ou technologique. Pour comprendre ce que représente le présent groupement nous devons nous référer à d'autres domaines.

La signification de la notion de froid et de chaud est essentielle pour comprendre la pensée bunaq; cette opposition est intimement liée à la conception bunaq du monde végétal. En effet il y a, en bunaq, équivalence entre les métaphores suivantes: *i etel huruk*, j'ai une racine froide, et *i etel legul*, j'ai une racine longue, métaphores qui toutes les deux signifient: je vivrai ou j'ai vécu longtemps. Nous voyons là associées la longévité de l'existence humaine à celle des végétaux qui ont une racine froide, c'est-à-dire une racine longue, capable de puiser l'eau loin dans la terre et résister ainsi à la saison sèche, appelée aussi la saison chaude. Les associations d'idées sur ce thème sont nombreuses; la longévité de la vie, c'est-à-dire sa qualité froide, est associée à sa tranquillité; tous les accidents qui peuvent en interrompre le cours sont associés à la chaleur. Un homme qui meurt de vieillesse ou de maladie naturelle a une mort froide, celui qui meurt à la guerre ou d'un accident a une mort chaude. Dans les récits mythiques il existe une voie froide et une voie chaude; cette dernière est celle où se déroule les combats et les chasses.

Cependant dans le domaine végétal lui-même il règne une grande ambiguïté sur la place occupée par chaque plante par rapport à la notion

de chaud et de froid. Selon le contexte, sont considérées comme froides soit des plantes liées à la pluie et au froid, comme la mousse et les Conifères de haute montagne, qui manifestement ne peuvent vivre qu'en milieu froid et humide, soit des plantes qui résistent à la sécheresse comme *Gela* (*Salmalia malabirica* (DC.) Schott, Bombacacées) grand arbre des savanes qui, en pleine saison chaude, se couvre de fleurs rouges. Quant au banyan il semble constituer dans le monde végétal, l'équivalent du buffle dans le monde animal, et comme ce dernier il ne serait ni chaud, ni froid. De plus tout ce qui se mange est en principe froid, toutes les plantes à poison sont chaudes.

Toutefois sur le plan strictement classificatoire l'opposition entre les plantes froides et les plantes chaudes n'est pas fondamentale et dans un même groupement il peut exister des séries ou des types de plantes appartenant aux deux catégories; le fait peut même se produire à l'intérieur d'une série; par exemple *Sekal*, la patate douce, est chaude et *Sekal Keu* est froide; en outre une même plante peut passer par des stades différents: le riz, par exemple, est froid, mais quand il vieillit il devient chaud et si les chèvres mangent du vieux chaume, elles peuvent en mourir.

Pour en revenir au groupement présent, il semble que le lien unissant les plantes qui le constituent est plus le fait d'entrer dans les *Kaluk* que celui d'être un remède froid. En effet, il existe des remèdes encore plus froids que ceux-ci, comme *Ema tala mun* (*Neosalsomitra podagrica* Steen. Cucurbitacées), mais qui ne rentrent pas dans les *Kaluk*. Il faut ajouter que ces plantes ne sont pas les seuls éléments des *Kaluk* et qu'elles n'en constituent que l'élément commun à toutes les maisons⁷ de Lamaknen. En effet chaque maison possède un *Kaluk* particulier; il se distingue de celui des autres maisons par un certain nombre de remèdes végétaux et animaux propres à chacune d'elles dont l'emploi n'est efficace que pour guérir les blessures de guerre des membres de cette même maison.

Cependant la systématique de la composition des *Kaluk* n'est pas apparente et ne semble pas liée directement à la classification végétale. En effet on y trouve des plantes en nombre variable et appartenant à des groupements tout à fait différents. Voici à titre d'indication le contenu de deux *Kaluk* (nous indiquerons entre tirets, après chaque type de plante, le groupement auquel il appartient):

(1) le premier contient: *Ďik laqa*, une igname — *Balo Ďik* —, *Bigil*, un bananier sauvage — groupe *pol* de *Lepu pol* (les plantes à nœuds) —, *Manuk*, une Malpighiacée lianescente (*Hiptage benghalensis* (L.) Kurz.)

⁷ Sur la signification qu'il faut donner au terme maison sur le plan de la parenté, voir Louis Berthe.

— arbres qui au sommet se transforment en lianes —, *Bet*, une fougère à graines (*Cycas rumphii* Miq.) — groupe des fougères (*Digirai*).

(2) le deuxième contient: *Dik zulo buleqen*, une igname -*Balo Dik*- et *Morin*, une Ombellifère non déterminée — groupe des plantes odoriférantes annuelles —.

Le présent groupement constitué par les remèdes froids communs à tous les *Kaluk* ne comporte que quatre types de plantes entre lesquels aucun critère de distinction ne peut être établi à l'intérieur du groupement lui-même. Cependant, certains de ces types de plantes peuvent être distingués dans la mesure où soit ils appartiennent à d'autres groupements, soit ils sont reconnus comme proches de certains autres types. Ces ressemblances portant sur un petit nombre de plantes et de groupements, nous avons préféré inscrire dans la figure les appartenances multiples en faisant chevaucher les groupements eux-mêmes.

c. Analyse des principes de classification des végétaux à l'intérieur des groupements

Dans les zones du monde végétal que nous venons de mettre en évidence en présentant quelques groupements de végétaux nous avons dû tenir compte simultanément de deux principes opposés pour situer les différents types de plantes les uns par rapport aux autres: d'une part les critères de différenciation, dont certains sont basés sur des oppositions qui permettent d'établir à l'aide de choix de type dichotomique des partitions à l'intérieur des groupements, d'autre part des liens d'association dont il est parfois difficile d'établir la nature exacte, permettant de rapprocher telle plante de telle autre, mettant ainsi en évidence des groupements plus restreints.

Nous allons étudier successivement ces deux aspects de l'organisation interne des groupements, puis nous aborderons le problème que pose l'appartenance simultanée d'un même type de plante, ou d'une même série à plusieurs groupements à la fois, et le fait que nous ayons été ainsi amenée à faire état d'autres groupements que celui que nous voulions étudier dans les zones marginales de ces derniers.

(1) Critères de différenciation utilisés à l'intérieur d'un groupement végétal pour distinguer des plantes portant des noms de base différents.

Nous retrouvons ici le même problème que celui que nous avons rencontré au niveau des séries: quelles sont les oppositions effectivement reconnues comme telles par les Bunaq, et permettant de réaliser des choix de type dichotomique, quels sont les autres types de différenciation

utilisés à l'intérieur des groupements? C'est ce que nous allons examiner maintenant en étudiant successivement chacun de ces derniers.

Les "haricots". — Dans ce groupement nous avons mis en évidence deux sortes de différenciation, toutes les deux basées sur la variation d'un même caractère, la tige dans un cas, la gousse dans l'autre, et où le choix se fait entre trois possibilités. La principale est celle qui est effectuée entre les plantes à tiges herbacées / à tiges arborées / à tiges lianescentes, étant bien entendu que la série *Ho* appartient aux trois catégories. La deuxième concerne les plantes à tiges lianescentes et la série *Ho*; elle porte sur la forme des gousses. Mais nous pouvons remarquer que ce dernier choix trichotomique ne permet pas de tenir compte de *Liwas*.

Par ailleurs nous n'avons pu mettre en évidence aucun critère distinctif précis permettant de différencier le Sésame du Soja. Pour distinguer ces deux plantes les Bunaq sont amenés à en faire une description complète.

Les Tubercules: Balo Dik. — La principale opposition que nous avons mise en évidence, c'est-à-dire celle qui permet de distinguer les plantes à tubercules sans tiges et celles qui en possèdent, est très nette dans l'esprit des Bunaq, et nous l'avons clairement indiquée dans le schéma par un choix dichotomique; mais si on analyse ce qui distingue chacun des îlots dont nous avons établi l'existence, d'autres dichotomies, peut-être moins nettement formulées apparaissent cependant. A l'intérieur de chaque îlot les distinctions qui peuvent être établies selon que la plante a ou non un tubercule, et selon le mode de préparation de ce dernier, sont aussi des distinctions de type dichotomique bien que nous ayons adopté pour les représenter des cercles concentriques. Toutefois, comme pour le groupement des "haricots", nous n'avons pas pu mettre en évidence des caractères de différenciation entre certains types de plantes à tubercules, par exemple entre *Upu* et *Sameq* ou entre *Apa gie pil* et *Koan*.

Les plantes à lait. — Dans ce groupement les oppositions les plus conscientes à l'esprit bunaq sont d'une part celle qui distingue deux catégories de plantes selon le type de fruits et d'autre part celle qui divise en deux les plantes de la famille *Barut*, et en conséquence toutes celles qui sont considérées comme proches de ces dernières, en grands arbres et en plantes arbustives ou herbacées. Cependant il existe dans cette dernière catégorie une autre distinction essentielle que nous n'avons pas pu représenter sous forme d'un choix dichotomique, c'est celle qui permet d'isoler la famille *Barut* comme plantes possédant des graines produisant de l'huile d'éclairage.

Notons aussi rapidement pour ce groupement les plantes entre lesquelles il n'existe pas de caractères distinctifs précis: *Alul* et *Malaca*, *Pur* et *Bau uku*, *Teor* et *Tau*. Cependant notons que ces deux derniers arbres s'opposent aux autres de la famille *Kaboqeq* par le fait qu'ils possèdent une sève très épaisse pouvant servir de glu.

Les remèdes froids. — A l'intérieur de ce groupement nous n'avons pu mettre en évidence aucune différenciation de type dichotomique.

(2) *Liens d'association*

— Pour les "haricots" nous n'avons pas pu mettre en évidence d'autres catégories que celles basées sur les critères de différenciation.

— Par contre dans le groupe *Balo Dik* les Bunaq reconnaissent nettement un groupe de plantes qui se rapproche de *Dik* et un autre qui se rapproche de *Me*. Ce rapprochement est fait dans l'un et l'autre cas en raison de la convergence d'un certain nombre de caractères morphologiques, concernant à la fois le port et l'aspect de la plante et celui du tubercule, mais qui ne sont pas nettement exprimés.

En plus de ces deux familles groupées autour d'une série particulière nous avons mis en évidence une autre catégorie réunissant les plantes à tubercules aqueux qui se trouvent dans le sol à proximité de la surface; pour certains Bunaq cette catégorie ne fait pas partie de *Balo Dik*.

— La classification des types de plantes à l'intérieur des plantes à lait apparaît plus guidée par un souci d'association en famille que par celui de partitions basées sur des critères de différenciation, mais moins encore que dans le groupement précédent la ressemblance entre les membres d'une même famille peut être explicitée de façon claire.

La famille *Kaboqeq* est peut-être celle qui paraît la plus difficile à définir puisque même une plante sans lait, *Kai sahé* lui appartient et qu'on y trouve de plus des arbres de toutes dimensions. Si nous ne pouvons déterminer ce qui lie les plantes appartenant à la famille *Kaboqeq*, on peut remarquer qu'en raison de ce lien certaines d'entre elles, *Teor* et *Tau* peuvent être utilisées à la place de *Kaboqeq* dans le rituel de refroidissement des plantes au moment des semilles. Les Bunaq invoquent le fait que ces plantes sont froides pour expliquer l'utilisation de ces plantes dans ce rituel: mais ce fait ne peut pas constituer à lui tout seul une raison suffisante, en effet nous avons constaté, au moment où nous avons présenté le groupement des remèdes froids, qu'il existe bien d'autres plantes considérées comme froides.

— Les remèdes froids de *Kaluk* : dans ce dernier groupement les associations sont toutes effectuées avec des plantes ou des groupements extérieurs au groupement étudié. Nous allons donc les examiner au chapitre suivant.

(3) *Appartenance simultanée à plusieurs groupements — plantes “pont”, plantes ou séries “nœud”*

Nous allons traiter ici à la fois de l'appartenance d'une même plante à plusieurs catégories à l'intérieur du groupement considéré et de son appartenance à d'autres groupements que ce dernier. Pour ce dernier type d'association nous devons préciser que la situation telle que nous l'avons représentée dans les tableaux n'est qu'une vision partielle des associations que les Bunaq peuvent effectuer entre une plante et d'autres plantes ou d'autres groupements à l'extérieur du groupement considéré.

Les “haricots”. — Remarquons tout d'abord la position centrale occupée par la série *Ho* qui appartient aux trois grandes catégories des plantes à tiges ligneuses, des herbacées et des plantes à tiges lianescentes; c'est ce que nous appellerons une série “nœud” (les séries et les types de plantes “nœud” sont placés dans un losange sur les figures).

Par ailleurs, plusieurs types de plantes, bien que portant des noms de base qui dans la langue courante désignent des “haricots”, c'est-à-dire essentiellement des graines comestibles, ont des graines qui ne le sont pas. Ces plantes appartiennent à d'autres groupements, par exemple *Liu lewer* qui fait partie des plantes à tiges lianescentes et *Ho keloq* et *Tir zon* qui font partie des plantes de jachère; ces types de plantes constituent des intermédiaires entre deux groupements, c'est ce que nous appellerons des plantes “pont” (dans les figures les plantes “pont” sont placées dans des demi-cercles).

Balo Āik. — A l'intérieur de ce groupement *Sekal Keu* qui appartient à la série *Sekal*, à la famille *Āik* et à la catégorie des tubercules aqueux est une plante “nœud”. Les types de plantes intermédiaires entre *Balo Āik* et des groupements extérieurs sont nombreux, nous n'en citerons que quelques-uns. *Balo omen* est une plante “pont” entre *Balo Āik* et le groupement des plantes à *tok*, c'est-à-dire à rhizomes, constitué essentiellement de Zingibéracées; de même *Balo zon* est une plante “pont” entre *Balo Āik* et le groupement des plantes aquatiques. Il y a même dans la série *Upu* des plantes “pont” entre des groupes différents: *Upu Koliq* qui constitue un “pont” avec les “haricots”, *Upu zon* avec les plantes lianescentes.

Les plantes à lait. — A l'intérieur du groupement remarquons la place

occupée par la série *Erol* qui sert de “pont” entre les deux catégories définies par l’aspect du fruit; cependant *Erol* ne doit pas être considéré comme une série “pont”, mais comme une série “nœud”; en effet *Erol* appartient également à un certain type de bois utilisé en construction, comme nous pouvons le constater en examinant le schéma des remèdes froids de *Kaluk*.

Les liens avec des groupements extérieurs sont également nombreux mais nous ne les avons pas tous indiqués dans l’ignorance où nous sommes de l’identité de certains. Par exemple *Kai sahe* qui n’est pas une plante à lait est certainement une plante “pont” avec un autre groupement, mais nous n’avons pas suffisamment exploré l’ensemble du matériel ethnobotanique *bunaq* pour savoir lequel.

Nous avons indiqué un des groupements auquel appartient aussi la série *Pur*, mais il en existe d’autres, tout au moins pour certains de ses types, arbres dont les bourgeons sont comestibles, plantes utilisées dans des paquets magiques, etc.

Dans la catégorie des plantes sans figues, la famille *Barut* a une position spéciale dont dépend celle de tous les autres types de plantes, mais en même temps cette famille ne peut se définir par rapport aux autres plantes que par son appartenance au groupe des plantes à graines huileuses.

Les remèdes froids de Kaluk

Le phénomène que nous venons d’observer pour la famille *Barut* se retrouve encore plus nettement dans ce dernier groupement où *Zaloq* et *Zoqu* ne peuvent être caractérisés que par le lien qui les unit d’abord ensemble à un autre groupement, puis séparément à certains types de plantes ou groupements.

3. *Articulation des groupements entre eux*

Après avoir étudié successivement quelques exemples des deux types de groupements nous allons examiner comment ces groupements peuvent se situer les uns par rapport aux autres. Nous devons traiter là de deux problèmes différents; d’une part il s’agit d’étudier les rapports existant entre les groupements du deuxième type et de savoir dans quelle mesure nous pouvons conserver la notion avancée plus haut de groupements majeurs englobant des groupements plus restreints; il faut d’autre part examiner la façon dont les groupements du premier type s’insèrent dans le système, c’est-à-dire nous préoccuper d’un problème que nous n’avons pas encore traité qui est celui de la détermination des limites de la zone

du monde végétal recouverte par une série et plus précisément des limites du champ sémantique des termes de base.

A la lumière de l'analyse des groupements, la classification bunaq paraît tout autant basée sur des associations effectuées entre certaines plantes que sur des partitions basées sur des critères de différenciation; cette distinction entre ces deux principes de classification qui n'aurait aucun sens dans la systématique botanique scientifique, où tout *taxa* est défini par un certain nombre de caractères et où l'essentiel de l'effort des taxinomistes est justement d'établir la limite exacte entre les groupements ainsi définis, prend ici toute son importance dans la mesure où certains groupements, et plus particulièrement les familles, sont constitués d'un assemblage de plantes autour d'un noyau représenté par une série ou un type de plante qui constitue, dans sa totalité, le principe de référence, sans qu'il soit toujours possible de dégager une à une ses caractéristiques essentielles dans la conception bunaq. C'est-à-dire que dans un tel système ce ne sont pas les limites des groupements qui sont importants, mais les noyaux autour desquels ils s'organisent. Cette tendance s'est affirmée au fur et à mesure de l'analyse des quatre groupements choisis. Dans le même temps on voyait se dessiner une autre caractéristique de la classification bunaq dans laquelle la position d'une plante peut se définir, non seulement par le fait qu'elle appartient à un certain groupement, mais aussi parce qu'elle se rapproche d'une autre plante. Ce rapprochement se manifeste dans certains cas par le fait que la plante porte le même nom de base que celle à laquelle elle ressemble, par exemple *Balo zon* qui appartient au groupe des plantes aquatiques porte comme nom de base celui d'une plante à tubercule. Ainsi on a l'impression qu'en partant d'un certain type de plante on pourrait de proche en proche parcourir tout le monde végétal bunaq en passant d'un groupe à l'autre par l'intermédiaire de plantes "pont" ou de plantes "nœud", grâce à un processus de liaison dont la nature n'est pas toujours définissable: "Une autre difficulté tient à la complication naturelle des logiques concrètes, pour qui le fait de la liaison est plus essentiel que la nature des liaisons;" (C. Lévi-Strauss, 1962, p. 88).

Dans un tel système la notion de hiérarchie entre groupements perd toute sa valeur et les cas où un groupement majeur englobe exactement un groupement restreint sont rares; le plus souvent c'est à un chevauchement de groupements que l'on assiste. La classification bunaq apparaît ainsi plus avec une structure en réseau qu'avec une structure en arbre.

Nous avons, pour notre étude des groupements du deuxième type, choisi des groupements dont l'analyse était de nature à faire progresser

notre connaissance de la classification botanique bunaq en mettant en évidence certain de ses traits caractéristiques; ces groupements ont une structure interne relativement organisée où la majorité des plantes ont une place définie. Il existe cependant des groupements à structure moins différenciée et dans lesquels au premier abord, les plantes semblent placées pêle-mêle. Ainsi en est-il de groupements réunissant des plantes définies simplement par le fait qu'elles ont des tiges lianescentes, ou herbacées, ou par le fait que ce sont des arbres, ou des arbustes, ou bien encore qu'elles poussent ensemble dans la forêt. Il semble donc que le réseau classificatoire botanique bunaq comporte des zones à structure lâche dans lesquels les liens entre les plantes sont mal définis, et d'autres à structure serrée, s'organisant autour d'un "nœud" à partir duquel la position de chaque plante est clairement déterminée. Ce sont ces deux types de zones que nous allons maintenant examiner à travers l'analyse de deux schémas: d'abord celui représentant une zone lâche, le groupement des plantes lianescentes, puis une zone à structure serrée, celle qui s'organise autour de la série "nœud" *Ukaq*.

a. *Les plantes lianescentes*

Il existe un certain nombre de plantes qui ne sont définies, dans le système de classification bunaq que par leur appartenance au groupement des plantes lianescentes. Or il n'y a à l'intérieur des plantes lianescentes aucun groupement organisé, les Bunaq distinguent simplement différentes sortes de plantes lianescentes selon la grosseur des tiges et leur aptitude à fournir des liens pour la construction des maisons ou la confection des clôtures; mais à l'intérieur de chaque catégorie les plantes sont placées apparemment en vrac. La seule façon de les classer est de tenter de raccrocher certaines d'entre elles aux groupements qui contiennent des plantes lianescentes comme le groupe *Balo Āik* ou celui des "haricots" ou encore le groupe *lepu pol*, celui des plantes à tiges à nœuds; à ce dernier groupement qui comporte les rotins par exemple, on peut apparenter les plantes lianescentes à nœuds apparents bien que de morphologie générale différente comme les clématites; au groupement *Balo Āik* on peut apparenter des Dioscoracées sauvages par l'intermédiaire de la famille *Āik*; à la plupart des genres des séries du groupement des "haricots" on peut raccrocher un certain nombre de Légumineuses sauvages.

En évoquant ce processus de classement nous ne faisons que rendre compte de la façon dont les Bunaq procédaient chaque fois que nous leur

demandions de donner un nom et de classer une plante peu courante que nous avons récoltée. Ils commençaient par la définir par sa qualité la plus apparente: herbe, liane, arbre ou aussi: plante sans tige, épiphyte, etc. Puis à l'intérieur de chacun de ces groupements ils essayaient de la rapprocher d'une famille ou d'une série, toujours en se basant sur l'apparence de la plante, apparence qui est tout autant sa morphologie, son anatomie que son odeur ou la texture de ses fibres. On a ainsi l'impression que si l'informateur ne connaît pas le nom de la plante il peut lui en trouver un conforme à la logique du système classificatoire en lui donnant pour nom de base celui de la série dont elle semble la plus proche. Par contre une plante très connue, comme *Bon* par exemple (*Entada phaseolides* (L.) Merr., Légumineuses) la liane qui dans les récits mythique relie le ciel et la terre n'a pas de place particulière dans le groupement des plantes lianescentes, si ce n'est d'appartenir à la catégorie des lianes de grosse dimension et d'être parfaitement caractérisée par son fruit et sa graine, disque marron-brun vernissé d'un demi centimètre d'épaisseur environ et de quatre à cinq centimètres de diamètre.

De la même façon, *Molo*, le bétel (*Piper betle* L., Pipéracées) ne jouit d'aucune situation particulière au sein de la catégorie des lianes de petite dimension trop fragiles pour servir de liens; cependant le bétel peut se situer par rapport au piment, *Patal* (*Capsicum annum* L., Solanacées) par l'intermédiaire de *Patal Muk Gomo*, piment des maîtres du sol, une Pipéracée à fruits rouges, qui est considéré comme dépendant de la famille *Molo* bien qu'appartenant à la série *Patal* qui ne comporte pas de plantes lianescentes.

L'imprécision de la position d'une plante dans le réseau classificatoire correspond à l'impossibilité de la définir par un certain nombre de caractères, mais contrairement à ce qu'on pourrait supposer, ce ne sont pas les plantes les plus connues qui sont les plus faciles à définir.

b. Zone du réseau classificatoire organisé autour de la plante "næud" *Ukaq*.

Contrairement à ce que nous avons constaté pour la zone précédente nous voyons ici les mailles du réseau se resserrer autour de *Ukaq*; chaque plante est ici située par rapport à ses voisines. En outre nous nous apercevons que, les groupements étant placés au départ, si nous voulons rendre compte de la situation de chaque plante à partir de la série *Ukaq*, nous sommes tout naturellement amenés à l'exprimer par une série de choix dichotomiques. Le choix dichotomique apparaît ainsi nettement dans son rôle d'expédient pour simplifier un ensemble, complexe mais déjà analysé,

de rapports entre des éléments. Le processus de choix successif que nous proposons dans le schéma est un moyen commode d'aller d'un point à un autre, ces deux points étant implicitement connus au départ. Il apparaît ainsi possible d'appliquer à certaines zones du réseau classificatoire, et dans certaines conditions, une méthode d'analyse utilisée par les systématiseurs et qui est l'établissement de clefs dichotomiques, mais en donnant à cette méthode la même signification que celle donnée par les botanistes: "(elle) est une méthode d'analyse. Bien que basée sur des caractères issus d'une classification et fournissant des moyens d'y accéder, une clef n'est pas en soi une classification. C'est un expédient analytique qui stipule un choix entre deux propositions contradictoires et qui est particulièrement utile pour identifier des organismes inconnus." (Davis et Heywood, 1963, p. 2).

Mais à l'intérieur même de la série *Ukaq* nous retrouvons l'impossibilité de raisonner de façon dichotomique. Ajoutons d'ailleurs que nous n'avons pas donné ici tous les types de plantes susceptibles d'appartenir à la série *Ukaq*. Nous en avons relevé 2 autres, *Ukaq mami*, qui sent bon (*Trichodesma zeylanica* R. Br., Boraginacées) *Ukaq mone*, mâle (*Clerodendron* sp., Verbénacées), mais dans un cas il s'agit d'une plante que personne ne semblait connaître et dont le nom a peut-être été créé pour la circonstance, dans l'autre cas il s'agit d'un terme synonyme d'un autre et de plus ce type de plante ne s'oppose à aucun autre qui s'intitulerait *Ukaq pana*, femelle. Ici encore nous sommes amenée à nous poser la question de savoir sur quel critère se basent les Bunaq pour donner à une plante un certain nom de base; c'est ce problème que nous allons maintenant aborder pour terminer cette étude, revenant ainsi au point par lequel nous avons commencé l'analyse de la classification bunaq: l'étude des séries.

4. *Limites du champ sémantique d'un terme de base*

Si les groupements du deuxième type sont définis par la périphrase ou la métaphore qui les désignent, il n'y a rien dans les termes de base, et d'autant plus si ce sont des termes botaniques, indiquant les limites de leur champ sémantique. Si nous parlons de champ sémantique c'est qu'il nous paraît plus conforme à nos possibilités de chercher à savoir comment on peut en tracer les limites pour chaque terme de base plutôt que de chercher à reconstituer la définition que les Bunaq pourraient donner de ce terme. En effet, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, dans de nombreux cas la description complète de la plante est nécessaire pour la caractériser et, de plus, dans d'autres cas, nous nous heurtons au

problème de l'ambiguïté du sens donné à certains termes de base qui dans la langue courante, et employés seuls, ont un sens qui n'est plus le même si le terme de base est accompagné d'un déterminant; *Balo* par exemple désigne, quand ce terme est employé seul, un tubercule d'un certain type, alors que *Balo sai katoq* désigne une plante aquatique sans tubercule.

L'ensemble des plantes portant le même nom de base, dont le nombre peut d'ailleurs se réduire à un, ne peut se définir qu'en examinant la place qu'il occupe dans le réseau classificatoire et les rapports qu'il entretient avec les plantes, portant d'autres noms de base, qui l'entourent.

La position d'un ensemble de plantes portant le même nom de base dépend tout d'abord de la zone du réseau dans lequel il se trouve:

(1) *Les plantes se trouvent dans une partie du réseau à structure serrée.* — Leurs liens avec toutes les plantes portant un autre nom de base qui leur est proche peuvent être:

(a) caractérisés par une différenciation ou une association basée sur un élément défini. C'est le cas par exemple de *Kibu*, *Bol* et *Goq* (figure VI) ou de *Pao*, *Ho* et *Liu* (figure I); ce sont des séries que l'on peut définir par plusieurs caractères précis et le champ sémantique de ces noms de base devrait donc être parfaitement délimité au sein du réseau classificatoire. Remarquons simplement dès maintenant que les séries *Ho* et *Liu*, débordant le cadre du groupement des "haricots" par les types de plantes à graines non comestibles qu'elles contiennent, la limitation du champ sémantique de ces termes devra être reprise plus loin quand nous examinerons le cas des plantes situées dans la zone du réseau classificatoire à structure lâche.

(b) non caractérisés: c'est le cas par exemple de *Digal* par rapport à *Keliq*, de *Teor* par rapport à *Tau*. Le champ sémantique de ces termes de base ne peut être qu'imparfaitement délimité dans le réseau classificatoire, ce qui ne signifie nullement qu'ils ne correspondent pas dans l'esprit des Bunaq à des plantes bien caractérisées, bien au contraire. En effet un grand nombre de plantes se trouve dans ce cas comme par exemple toutes les céréales et tous les Palmiers placés, les unes dans la catégorie des plantes à tiges, à nœuds, herbacées et les autres dans celle des plantes à tiges, à nœuds, arborées; à l'intérieur de chacune de ces catégories la position de chaque série n'est pas caractérisée par des traits différentiels précis, mais aucun Bunaq ne confondra évidemment un maïs et un millet, un aréquier et un cocotier.

(2) *Les plantes se trouvent dans une zone du réseau à structure lâche; elles peuvent se diviser en trois catégories.* — Ce sont des plantes très connues

jouant un rôle dans la vie courante des Bunaq comme par exemple *Bon* dont la graine sert de palets dans certains jeux d'enfants, et le bétel qui est mâché quotidiennement. Ces deux plantes apparaissent comme complètement isolées du reste des plantes du groupement dans lequel elles sont insérées.

Bon n'est représenté que par un seul type de plante et n'est rapproché d'aucune autre plante; c'est une plante dont les caractéristiques se détachent fortement sur le reste de l'environnement végétal; elle pousse très haut sur le dessus des frondaisons des bosquets entourant les points d'eau, souvent on ne peut même pas voir le feuillage de la plante dont la présence n'est signalée que par les graines que les enfants ramassent au-dessous.

Molo, le bétel est entouré d'une famille végétale comprenant les variétés de bétel comestible, le bétel sauvage qui porte aussi le nom de base *Molo* et *Patal muk gomo*, mais cette famille elle-même est isolée du reste des plantes lianescentes et ne peut se raccrocher qu'à une famille de plantes arbustives, celle des Piments.

— Des plantes relativement moins connues qui forment un groupe mais sans que soient définis entre elles des liens d'association ou de différenciation; c'est le cas par exemple des lianes moyennes et grosses servant à faire des liens: *Loloq laqo gie uer*, marmite de *Laqo* — un serpent — (Vitacées), *Mun pip gin*, *Ryssopteris timoriensis* (DC.) Juss. (Malpighiacées), *Mun oq*, *Tetrastigma* sp. (Vitacées).

Mais il semble qu'ici le manque de différenciation entre les plantes corresponde à une confusion dans l'attribution de ces différents noms de base qui ne sont pas toujours donnés aux mêmes types de plantes. Ce même phénomène se retrouve en marge de la zone organisée autour de *Ukaq* avec les arbres *Bwil*, *Puan gie lamaq*, *Orel gie pu*, etc.

— Les plantes qui se raccrochent à des séries appartenant à la catégorie des plantes les mieux définies dont nous avons examiné le cas au (a) du (1^o); c'est le cas de plantes comme *Liu lewer*, *Ho keloq*, *Balo zon* et *Balo sai katoq* dont la présence dans les séries auxquelles elles appartiennent oblige à déplacer les limites du champ sémantique du terme de base qui les désignent et qui semblaient pouvoir être tout d'abord définies à l'intérieur des plantes à graines sèches comestibles pour les deux premiers, des plantes à tubercules pour le dernier.

Comment définir alors le terme *Balo* par exemple? La réponse dans ce cas est claire: par la morphologie de la partie de la plante qui se trouve au-dessus du sol, le terme *Balo* ayant alors à peu près la même signification que le terme *Arum* en français commun.

De la même façon il semble que le terme de base *Upu* serve à désigner des plantes à tiges lianescentes portant un certain type de fruits qui sont des gousses plus ou moins poilues, à compartiments apparents.

Il est des cas où le champ sémantique d'un terme de base est plus difficile à circonscrire. La meilleure façon de comprendre comment s'établissent les limites d'un champ sémantique est d'examiner les quelques cas que nous avons rencontrés ici de plantes récemment introduites et de voir quel nom leur a été donné :

Liu ewi, le pois sabre, en raison sans doute de l'allure générale de la plante et des plis qui se trouvent le long de la suture de la gousse a été rapproché de la série *Liu* où se trouvait un autre haricot comestible *Liu tir* dont la gousse présente également des plis.

Le manioc, bien qu'arborescent, en raison de la grande dimension que peuvent atteindre ses tubercules et de la biologie de la plante qui peut rester longtemps en terre, a été rattaché à *Dik*.

Pour *Sekal*, la patate douce, le problème est plus complexe car *Sekal* (tout comme *Tir* d'ailleurs), est aussi utilisé comme déterminant : il sert en effet à désigner une variété de bétel *Molo*, il désigne aussi une Convolvulacée sauvage, *Sekal zon*. Le trait commun à *Molo sekal* et à *Sekal zon* est la forme de leurs feuilles (nous ne connaissons malheureusement pas la forme de la feuille de *Sekal keu*). Nous pouvons ainsi supposer que la première variété de patate douce introduite chez les Bunaq avait une feuille entière.

Ainsi, bien que nous n'ayons jamais pu au cours de cette étude établir de hiérarchie absolue entre les critères de différenciation nous voyons apparaître à nouveau ici une tendance déjà signalée à plusieurs reprises, celle de la prépondérance hiérarchique des critères basés sur la morphologie des plantes.

C. CONCLUSION

Nous ne pouvons prétendre avoir mis en évidence ici tous les aspects de la classification botanique bunaq, ni même avoir abordé tous les problèmes qu'elle pose. Nous avons tenté d'explorer le monde végétal bunaq en utilisant une méthode qui permette d'analyser les rapports entre les éléments qui la constituent en partant de l'analyse non de ses éléments pris un par un mais des ensembles qu'ils constituent, dans l'esprit des Bunaq, à l'intérieur des groupements du premier et du deuxième type.

Si nous avons constaté le rôle limité que jouent dans cette classification botanique les différenciations en général et plus particulièrement celles

basées sur des caractères s'opposant deux à deux, nous avons pu cependant représenter des fragments du système classificatoire par des figures présentant la forme d'un réseau dans lequel toutes les plantes auraient leur place, les unes dans des zones à mailles lâches, les autres dans des zones à mailles serrées.

Mais les schémas que nous avons donnés de certaines zones du réseau classificatoire ne sont en réalité que des ébauches que nous serons très certainement amenée à modifier quand l'analyse aura été poussée plus loin et qu'elle portera sur l'ensemble des 600 types de plantes recueillis. Cependant les résultats obtenus au terme de cette exploration si limitée soit-elle, permettent d'envisager qu'en poursuivant l'étude avec la même méthode on arriverait à dresser des schémas plus complets des différentes zones du réseau classificatoire, bien que nous nous heurterons au problème que pose une représentation dans un plan de ce qui devrait être vu dans l'espace; de plus on peut espérer arriver ainsi à une meilleure compréhension de problèmes que nous avons simplement entrevus dans cette étude.

Parmi ces problèmes, il y a tout d'abord celui des rapports de la classification bunaq et de la systématique botanique que nous n'avons pour ainsi dire pas abordé; mais le lecteur n'aura pas été sans remarquer la coïncidence existant dans certaines zones entre les groupements reconnus par les botanistes et ceux reconnus par les Bunaq; dans le schéma représentant les plantes à lait par exemple, nous avons dans la partie gauche presque exclusivement des *Ficus* et dans la partie droite des Euphorbiacées et des Apocynacées. Compte tenu du fait que le monde végétal que les Bunaq ont à organiser à l'échelle de la flore régionale est considérablement plus réduit que celui que les botanistes ont à maîtriser à l'échelle mondiale, il serait intéressant d'examiner avec attention ce que les groupements végétaux bunaq représentent dans la classification botanique scientifique, aussi bien par rapport aux premiers essais de classification effectuée dans les cultures méditerranéennes et occidentales que par rapport aux tentatives des taxinomistes modernes d'intégrer les découvertes et les méthodes de recherches les plus modernes (taxinomies quantitatives analysées dans les ordinateurs). On peut à ce sujet remarquer que dans la flore timoraise certains Genres botaniques se trouvent représentés par peu d'espèces, certaines Familles par peu de Genres et que les Bunaq n'ont ainsi qu'une vision partielle du monde botanique où certaines plantes leur apparaissent alors complètement isolées et donc déterminables sans confusion; c'est le cas de *Bon* par exemple, des céréales et des Palmiers. En effet ces dernières plantes qui sont cultivées ne se rapprochent d'aucune

plante sauvage de la Flore locale, mais par contre, à l'intérieur de chaque série, il devient nécessaire d'établir des distinctions nettes entre les différents types de plante. Par ailleurs certaines zones confuses dans la classification bunaq correspondent à des Genres ou des Familles qui présentent également des difficultés pour les taxinomistes comme les Vitacées ou certaines Euphorbiacées.

D'autres problèmes que nous avons vu transparaître à travers notre étude se situent sur le plan sémantique. Par exemple nous avons constaté que la précision que l'on peut donner aux limites des champs sémantiques des termes de base sont très variables. On peut espérer qu'une analyse plus complète pourrait mettre en évidence l'existence d'un rapport entre la position d'une plante dans le réseau classificatoire et la plus ou moins grande stabilité des limites de son champ sémantique; en d'autres termes, qu'elle permettrait de déterminer quels sont les termes susceptibles de désigner toujours les mêmes plantes et ceux susceptibles d'être reportés sur d'autres types de plantes.

Les problèmes des rapports entre la classification végétale et les autres aspects de la culture bunaq n'ont été aussi que très peu abordés. Nous avons pu cependant nous rendre compte que des faits d'ordre mythiques, rituels ou sociaux n'avaient pas d'implications directes sur le plan classificatoire et réciproquement. Par exemple il n'y a pas de partition des végétaux en deux parties selon qu'ils sont froids ou chauds, ni de catégories reliées aux plantes des *Kaluk* propres à chaque maison; réciproquement toutes les plantes de la Famille *Kaboqeq* ne sont pas utilisables à la place de *Kaboqeq* lui-même pour le rituel de refroidissement des graines. Cependant il est certain que la connaissance du rôle d'une plante dans un mythe ou un rituel permet de mieux interpréter sa place dans la classification et réciproquement.

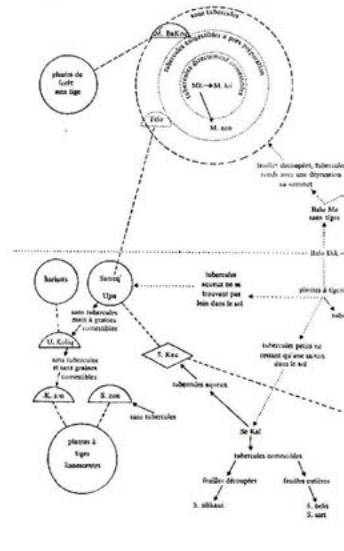
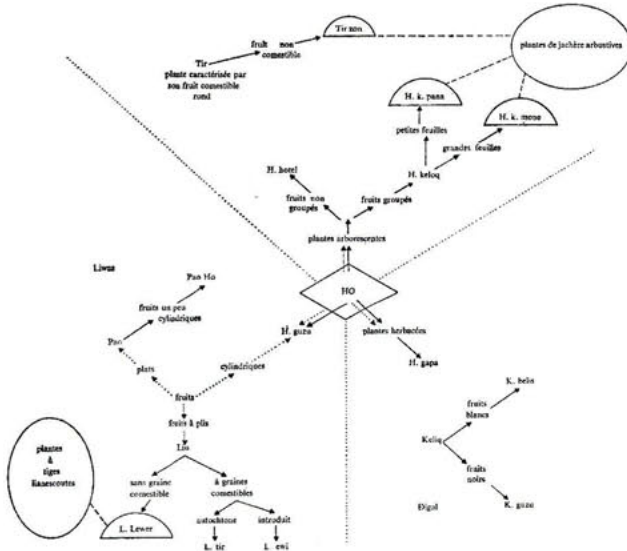
Pour une étude plus complète de la conception que les Bunaq se font du monde végétal qui les entoure, plutôt que de chercher à établir des rapports directs entre les différents aspects de la culture où les végétaux interviennent, il sera certainement plus fructueux de chercher quels sont les faits réels d'observation qui ont été interprétés sous diverses formes dans la classification, le rituel, le mythe ou tout autre système d'interprétation, comme la pharmacopée, par exemple: "Il ne suffit pas d'identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène naturel évoqués dans les mythes et le rituel ... De tous ces menus détails patiemment accumulés au cours des siècles et fidèlement transmis d'une génération à l'autre, certains seulement sont retenus pour assigner à l'animal ou à la plante une fonction signifiante dans un système.

Or il faut savoir lesquels, car, d'une société à l'autre et pour la même espèce ces rapports ne sont pas constants" (Cl. Lévi-Strauss, 1962, p. 73). Il n'est même pas sûr que, pour un certain type de plante, ce soit le même fait qui ait été retenu dans les différents systèmes d'interprétation utilisés dans une culture donnée.

MUSEUM D'HISTOIRE NATURELLE LABORATOIRE D'ETHNOBOTANIQUE

BIBLIOGRAPHIE

- Benson, L.,
1962 *Plant taxonomy — Methods and Principles* (New York).
- Berthe, L.,
1959 "Sur quelques Distiques Buna' (Timor central)", *Bijdragen tot de Taal, Land, en Volkenkunde* (La Haye), pp. 336-371.
1961 "Le mariage par achat et la captation des gendres dans une société semi-féodale: les Buna' de Timor central", *L'Homme*, I, 3, pp. 5-31.
1961 "Bei gua, Itinéraire des ancêtres", Thèse de 3ème cycle soutenue à Paris, non publiée.
1963 "Morpho-syntaxe du Buna' (Timor central)", *L'Homme*, III, 1, pp. 106-116.
1965 "La terre, l'au-delà et les thèmes maritimes chez les Buna'", *L'Ethnographie*, nouvelle série, n° 58-59, pp. 72-87.
"Parenté, pouvoir et Mode de production. Eléments pour une typologie des Sociétés agricoles de l'Indonésie", dans ce volume, pp. 707-738.
- Berthe, L. et Mau Letoq, D.,
"Morpho-syntaxe et Lexique du Bunaq" (en préparation).
- Conklin, H. C.,
1954 "The relation of Hanunóo culture to the plant world", 471 pp., unpublished Ph. D. dissertation in anthropology Yale University (New Haven).
1962a "Ethnobotanical problems in the comparative study of folk taxonomy", *Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association*, 1957, 4 (Botany): 299-301 (Bangkok).
1962b "Lexicographical treatment of the folk taxonomies", Pp. 119-141 in: *Problems in lexicography*, edited by F. W. Householder and S. Saporta. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics Publication 21 (and) *International Journal of American Linguistics* 28.2 (part 4), Bloomington.
- Davis et Heywood,
1963 *Principles of Angiosperm Taxonomy* (Edinburg).
- Dieterlen, G.,
1952 "Classification des végétaux chez les Dogon", *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII (Paris), pp. 115-158.
- Durkheim, E. et Mauss, M.,
1901-1902 "Essai sur quelques formes primitives de classification", *L'Année sociologique*, vol. 6 (Paris).
- Griaule, M.,
1952 "Le savoir des Dogons", *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII (Paris).
- Lévi-Strauss, C.,
1962 *La Pensée sauvage* (Paris).
- Flora Malesiana, par C. G. G. J. van Steenis (Leyde, 1950-0000).
Flora of Java, par C. A. Backer et R. C. Bakhuizen van den Brink (Groningen, 1963-0000).

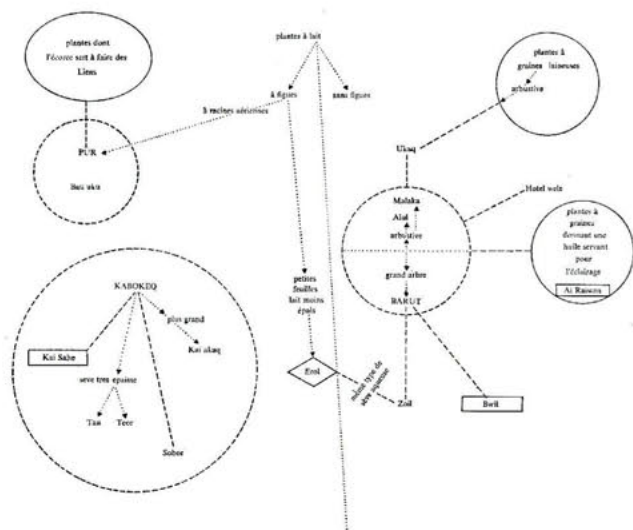
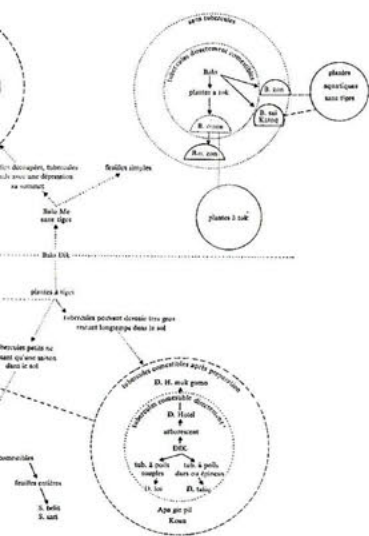


I. — "Haricots"

- Digal: *Sesamum indicum* L., Pédaliacées, le Sésame
- H0:
 - H. hotel: *Abelmoschus esculentus* (L.) Moench., Malvacées
 - H. gapa: *Phaseolus radiatus* L., Légumineuses
 - H. guzu: *Vigna cylindrica* (L.) Skeels, Légumineuses, le Dolique
 - H. keloq:
 - H. k. mone: *Cassia occidentalis* L., Légumineuses
 - H. k. pana: *Cassia floribunda* L., Légumineuses
 - Keliq: *Glycine soja* (L.) Sieb. & Zuca, Légumineuses, le Soja
2 variétés: K. belis et K. guza
- Liu:
 - L. Tir: *Mucuna pruriens* (L.) DC., Légumineuses
 - L. ewi: *Canavalia ensiformis* (L.) DC., Légumineuses
 - L. lewer: indéterminé
- Liwas: *Phaseolus pubescens* Bl., Légumineuses
- Pao:
 - P. gol ou Pao Ho: *Phaseolus vulgaris* L., Légumineuses, le haricot commun
 - P. loi: les variétés directement comestibles de *Phaseolus lunatus* L., Légumineuses, le haricot de Lima
 - P. uor: *Dolichos Lablab* L., Légumineuses, le Dolique d'Égypte
 - P. zon: les variétés comestibles après une longue préparation de *Phaseolus lunatus* L., Légumineuses, le haricot de Lima
- Tir: *Cajanus cajan* (L.) Millsp., Légumineuses, l'Ambrevade
- T. zon: *Crotalaria mucronata* Desv., Légumineuses

II. — Balo Dik

- Apa gie pil: *Dioscorea hispida* Dennst., Dioscoreacées
- Balo:
 - les Taros (5 variétés comestibles appartenant à *Dioscorea*)
 - B. omen: *Xanthosoma* sp., Aracées
 - B. o. zon: *Alocasia indica* Schott, Aracées
 - B. sai katoq: *Colocasia* sp., Aracées
 - B. zon: *Colocasia* sp., Aracées
- Dik:
 - Đ. hotel: *Manihot esculenta* Crantz., Euphorbiacées, directement comestibles plus D. h. r.
 - Đ. loi: *Dioscorea alata* L., Dioscoreacées, l'Arum
 - Đ. taliq: *Dioscorea esculenta* (Lour.) Burker, Dioscoreacées
- Koan: *Dioscorea pentaphylla* L., Dioscoreacées
- Me:
 - M. bakoq: *Amorphophallus* sp., Aracées
 - M. loi: *Amorphophallus campanulatus* (L.) Schott, Aracées
 - M. zon: *Amorphophallus* sp., Aracées
- Sameq: *Pueraria triloba* (Lour.) Makino, Légumineuses
- Sekal: *Ipomoea batatas* (L.) Lamk., Convolvulacées
- S. silikant:
 - S. belis: différentes variétés d'I. batatas
 - S. sari: différentes variétés d'I. batatas
 - S. keu: indéterminé
 - S. zon: *Stictocardia neglecta* Ooststr., Convolvulacées
- Telo: *Amorphophallus* sp., Aracées
- Upu: *Pachyrhizus erosus* (L.) Urb., Légumineuses
- U. kolliq: indéterminé
- U. k. zon: *Rynchosia*?, Légumineuses



III. — Plantes à lait

- Ai Rawan: *Schleicheria oleosa* (Lour.) Merr., Sapindacées
- Alul: *Jatropha curcas* L., Euphorbiacées
- Barut: *Aleurites molucana* Willd., Euphorbiacées, le Bancoulier
- Bau uku: *Ficus hispida* L., Moracées
- Bwil: *Melanolepis multiglandulosa* Reinw. Rechbf. & Zoll., Euphorbiacées
- Erol:
 - E. guzu: *Ficus ampelas* Burm., Moracées
 - E. belis: *Ficus cf. pubinervis* Bl., Moracées
- Hotel wele: *Thevetia peruviana* (Pers.) K. Schum., Apocynacées
- Kaboqeq: *Ficus septica* Burm., Moracées
- Kai akaq: *Ficus callosa* Willd., Moracées
- Kai sahe: *Pisonia cf. umbellifera* (Forst.) Seem., Nyctaginacées
- Malaka: *Ricinus communis* L., Euphorbiacées, le Ricin
- Pur: les Figuiers banians
 - P. apa gepal: *Ficus pilosa* Reinw., Moracées
 - P. buleqen: *Ficus* sp., Moracées
 - P. zai: *Ficus superba* Miq., Moracées
 - P. tir: *Ficus virens* Ait., Moracées
- Sobor: *Ficus ampelas* Burm., Moracées
- Tau: *Ficus glomerata* Roxb., Moracées
- Teor: *Ficus variegata* Bl., Moracées
- Ukaq:
 - U. masaq: *Calotropis gigantea* (Willd.) Dryand ex Ait., Asclepiadacées
 - U. lotu: *Asclepias curassavica* L., Asclepiadacées
 - U. gol: *Euphorbia prostrata* W. Ait., Euphorbiacées
- Zoi: *Alstonia*, Apocynacées
 - Z. guzu: *A. spectabilis* R. Br., Apocynacées
 - Z. belis: *A. scholaris* (L.) R. Br., Apocynacées

nnst., Dioscoracées

appartenant au genre *Colocasia*, Aracées

t, Aracées

ntz., Euphorbiacées, le Manioc (5 variétés à tuber- plus *D. h. muk gomo*)

oreacées, la grande Igmne (11 variétés environ)

ur.) Burk., Dioscoracées (13 variétés environ)

Dioscoracées

Aracées

ulatus (Roxb.) Bl., Aracées

racées

akino, Légumineuses

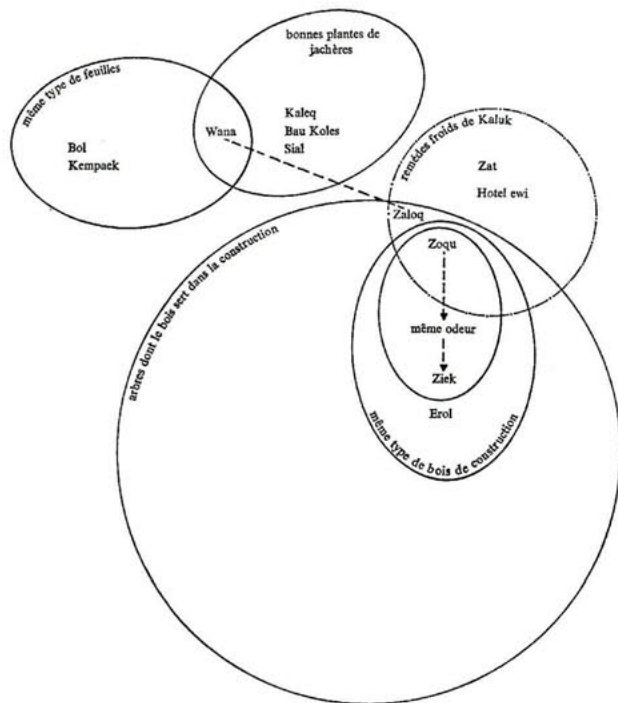
, Convolvulacées, la patate douce

d'I. batatas

ststr., Convolvulacées

, Légumineuses

uses



IV. — Les remèdes froids de Kaluk

Bau koles: *Tithonia* sp., Composées

Bol: *Hibiscus tiliaceus* L., Malvacées

Erol:

E. guzu: *Ficus ampelas* Burm., Moracées

E. belis: *Ficus cf. pubinervis* Bl., Moracées

Hotel ewi: *Mallotus philippensis* (Lmk.) Muell. Arg., Euphorbiacées

Kaleq: *Sesbania grandiflora* Poir., Légumineuses

Kempack: *Bauhinia* sp., Légumineuses

Sial: *Lantana camara* L., Verbénacées

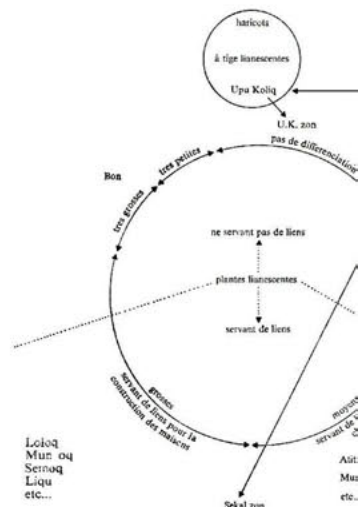
Wana: *Melochia umbellata* (Houbt.) Staf., Sterculiacées

Zaloq: *Pipturus argenteus* (Forstif.) Wedd., Urticacées

Zat: *Grewia* sp., Tiliacées

Ziek: *Pittosporum moluccanum* Miq., Pittosporacées

Zoku: *Litsea timoriana* Span., Lauracées



V. — Plantes lianescentes

Atit gol: *Ichnocarpus cf. frutescens* (L.) R. Br.,

Bon: *Entada phaseoloides* (L.) Merr., Légumineuses

Dini heser: *Clematis* sp., Ranunculacées

Liqu: indéterminé

Loloq:

quatre types: *L. katal*, *L. lotu*, *L. guzu*, *L. b...*

dont certains sont peut-être confondus avec d'autres

qui tiennent sans doute à la Famille des Vitacées

Molo: *Piper betle* L., Pipéracées

Mun oq: *Tetrastigma?*, Vitacées

Mun pip gin: *Rysopterys timoriensis* (DC.) Jus.

Oe: *Calamus* sp., Palmacées

Patal: *Capsicum annuum* L., Solanacées

P. muk gomo: *Piper* sp., Pipéracées

Sekal: *Ipomoea batatas* (L.) Lamk., Convolvulacées

S. zon: *Stictocardia neglecta* Ooststr., Convolvulacées

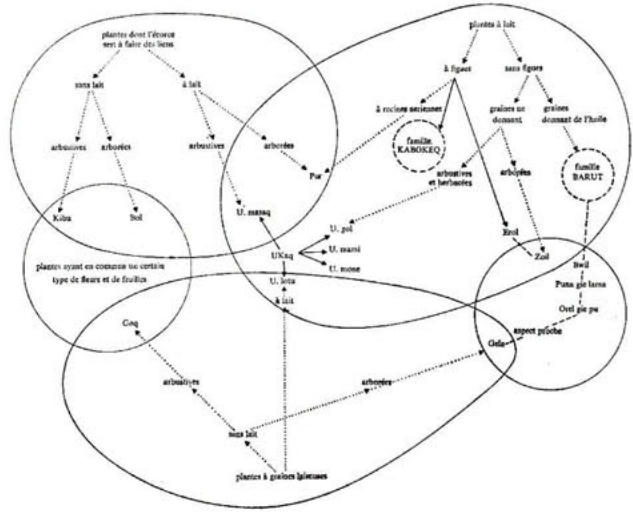
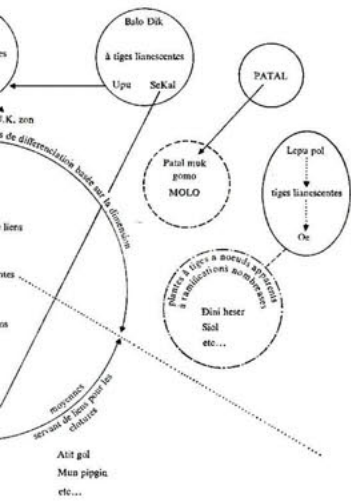
Semoq: indéterminé

Sial: *Lantana camara* L., Verbénacées

Upu: *Pachyrrhizus erosus* (L.) Urb., Légumineuses

U. koliq: non identifié

U. k. zon: *Rynchosia?*, Légumineuses



VI.

Barut: *Aleurites molucana* Willd., Euphorbiacées, le Bancoulier

Bol: *Hibiscus tilaceus* L., Malvacées

Bwil: *Melanolepis glandulosa* Reinw. Rechbf. & Zoll., Euphorbiacées

Erol:

E. guzu: *Ficus ampelas* Burm., Moracées

E. belis: *Ficus callosa* Willd., Moracées

Gela: *Salmalia malabarica* (DC.) Schott., Bombacacées

G. ewi: *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn., Bombacacées

Goq: *Gossypium* sp. Malvacées, le Coton

deux types: G. apa, G. loi.

Kaboqe: *Ficus septica* Burm., Moracées

Kibu:

K. apa: *Hibiscus* sp., Malvacées

K. belis: *Sida rhombifolia* L., Malvacées

K. guzu: *Urena lobata* L., Malvacées

K. si gusuk: *Sida acuta* Burm., Malvacées

Orel gie pu:

O. g. p. pana: *Dysoxylum gaudichaudianum* (Juss.) Miq., Araliacées

O. g. p. mone: *Delarbrea collina*

Pur: les *Ficus* Banian (voir planche III)

Ukaq:

U. masaq: *Calotropis gigantea* (Willd.) Dryand ex Ait., Asclépiadacées

U. lotu: *Asclepias curassavica* L., Asclépiadacées

U. gol: *Euphorbia prostata* W. Ait., Euphorbiacées

U. mami: *Trichodesma zeylanica* R. Br., Boraginacées

U. mone: *Clerodendron* sp., Verbénacées

Zoil: *Alstonia* (voir planche III)

(L.) R. Br., Apocynacées

Légumineuses

ées

guzu, L. belis qui n'ont pas tous été recueillis et

adus avec d'autres plantes du groupe; ils appar-

es Vitacées.

(DC.) Juss., Malpighiacées

ées

s

Convolvacées

tr., Convolvacées

s

Légumineuses

ses

LÉGENDE DES PLANCHES

- séparation en deux catégories
-► différenciation
- trait unissant des plantes appartenant à la même série
- - - - -► trait unissant des plantes représentant une certaine ressemblance
- - - - - trait unissant des plantes à un groupement ou des groupements entre-eux



plante ou série "nœud"

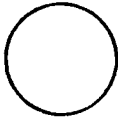


plante "pont" n'appartenant pas au groupement étudié

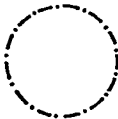


plante "pont" appartenant au groupement étudié

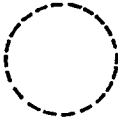
} utilisés dans les 3
premières planches
seulement



trait délimitant un groupement extérieur au groupement étudié



trait délimitant un groupement intérieur au groupement étudié



trait délimitant les familles

CROSS-CULTURAL TYPOLOGIES AND FOLK TAXONOMIES

C. F. and F. M. VOEGELIN

It would appear (e.g. from one of Voth's reports¹) that in the first few years of this century the Hopi recognized at least thirty clans, known by the names of their plant totems (*Squash, Reed, Juniper, Agave, Young Corn-Ear, Tobacco, Sage, Greasewood*), or animal totems (*Crane, Blue-bird, Badger, Bear, Coyote, Parrot, Sparrow Hawk, Spider, Butterfly, Fox, Rattlesnake, Rabbit*), or totems of various kinds that are non-animal and non-plant in nature (*Bow, Kachina, Skull, Cloud, Sun, Sand*). Then as now — two-thirds of a century later — no single Hopi would claim to know the names of all the clans in all the Hopi villages; but probably every Hopi brought up and now living in one of the Third Mesa villages would, as a matter of course, be interested in all the clans in the widely separated villages of Third Mesa, from the two Oraibis (Old and New) to the two Moencopis (Upper and Lower), since these particular clans are continuations of clans that existed in Old Oraibi before the 1906 split and subsequent colonization. Third Mesa mythology makes mention not of the colonized village of the raconteur, but of Old Oraibi as the village from which, for example, the twin heroes emerge to seek and slay the malevolent cannibal who is at home (as are the benevolent Kachinas) on the San Francisco Peaks.

Anthropologists who account for cultural behavior have emphasized among their interests (a) the fact that Hopi clan names not reported in early sources have been reported since; and (b) Titiev's hypothesis that

¹ Cp. the number of clan eponyms cited by H. R. Voth in *Hopi Proper Names* (= *Field Columbian Museum*, Publication 100, Vol. VI, No. 3), pp. 65-113 (1905), namely 30, with the collection of 59 clan eponyms cited by Mischa Titiev ("Old Oraibi, A Study of the Hopi Indians of Third Mesa", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. XXII, No. 1 (1944), who also generalizes "almost any native can supply an inquirer with a prodigious list of clan names ... but if one tries to find representatives of these 'clans' he is calmly told that they have become extinct. No doubt Hopi clans have died out from time to time, but never with the rapidity that modern informants kill them off!" Titiev's "final tabulation of live clans ... on Third Mesa" lists 29.

LINEAGES are “nascent clans” (because this would account for the possible increase in the number of clans); and (c) such indications of social change as that some clans, once numerous represented, are now poorly represented — or not at all.

The modern recurrence of interest in semantics and cognition in linguistics, together with the new anthropological interest in cognition — notably under Levi-Strauss’ influence in France and England and in the on-going development of a new cognitive ethnography in America — has led investigators to focus their attention on how persons-in-the-culture express their interests, and what they characteristically include in a particular folk taxonomy, as well as what they exclude from it. Once we have persuaded informants to incorporate folk taxonomy terms in sentences expressing their own interest in some aspect of culture, we have a sporting chance of attesting the cognitive map for that aspect of culture. In pursuit of this end, a folk taxonomy alone — i.e. an hierarchical array of terms — is not enough; nor are sentences from non-directive interviews expressing an interest in a particular aspect of culture enough. Even the two combined may fail; the cognitive map, like the Holy Grail, may in the end be not attainable. But then some weaker claim — such as the notion of cultural appropriateness — might be validated by relating folk taxonomy terms to sentences oriented by the folk taxonomy.

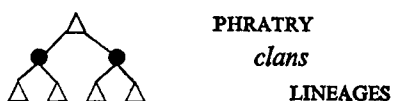
The kind of folk taxonomy most commonly encountered in cognitive ethnography, so far, is of the same type (X is a kind of Y in the sense that X counts as a subclass of Y) that has always been used in the social sciences as a typology to represent cross-cultural expectations. Though designed for comparative purposes, the typology may happen to coincide with a folk taxonomy. The typology does not include names from the language of the society under investigation; names from the language of that society are always included in a folk taxonomy, and such names are placed at the proper levels in a hierarchy.

One hierarchical typology shows the Hopi organization of individuals in terms of families and extended families, which can be stated from apex to terminal nodes: phratries, clans, lineages, households, and individuals. This is the anthropologist’s typology rather than a Hopi folk taxonomy, strictly speaking. And yet it provides a lucid point of reference for citing actual sentences in Hopi that are answers to questions asked in Hopi, and it also provides a contrastive example of how a typology (designed by scholars outside the society which they are investigating) can differ from a folk taxonomy (designed by members of a society in such a way that they can talk about the nodes of the taxonomy in their own language).

The investigator equipped with nothing more than a cross-cultural typology cannot expect his typology to be discussed in the language of his informants, but he can expect his typology to be useful in explicating cultural behavior. Hence we may call the cross-cultural typology designed by anthropologists a behavioral typology.

The behavioral typology for Hopi families and extended families has been obtained, for the most part, through a kind of translation in which a bilingual Hopi informant gives English equivalents of Hopi utterances, while the anthropologist remains monolingual, except during the moments that are given to adding a term, now and then, to the glossary of his typology. Hopi equivalents of English terms are also asked for.

It happens occasionally that such equivalents are lacking or are so ill-matched that the lack of a one-to-one relationship at a given point in the lexicons of the two languages is supposed to represent a lexical deficiency in Hopi. Whatever the reason, no one has ever found a Hopi word for the top node in the anthropologist's typology (PHRATRY); Hopi terms for the category of *clans* as well as for the score or two of differentiated clans are placed on the next lower level of nodes in the typology. Below them, behavioral culture attests what are called LINEAGES in the anthropologist's typology, but this category has to be represented by a dummy symbol (Δ), for lack of a Hopi name. So far the typology can be diagrammed as follows:

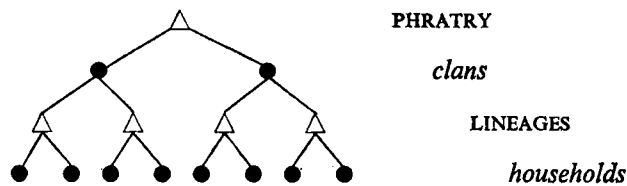


If the next node below LINEAGES, which anthropologists call HOUSEHOLDS, also lacks a Hopi name, then we have found one formal feature which is possible in a behavioral typology but not possible in a folk taxonomy. The former may permit two successive levels of dummy nodes (namely LINEAGES and HOUSEHOLDS) because the investigator can supply terms from his native language (English) for the category levels which appear to be unnamed in Hopi, but which are reflected in Hopi behavioral culture. Titiev reports that there are two successive levels of dummy nodes, since the Hopi term for LINEAGES has not been found by anyone, and since the Hopi term for *households* had not been found by Titiev, who says, "In fact, although for purposes of analysis the household group may be treated as a distinctive part of the kinship system, it should be made clear that there is no native term for this grouping, and that the Hopi do not

recognize it as an independent kinship unit. At the same time there is no denying the important part the household plays in their scheme of existence."² The expression 'scheme of existence' seems to suggest something like a cognitive map in cognitive ethnography — something like rules for guiding the Hopi toward appropriate behavior. Since we have recently found the Hopi term for *households* (*kí·vit*), we can convert the behavioral typology into a folk taxonomy.³

Rather than reflecting cultural behavior directly, the folk taxonomy represents a set of underlying rules leading to appropriate behavior; these rules do not, as such, preclude non-appropriate behavior. We seek — through the folk taxonomy and through a set of associated questions and answers in Hopi — the set of underlying rules.

The folk taxonomy is diagrammed as follows:



And the terminal nodes, not shown in this diagram, give the personal names of the individuals in each household, which allude to the totems of another clan and another phratry, that of the name-donor, who belongs to the clan and phratry of the father.

Various sets of associated questions and answers in Hopi show how necessary it is for a folk taxonomy to have each unnamed level of nodes (dummy category) flanked at the levels above and below by nodes with named categories. It would scarcely be possible to discuss a once-removed category if two successive nodes of dummy categories occurred, as they may occur in cross-cultural typologies. The latter are used to explicate behavioral culture. Folk taxonomies are used to explicate cognitive culture, and in such explication the folk taxonomy supplies terms which are incorporated in sentences obtained in directive interviews.

Both cross-cultural typologies and folk taxonomies reflect information obtained by anthropologists from many Hopi informants. The operational differences between the two show up in discussions with informants

² Titiev, *op. cit.*, pp. 8-10.

³ The noun in Hopi for *households* differs from most nouns by constraints which hedge its usage so much that it has escaped general recognition, as shown in our paper, *Hopi Names and No Names*, in the *Sven Liljebld Festschrift* (University of Idaho, in press).

which are oriented by one or the other classificatory array — e.g. the discussions reported by Titiev (*op. cit.*), and those reported by us (following).

The classification in a cross-cultural typology has terms from the language of the investigator (English) when the lexicon of the investigated (Hopi) appears to lack a term for a category represented in the typology. In consequence, it is natural to discuss such a classification with its imported names in English, which is a language that has been imposed on Hopi society recently (in the present century, as an essential feature of compulsory schooling in English). That is to say, using terms found in English but not in Hopi seems natural to those Hopi who have recently become accustomed to explaining an edited part of their culture in English — first to missionaries, then to anthropologists, and — since all-weather roads have been built to connect the Hopi villages to major highways — to increasing numbers of visitors who are welcomed to swell the audience of dawn to sunset dances.

Any discussion in English that is oriented by an imported classification of English terms lends itself to easy editing by informants. The informant may supply additional distinctions not found in the folk taxonomy; and he may also delete distinctions that are made in the folk taxonomy but are not easily translated into English.

In contrast, discussion which is animated by a folk taxonomy of Hopi terms has to be conducted in Hopi. Though interviews with informants must be conducted in Hopi, what is really called for is, on the one hand, less than a fluent control of speaking knowledge and yet, on the other hand, more than a translation knowledge of vocabulary equivalents between the two lexicons. We want to distinguish the translation of interviews in which query and response are both in Hopi as explicatory translation. Such explicatory translation requires grammatical understanding of sentence forms and their transformations, and an ability to form correctable questions in Hopi (rather than a fluent command of Hopi).

A question asked haltingly in Hopi can be revised into a fluent and more appropriate phrasing by the informant. For the answer the informant is on his own; but it is up to the investigator, and not the informant, to translate the answer.

A question will incorporate a term from the folk taxonomy or an allusion to a category in the folk taxonomy. The informant's answer will supply a clue to the investigator for asking the next question.

Interviews are called directive interviews when the investigator asks a

question in Hopi and the informant answers in Hopi; our interviews with raconteurs, chanters, and others proficient in unwritten literature are of the non-directive kind. All utterances are tape-recorded, but it is not generally necessary to resort to playback for transcribing brief utterances; exceptionally long utterances are rare in directive interviews.

In non-directive interviews the informant or informants either monologue, as in reciting a myth or chant, or else conduct dialogues, as between an *unmasked clown* (ciki) and a *Mud-Head clown* (kó:yemsi). This kind of non-directive interview is supplemented by secondary ethnographic commentary during translation while the text is being transcribed from a segment-by-segment playback of the original tape-recording. In the original tape-recording of the text there are no interruptions — no questions and hence no answers. But this kind of non-directive interview occasionally supplies latent questions that can be made salient in the subsequent directive interviews. So also, cross-cultural typologies may supply hierarchical orderings of category terms that can be suggestive in the formation of questions — if used with caution.

What animates the directive interview, then, is the question in each question-answer exchange. If the questions are naturally related to a folk taxonomy, the answers will be so related also. The sample from directive interviews in Hopi which follows is oriented from the folk taxonomy whose top node is a single PHRATRY.

RELATIVES IN PHRATRY, CLAN, LINEAGE, AND HOUSEHOLD

When an absent friend is mentioned by personal name in conversational gossip, it seems natural enough to ask, *Is he your relative?* (ya pám ʔi:ɳakvi).⁴ The clan totem of some clan is imprinted in every personal

⁴ We will be prepared before long to give rules for length and stress in Hopi, but for the present merely offer hints, based on the mora value of vowels (V), which are marked for one mora (V), two morae (V·) and three morae (V:), and on the mora value of consonant clusters (CC) — zero or one mora. The first stressed vowel in each parenthetic citation is explicitly marked, but stress on following vowels in the same citation is implied and so not marked, unless an intervening CC has mora value. Thus, in the Hopi for *Is he your relative?*, the first word that is stressed (pám) ends in a consonant and the next word begins in a consonant; this CC has mora value, and so the next stressed vowel in the word for *your relative* (ʔi:ɳakvi) is again marked for stress. The vowels following a stressed vowel are stressed when they begin with odd-numbered mora, and unstressed when they begin with even numbered mora. Hence the syllable after the three morae V: in the Hopi for *your relative* (-ɳak-) begins with the fourth or even numbered mora and is not stressed, while the final syllable (-vi) begins with the fifth or odd-numbered mora, and so is stressed.

name in one way or another. And the imprints for different clans in the same phratry may be identical in shape, though a single imprint permits variable interpretation, according to the traditions of the clan that bestows the name. Suppose that the gossipers know each other's clans, and are quite certain which of their own clans are leagued together in one or another phratry; they might still gain no sure answer to their question from merely hearing what the absent friend was called, for his personal name alludes not to his own clan, but to the clan of the woman who named him, the donor clan.

The absent friend might be said to be a *Bow clan person* (ʔá:watwiŋʷa). A young Hopi is apt to know which clans are linked together with his own clan in a given phratry, but be uncertain about which other clans are leagued in other phratries. So another question would be put: *Are the Bow clans* (ya ʔá:watŋʷam) *your relatives?* (ʔí:nakvit). The reply to this, given by an older Hopi, would first state *Yes* (ʔowí), and then say why: *We Greasewood clans* (ʔítam tepŋʷam) *go together with Bow clan persons* (ʔá:watwiŋmiy ʔamimimya), and possibly add the following information: *It is said we should not go together with Bow clan persons too much* (ʔítam yaw ʔá:watwiŋmiy qa pas ʔamimyamantani); *it is said they are crazy* (píma yaw hó:naqtotiŋʷí). The first mention, above, of *go together with* is clear enough: it is the Hopi way of stating phratry affiliation among clans in a language which does not now employ a noun for *phratry*. The second mention of *go together with* is quite subtle; it refers to social intercourse, on the face of it, but alludes to the possible but inappropriate marriages between nubile girls and boys that *go together* socially (see 'Ancestors and Appropriate Marriages', below). The reference to Bow clan persons being *crazy* is in allusion to their extinction or near-extinction, from being driven to insanity either from having been gossiped about, or from having over-indulged in jimson weed.

Putting ourselves in the position of the kind of younger Hopi who are uncertain of clan affiliations other than their own, we asked parallel questions to those cited and were told that *Greasewood clans* also go with *Reed clan persons*; that *Reed clan persons* were included, accordingly, as relatives of the *Greasewood clan persons* — i.e. phratry relatives.

This is nothing new in Hopi ethnography. But the occurrence of two different ways of pluralizing *clan* (one way with suffix; the other with suppletive plural) has not been interpreted; we translate (1) as ... *clan persons* (-wiŋʷam ~ -wiŋm-), as above in *Bow clan persons*, in contrast to (2) ... *clans* (-ŋʷam), as above in *Greasewood clans*. The singular of (1) translates as ... *clan person* (-wiŋʷa); there is no other singular to

match (2) ... *clans* (-ŋʸam). This makes possible the interpretation that (2) has undergone a semantic change from ... *phratry* (-ŋʸam) to ... *clans* (-ŋʸam); under this interpretation, the explanation cited above would have been as follows: *We of the Greasewood phratry affiliate with Bow clan persons*. However this is not present-day usage. Today, a single sentence may include both 1) ... *clans* (-ŋʸam) that are linked in the same phratry with (2) ... *clan persons* (-wiŋʷam); or a single sentence may include (1) ... *clans* (-ŋʸam) that are linked in the same phratry with other (1) ... *clans* (-ŋʸam).

For the question, *Which clans* (himiŋʸam) *go with Skull clans?* (máspʸamiy ʔamimimya), the answer is *Coyote clans* (ʔisŋʸami). On being told that our informant's father, an Eagle clan person, was named by a Kachina clan woman, we asked about the *Kachina clans* (qaciŋʸam) *they go with which persons?* (hakiŋʸamiy ʔamimimya), and were told that *they go with Rabbit clans* (píma tapŋʸamiy ʔamimimya).

The distinction in modern usage between (1) ... *clans* (-ŋʸam) and (2) ... *clan persons* (-wiŋʷam) can be appreciated once it is realized that (2) is generally applicable to individuals known to the speaker (behavioral culture), while (1) is more abstractly classificatory (cognitive culture). Once a Hopi informant realizes that we are not asking for his knowledge of actual persons who are given names symbolizing a particular clan, but are after the clan imprint that a name suggests — by guessing, as we persuaded one informant to indulge in — we obtain clan affiliations in terms of (1).⁵ In addition, a sub-distinction within (1) bridges the gap between same clan for several *households* (kí-vit) in one LINEAGE — hence ... *clans* (-ŋʸam) — and same clan in several different villages, also ... *clans* (-ŋʸam).

Quite aside from the impossibility of marrying a person of the same phratry or clan (see below) — there is a positive awareness of other clans in the same phratry; such awareness is salient in the minds of name donors: women who symbolize their own clan (donor clan) in the names that they give to their brother's children (who necessarily belong to another clan, and to another phratry). We were told of the difficulty one name-donor felt, and of her apprehension that a potential name-donor, *one of the other sides* (ʔayáŋqwat) — i.e. a clan affiliated with her clan in the same phratry — might give the same name that she was generating with difficulty. In answer to our question, *Which one, one of the other*

⁵ Question-answer interviews bearing on the recognition of clan totem in personal names are given in "Autonomous Linguistics and Sentence-Dependent Folk Taxonomies" in the Mary Haas Festschrift (University of California Press, 1968).

sides (himiwa ʔayaŋqwat) *gave the same name?* (síʔin tiŋ^wa), she first stated, as a fact, *Reed clan woman* (pá·qapwiŋwi·ti) *named him the same as I* (pit síʔinin tiŋ^wa), and then added, with some feeling, *I, poor thing* (ʔokíw ni) *have a hard time finding a name* (wiŋhinkaŋ háqam tiŋ^wnit tiŋ^waŋ^wi).

The woman who is bestowing a name on her brother's son may come to be more emotionally involved with him than with her own son, but the brother's son is not her relative. It is possible to think of who is to be included as a *relative* in a narrow or broad sense; sometimes a Hopi speaker restricts his inclusion not only to relatives of the same clan (excluding phratry relatives), but to those in the ascending generation of that clan. Thus, a mother with numerous children is able to say in all seriousness, *My mother* (ʔiŋi) *is my one relative* (sí:kawa ʔini:ŋakvi).

In general, the name-giving aunts are strongly attached to children in the descending generation who belong to some other clan than that of the aunts. It seems to us that a person's clan is taken for granted, while the clan symbolized by the name he has been given is a matter of lively interest. The actual clan of those named may or may not be known, as a matter of fact. Thus, when we learned that the grandfather of an old friend of ours was called *Dove* (hōwi), we asked *What kind of clan person is Dove?* (pam hōwi himi·wiŋ^wa), and were answered, vaguely, *He probably* (són qa pam) *is Rabbit clan person* (tápwiŋ^wa); next, we asked, *What kind of clans* (yá himiŋ^wam) *are totemed by Dove* [the bird]? (hōw it na·toylaʔyiŋ^wa), and were answered, definitely, *Eagle clans* (k^wá·ŋ^wam) *are totemed by Dove* (hōwit ná·toylaʔyiŋ^wa).

The distinction between plural *clans* (-ŋ^wam) and plural *clan persons* (-wiŋ^wam), mentioned above, bridges the gap between one's most distant relatives (relatives in the same phratry but different clans) and one's most intimate relatives (relatives in the same lineage and hence in the same clan). The distinction between degrees of closeness among relatives was first appreciated by us in an interview which began by our asking, *Is it true that* (ya) *all Hopi people* (só·soy hopisinom) *are your relatives?* (ʔi·ŋakvim). The reply seemed to hedge: *Not really all* (páy qa pas só:soyam) *are my relatives* (ʔiniŋakvimi). So we asked, *Which of them* (hákimwat), *which Hopi people* (hopisinom), *are your relatives* (ʔi·ŋakvim)? The answer said in effect those Hopi in the informant's lineage, which we had frequently discussed, were her main relatives; but there is no Hopi noun for LINEAGE. Hence LINEAGE is identified in terms of the informant's summary of the *households* that make up her LINEAGE. *Only those* (pay ʔíma panis) *the ones in the five households* (civótcikit kí·vit) *are my*

relatives (Píñakvimí). These five households are located in Bakavi, and comprise all representatives of the Greasewood clan in that village, but there are Greasewood clan persons in other villages, as in neighboring Hotevilla. So we asked, *Are the Greasewood clans* (ya tépñ'am), *the ones that are housed in Hotevilla* (hótvelpeq ki?yíñqam), *your relatives?* (Píñakvim). The answer was as expected: *Yes* (Pówi pay), *we all, the Greasewood clans* (Pítam so:soy tepñ'am) *are reciprocally relatives* (ná:nakvimya). Here, being *reciprocally relatives* expresses a more distant relationship than being *relatives* without the explicit *reciprocal*.

One's most distant relatives are phratry relatives; at the other extreme, one's closest relatives live in one's own household. Consider now a parallel polarity statement applicable to non-relatives: not all Hopi people are one's relatives (see above); nor is every individual in one's household a relative. But emotional distance does not correlate with being or not being a relative. Maximum emotional distance among relatives may exist between those who are widely separated geographically, and belong to different clans (though to the same phratry); and warm emotional relationships may exist between non-relatives, who are geographically separated but welcome every opportunity to visit one another as adults. The basis of such warmth between non-relatives begins in the household of origin, and in childhood interaction with households whose women name those of one's own household. Households in a given lineage which are named by the same women (father's sisters) are closer than households in the same lineage that are named by other women (mother's second husband's sisters); this constitutes the basis for sub-lineages.⁶

NON-CONSANGUINEOUS AND NON-AFFINAL USE OF HOPI KINSHIP TERMS WITH CEREMONIAL PARENTS

Titiev has recently summarized the relevant literature, including his own monograph, on the use of kinship terms (in general, and of the Hopi in particular) to express courtesy, status or privilege (as calling the Village Chief 'our father' and his wife 'our mother'); to indicate that common residence is shared (and nearness or distance of the residence); to analogize from the amiability (or the ambivalence) between real relatives by the use of fictive kinship terms for friends (or for employers); to designate (1) the leader of a Kachina dance as 'the father of the Kachinas', (2) the

⁶ For question-answer interviews, see our paper "Hopi Names and No Names (in reference to households in social organization)", *op. cit.*

stuffed mud-hen carried by clowns as 'sister', (3) the snakes that are deftly handled in the Snake Dance as 'older brothers', (4) the scalps formerly taken by warriors as 'sons'; so also, but sporadically, (5) a little girl neglected by her parents may be cheered up when a non-relative calls her 'my daughter', (6) a patient cured by a shaman may thereafter call the shaman 'my father'; and, in the mythopoeic past, (7) the *White Man* (pahá-na) was called 'elder brother', (8) the *God of Death* (má:sawi) was called 'uncle', and (9) the founder of the Snake Society became friendly with strangers who called him 'brother' and also, in anticipation of his marriage among them, 'brother-in-law'; finally — and on this we have something to add — "... a youngster is taught to apply exactly the same kinship terminology to its 'ceremonial clan' that it uses for its own clan. Thus, all the men of one's ceremonial clan are called 'my fathers' (inaʔam); all the ceremonial father's clanswomen are 'ikyaʔam'; and all children who have the same ceremonial parents are taught to call their fellows 'my brothers' and 'my sisters'. ... To marry within one's own clan is to commit incest, but to marry within one's ceremonial clan is freely permitted"⁷

There is an important difference between the use of kinship terms for all classes of non-relatives mentioned except the last — for the Village Chief and his wife, and for (1) to (9), above — on the one hand, and the use of kinship terms for ceremonial parents, on the other hand. The latter not only respond with the appropriate reciprocal kinship terms, as is generally true in fictive kinship usage, but may in addition respond by addressing their ceremonial child by a new personal name. The ceremonial child belongs to a clan unrelated to the clan of the ceremonial parents,⁸ who are selected by the child's biological parents. Hence the new name is given to the child by non-relatives; and since the clan that fathered the child gave him the name that he already possesses, the pattern is the same: each time the child is named, the name-donor is a person from a non-relative clan; and in each case the name-donor is a woman.

Today, before a Hopi reaches adolescence, he will have at least three different names, given in the following order: first, a Hopi name that bears the imprint of the father's clan; second, an English name, often suggested by a white nurse (a woman, of course), and used during the

⁷ Mischa Titiev, "The Hopi Use of Kinship Terms for Expressing Sociocultural Values", *Anthropological Linguistics* 9:5.44-9 (1967).

⁸ As in the two examples given below, both ceremonial parents belong to the same clan, and hence cannot be husband and wife. In the first example, the ceremonial father is the son of the ceremonial mother; in the second example, the ceremonial mother is a younger sister of the ceremonial father.

period of compulsory schooling, and thereafter in social relationships of the more acculturated types; third, a name that bears the imprint of a ceremonial parent's clan.

We knew the first two names of one informant before we heard about her third name. When we asked, *Why are you* (ʔim híntiq) *known as Corn Plant Girl?* (hímiʔiyamána yan má:ciwa), we were told, *Because* (ʔispi), *when she sponsored me* (níy wíymkatiq), *me and my Powamu initiation* (níy ʔipowamiy), *my mother named me like that* (ʔiŋi níy pán tiŋ^wa). Then we asked an open-ended question: *What kind of a name* (himít tiŋ^winit) *did your mother name you — you and your Powamu initiation?* (ʔiŋ ʔi-powamiy ʔiŋi ʔiŋ tiŋ^wa), and learned nothing new in the answer: *She* (pám) *named me as Corn Plant Girl* (níy hímiʔiyamána yan tiŋ^wa). So we tried again: *What kind of clan person* (himíwiŋ^wa) *is your Powamu initiation mother?* (ʔi-powamiy ʔiŋiʔi), and learned that a personal name beginning with 'Corn' might well represent the clan totem of the ceremonial mother: *She, my mother* (pám ʔiŋi) *is Young Corn Ear clan person* (pí-kaswiŋ^wa).

Question, *How is your mother named?* (ʔiŋi hin má:ciwa); answer, *Q...* (qöcnömqá); question, *Are you reciprocal relatives with Q...?* (ya ʔim qöcnömqát ʔámim ná-ŋakvim); answer, *No* (qáʔe), *she is not* (pam páy qa) *my relative* (ʔini-ŋakvi).

Question, *How is it when you see her* (ya ʔim ʔáw yórikeʔ), *how do you address her?* (ʔim ʔáw híŋqawŋ^wi); answer, *I say 'our mother' to her* (páy ni ʔaw ʔitani kitan^wi).

Question, *Who is your Powamu initiation father?* (hak ʔi-powamiy ʔinaʔa); answer, *It's this one* (páy ʔit), *Q... 's child, a man* (qöcnömqát tíʔat ta-qa); *since he took me in the kiva* (níy kivamiq wi-kk^w), *I am consequently* (ʔó-vi níʔ) *fathered by him* (pít náʔyta); *I say 'our father' to him* (páy ni ʔaw ʔitana kitan^wi). Despite liking *Corn Plant Girl* as a name more than her English name and also more than her Hopi baby name, she is called *Corn Plant Girl* by no one except her ceremonial mother.

Another interview concerns a boy generally called *Guard* — a name *totemed* (ná-toyláʔyta) by *Skull clans* (máŋŋ^wamiy). We began the interview by asking, *How did they name Guard* (ya tí-walat hín tiŋ^waya) *in the initiation sponsoring?* (wíymkatiyiqöʔ); answer, *He was fathered by that Sun clan person* (pam tá:wawiŋ^wat naʔykán) *when they went in* (pakíya-qaʔe); *so he was named as Little Sun* (ʔóvi pam tá:wahoya yan ma:ciwa); question, *Who is the one who is his mother* (háq yíʔatniqaʔy) *who named him like that?* (pít pan tiŋ^wa); answer, *Of course, when he went in, he was fathered by this man* (ʔit tá-qat hápi pam naʔykán pákik^w); *his younger*

sister named him like that (pít siwaʔat pan tiŋ^wa). In response to our observation that we had heard the boy called only by his English name or by *Guard* (ti-wala), the following observation was made: *He is known like that only by her, the woman who named him* (pay pá:m wí:ti pit tiŋ^waqaʔe pit ná:la pan tiwiʔyta); *she never says Guard to him* (pám qa hisat ti-wala ʔaw kíta); *she's always addressing him as Little Sun* (pam sícep pit tá:wahoya yan tiŋ^wanta). When we asked the boy's mother, *How do you address your son, the oldest one?* (ya ʔím hín síswiqok^w ʔi:tiyoy tíwan^wi), she replied, *I am acquainted only with Guard* (pay níʔ tí:wala yan sa tiwiʔyta). When we asked Guard himself, *How did your Kachina mother name you?* (ya ʔiŋ hín ʔi-qacinyiʔa tiŋ^wa), he replied factually, but without apparent interest, *She named me as Little Sun* (niy pá:m tá:wahoya yan tiŋ^wa).

ANCESTORS AND APPROPRIATE MARRIAGES VS. IMPOSSIBLE AND POSSIBLE MARRIAGES

Nubility among the Hopi agrees in part with the dictionary definition, but the state of being nubile among the Hopi depends not only on the maturation of girls but on their being in different clans which are in different phratries than the boys that are courting them. Any boy old enough to marry would immediately understand the import of our question, *Are you (ʔím) not related to any of the persons there?* (qa hákimiy yep timsimiʔyta). It turned out, as this interview progressed, that the informant had an aunt living in the village in question; but *My aunt (ʔika) is not my relative* (qá ʔini-ŋakvi); *she's our father's relative* (pam ʔitanay tímsiʔat). If it were appropriate for a man in our father's clan (namely, our father) to marry a woman in our mother's clan (namely our mother), would it not be equally appropriate for the offspring of the marriage (in the mother's clan, of course) to marry into the father's clan? The answer is that such marriages occur in behavioral culture but are classified as inappropriate in cognitive culture. That is to say, cognitive culture imposes the following constraint on marriage: the clan-phratry of the boy must be non-identical with that of the girl's father, and vice-versa. Note that the sentence just cited gives a hint of the difference between a relative that it is impossible to marry — *relative*₁ (-ŋakvi) — and a relative that it is inappropriate to marry — *relative*₂ (tímsi-). The sentence cited can be generalized as expressing two points of view: from the point of view of the mother's clan, no member of the father's clan is a *relative*₁; from the point of view of the father's clan, his own relatives — *relative*₂ —

constitute the kind of relatives that his children should not, in principle, marry. It is impossible to marry *relative*₁ in a marriage supported by Hopi ways; it is possible but inappropriate to marry *relative*₂.

In respect to one's biological parents, one's mother is a relative because one emerges into her clan by virtue of emerging out of her, while one's father is in a different clan and hence a non-relative. Note the following statement made by Guard's mother, as she made a gesture of helping a baby get born: *Guard is the one who emerged out of me* (tí:wala ?ini:pa yamakpiniqa?e); *he is, accordingly* (?ovi), *a Greasewood clan person with me* (?inimim tepwiŋ*a). Question, *Is Guard his own father's relative?* (ya tí:wala nay Pánkvi); answer, *No* (qa?é), *Guard is not his own father's relative* (tí:wala qa nay Pánkvi?at).

One of the crucial questions to ask and the person to ask (once one has appreciated the Hopi classification of relatives and non-relatives) is the following, addressed to either the mother of the boy or the mother of the boy's sweetheart; if the latter: *Is it true that* (ya) *you are willing* (?im nákwaha) *to have your girl marry* [personal name of boy, e.g.] *Little Jack-rabbit?* (?i:mana sowyat ?amim qatitiniq?ö). It is possible to derive from the answers to questions of this kind a Hopi distinction between three different categories of marriage — those which are impossible, those which are possible but inappropriate, and those which are both possible and appropriate; and to state in a preliminary way the relationship of descent from an ancestor (classificatory or biological) to impossible, inappropriate, and appropriate marriages.

We could cite numerous interviews concerning the impossibility of marrying within the same clan or same phratry, but confine ourselves to one which states the crux of the matter — i.e. explains why such marriages are impossible. Question, *Is it true* (ya), *when a Sun clan girl* (tá-waŋ-^wmána) *got married with a Sun clan boy* (tá-waŋ-^wtíyot ?amim na:ŋi ?aniq), *that it was appropriate?* (pám si?anta); answer, *It certainly was not appropriate* (pam páyka qa si?anta). The rare instance alluded to is cited and discussed in Titiev's monograph; it is well known to the Hopi who do not approve, as we have just seen. In an attempt to arouse some expression of revulsion, or some stronger expression than mere disapproval over what is represented in Hopi ethnography as a violation of tabu against incest, we asked: *Are they reciprocal relatives?* (ya pima na-ŋakvím). Instead of a shocked admission, we were told in effect that such a marriage is inherently improbable — i.e. marriage in the Hopi sense — for the reason given: *Yes, even though it is an improbable situation* (?ówi ?awi son pi qa?yniq) *on account of the girl's people* (?óvi ma:nat sinomat) *are not*

willing (qa ná·nak^wha) — i.e. the parents and other celebrants would not be willing to go through their part of the marriage ceremony without which a marriage following *Hopi ways* (hopívewit) would be impossible. Unusual instances of members of one's own household being unwilling to follow *Hopi ways*, which they know, are cited as a source of sadness, not revulsion; learning how to follow *Hopi ways* is the privilege of Hopi children whose elders take pleasure in teaching them — formally, at the time of initiation into societies, and informally at all other times. One hears less about any Hopi's unwillingness to follow *Hopi ways* than of his not knowing — in the sense of not yet knowing — some particular *Hopi ways*. Thus, when we asked, *Is S... (sikánjöynim) able to cook something by Hopi ways?* (hí·ta hopívewit novatiwiṽyta), the reply was quite specific: *She is able to only with marble piki* (pám páy ṽit pövelpikit sá tiwiṽytá).

Marriage of any person into his own father's clan or phratry occurs in Hopi behavioral culture — with some frequency, as Titiev's monograph attests; such marriages are categorized as inappropriate in Hopi cognitive culture. In an interview concerned with particular people in the Bear clan, we learned that *A Sand clan person (tiwáwiṽ^wa) named their children (timíyatiy tiṽ^wa)*. Question, *Does any Sand clan person (ya tiwáwiṽ^wa) go with those Bear clans? (ṽimiy honṽ^wamiy ṽamimimya)*; answer, *It's a situation in which a Sand clan person (páy tiwáwiṽ^wa) would not go with them (son pímiy ṽamimimni) because she [i.e. a Sand clan woman] (ṽispi pám) is the one who named them [i.e. the Bear clan children] (pímiy tiṽ^waqṽö)*. That is to say, these Bear clan children would be in danger of marrying into their father's Sand clan, since it was their father's clanswomen who gave them their personal names.

Least discussed are marriages that are perfectly possible, following *Hopi ways*, and also quite appropriate. Question, *Is it appropriate (ya páy síṽanta) for a Bear clan boy (hónwiṽ^wtiyo) to get married with a Badger girl? (honánmanat ṽámim na:ṽiṽaniqṽö)*; answer, *Yes, it's appropriate (ṽówi pay síṽanta)*. The boy in this case bears neither a *relative*₁ (-ṽáki) nor a *relative*₂ (timsi-) relationship to the Badger girl (see above). The question of whether the boy was brought up in the same village as the Badger girl, or in a neighboring village, or in a distant village is not raised in Hopi cognitive culture. (In behavioral culture, mothers and aunts are sometimes sensitive to the practical inconvenience of going through the lengthy Hopi marriage rituals when the espoused pair live in villages that are widely separated; some Third Mesa Hopi find the climate at Walpi — a hundred miles away on First Mesa — to be uncongenial.) Question, *Would you get married with a boy who is housed*

somewhere else? (ʔim haqámwat tíyot kiʔytaqat ʔámim na:niʔani); answer, *For one's self, one from anywhere* (pay ná·p haqámwata); *for example, that one grandchild of ours* (ʔiʔ sí:kawa ʔita:möyi) *married a Greasewood clan boy* (tépwíñ^mtíyot ʔamim qatì); *but that man* (ní·kañ ʔiʔ tá·qa) *was housed at Walpi* (wálpeq kiʔyta).

The relationship of descent from an ancestor to the impossible marriages and to the most possible marriages is clear-cut. The former are categorized as impossible precisely because the unwedable couple are descended from some same ancestors; the latter are categorized as both possible and appropriate for the opposite reason: the wedable couple are descended from different ancestors.

The relationship of descent from an ancestor to the often occurring but still inappropriate marriages is more subtle. Though the quasi-wedable pair are not descended from the same ancestors, an espoused boy who is marrying a girl in his father's clan, bears in his personal name the imprint of the girl's clan's *totem* (ná·toyla) which is in some contexts synonymous with her *ancestor* (wíʔya). It is his father's clanswomen who give him his name; the totem of his name, accordingly, is identical with the totem of the girl's clan, even though her own personal names symbolizes another totem.

In behavioral culture, such a quasi-wedable pair nevertheless marry because they are not descended from the same biological ancestors. In cognitive culture, there is a rule — often disregarded — constraining such marriages, because the quasi-wedable pair share, in different ways, the same classificatory ancestor: on the boy's side a *totem* (ná·toyla) symbolized by his name; on the girl's side, an *ancestor* (wíʔya) of her clan.

We have asked, repeatedly, *Is totem synonymous with an ancestor?* (ya ná·toyla wíʔyát ʔámim sínanta), and received in reply one flat denial: *In fact* (pay), *as I think about it* (níʔ ʔáw wí·wantáq), *they certainly* (páyka pima) *are not the same* (qa sínanta).

The difficulty with the remaining interviews which we do not cite, is their lack of a folk taxonomy which must no doubt include more than *totem* and *ancestor* to orient the interrogation. It is easier to identify numerous terminal nodes under *classificatory ancestor* (wíʔya) and under *totem* (ná·toyla) than it is to relate these two to the lower nodes of the folk taxonomy which has a biological ancestor at its apex, *our* [phratry] *grandmother* (ʔitá·so); or some less ambiguous but more abstract classificatory relative at its apex.

HUMAN SOULS AND ANIMAL SPIRITS IN ZINACANTAN

EVON Z. VOGT

Le but de ce livre est de montrer comment des catégories empiriques, telles que celles de cru et de cuit, de frais et de pourri, de mouillé et de brûlé, etc., définissables avec précision par la seule observation ethnographique et chaque fois en se plaçant au point de vue d'une culture particulière, peuvent néanmoins servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions.

Claude Lévi-Strauss:
"Ouverture" to *Le Cru et le Cuit* (p. 9)

One of Professor Lévi-Strauss's most salient contributions to the study of culture has been to focus our attention upon "binary oppositions" and the role of myths and rituals in mediating these oppositions. His own recent work in this field has been intellectually exciting. As Nur Yalman (1967: 88-89) writes of *Le Cru et le Cuit*:

Lévi-Strauss, following the clues left by many thinkers before him, has found his way into an immense area of human experience which remains uncharted, full of traps and all kinds of theoretical monsters. It will never be possible again to treat the mental life — myth, ritual — of the people we have been concerned with as a mere epiphenomenon of the 'concrete' facts of economics, politics, and kinship ... The study of the structure and functions of customary thought still lies in the future. On this terrain, though Lévi-Strauss is certainly not the first adventurer, he may turn out to be the first successful cartographer.

From both the recent writings of Lévi-Strauss himself and the flow of commentary on his writings, it is now clear that the "oppositions" are conceived of as emerging from the "structure of human thought". The mental activity of *homo sapiens* is not simply determined by the facts of the "infrastructure" but by "mental constraints"; i.e. by "inner constraints" of a categorical and logical nature which bear complex relationships to the facts of social existence (Yalman 1967:74). As Mendelson (1967:119) cogently puts it: "Lévi-Strauss's 'Uninvited Guest' is the human mind and much of both the difficulty and the fascination of his work arises

from the fact that this quest is both judge and plaintiff in a new anthropology.”

What is less clear is the empirical status of these Lévi-Strauss “oppositions” like Nature/Culture; High/Low; Sky/Earth. Any field ethnographer will, I think, agree that one arrives at general “oppositions” such as these by being in effect one of Lévi-Strauss’s *bricoleurs* following the operations of the “science of the concrete” in attempting to untangle the mental activity of the “savage thought” under investigation (Lévi-Strauss 1966a). But once the operations are shifted from *bricoleur* to scientist, what is the status of the general “oppositions” like Nature/Culture? Are they merely heuristic devices to order the symbolism in the models constructed by the anthropologists, or are they categories of the native mind which evoke the myths by their interplay? (Yalman 1967:77). Lévi-Strauss himself has not been consistently clear on this point as he recently recognizes in a footnote:

The opposition between nature and culture to which I attached much importance at one time (in *Les Structures élémentaires de la parenté*) now seems to be of primarily methodological importance (1966a:247).

There remains also the critical question of the relationship between the formal patterns in the realm of myth and other aspects of the mental activity of a tribe, especially ritual. Again, quoting Yalman: “Unless the role of these formal categories in the rest of the mental and ritual life of the tribes can be shown, the charge of formalism will be difficult to evade” (1967:86-87).

The purpose of this essay is to draw upon my field data from a long-range study of Zinacantan to explore one of Lévi-Strauss’s favorite “oppositions”: Nature/Culture. I shall be utilizing both data on *beliefs* (some, but not all, of which are expressed in myths) and *rituals*, and I shall attempt to delineate as clearly as possible which aspects of the symbolism are parts of the accepted customs explicitly recognized by the Zinacantecos, and which aspects are parts of a model constructed by ethnographers to help us order the data from Zinacantan. Clifford Geertz, in a recent review article, has suggested that what Lévi-Strauss has made for himself is “... an infernal culture machine...” which “... has made it possible for him to circumvent the impasse to which his Brazilian expedition led — physical closeness and intellectual distance — by what perhaps he always really wanted — intellectual closeness and physical distance” (Geertz 1967: 30). This is a perceptive observation of Geertz’s, but I suggest that regardless of their intellectual origins, we urgently need to take Lévi-Strauss’s ideas as they are presented and to try

out his "infernal culture machine" on tribes where field ethnographers have maintained a maximum degree of physical closeness over a long period of time and have also accumulated sufficient knowledge of the intellectual workings of the language and culture to make the effort worthwhile.

THE MUNICIPIO OF ZINACANTAN

Zinacantan is a Tzotzil-speaking *municipio* in the Highland Maya area of Chiapas, Mexico where I have been engaged in field work each season since 1957.¹ The *municipio*, with an elevation of 6,000 to 8,000 feet, and a population of approximately 8000 Indians, is located just to the west of San Cristóbal Las Casas. Subsistence is based primarily upon maize grown with a system of swidden agriculture. The settlement pattern is typically Maya (Vogt 1961) with ceremonial center and outlying hamlets. About 500 Zinacantecos live in the center; the other 7500 live in the 15 outlying hamlets. The ceremonial center contains the Catholic churches, the *cabildo* (town hall), and an open-air market which functions during important fiestas. A series of sacred mountains and waterholes which figure importantly in the religious life are located in and around this ceremonial center (Vogt 1964a). The most important feature of the social structure in the center is a religious hierarchy with 61 *cargo* positions in four levels. These cargos are filled on an annual basis with the cargo holders moving with their families into the ceremonial center to live during their terms of office, then returning to their hamlets to farm maize during the rest periods between cargos (Cancian 1965).

The social structure of the hamlets is based upon patrilocal extended families living in house compounds, localized lineages and waterhole groups composed of two or more localized patrilineages (Vogt 1964b).

¹ My field research in Chiapas has been supported by grants from the National Institute of Mental Health (MH-02100) and the National Science Foundation (GS-262, GS-976, GS-1524), and is sponsored by the Laboratory of Social Relations and Peabody Museum at Harvard University. I am grateful to all of my colleagues and students — and especially to Victoria R. Bricker, Gary H. Gossen, and Richard A. Shweder for having read, criticized and added many ideas to this paper — who have done field work in Zinacantan and have contributed importantly to my understanding of the culture. I am also indebted to Catherine C. H. Vogt for research assistance in the preparation of field data for the paper. For additional data on the project and on Zinacantan in Spanish see Evon Z. Vogt (editor), *Los Zinacantecos: Un Pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1966; and in English my monograph entitled *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Harvard University Press, 1968.

While the cargoholders perform ceremonies in the center (Early 1965), the ritual life in the hamlets is in the hands of *hʔloletik*² (shamans). There are now about 160 *hʔloletik* in Zinacantan (Silver 1966). Most of them are men, but some are women, and some are as young as 15 years of age. To become an *hʔilol* one dreams three times that one's "inner soul" (see below) has been called before the council of the Ancestral Gods inside the most important sacred mountain and taught how to perform ceremonies. The ceremonies performed include curing ceremonies, semi-annual ceremonies (held in May and October) for waterhole and lineage groups in the hamlets, new house ceremonies, agricultural ceremonies, rain-making ceremonies, and three annual ceremonies for the "New Year", the "Middle of the Year", and the "End of the Year". Zinacantecos believe that a shaman has the power to "see" the gods inside the mountains, hence the designation as *hʔilol* which means literally "seer".

NATURE VERSUS CULTURE IN ZINACANTAN

I begin by asking what linguistic evidence there is that Zinacantecos explicitly recognize an opposition between Nature and Culture. At this most general level of contrast, there are no Tzotzil words, and there is literally "no way of talking about", what we mean by Nature and Culture. It would not even help if we interviewed the few bilingual Zinacantecos in their second language of Spanish and posed questions about *naturaleza* and *cultura* since they are essentially meaningless concepts to them.

But these facts should not surprise us, as it is precisely one of Lévi-Strauss's major points about "savage thought" that we should not expect to discover oppositions at this general level of contrast. Rather, "savage thought" follows the rules of the "science of the concrete", and the more general categories are expressed in more concrete contrasts such as "Raw/Cooked", "Wet/Dry", "Male/Female", etc. At this more concrete level of contrast we discover that Zinacantecos do make a basic distinction between *naetik* (literally "houses" but connoting the space on the surface of the earth that is filled by houses occupied by living Zinacantecos) and *teʔtik* (literally "trees" or "forest" but connoting the space that is unused by humans except for woodcutting and wild plant gathering). These are polar opposites to the Zinacantecos who add an intermediate category of *chobtik* to describe the cultivated fields which by the process of swidden agriculture transform patches of *teʔtik* into the milpas of maize, beans, and squash (Acheson 1966:448; Bahr 1962).

² *-etik* is a suffix indicating the plural in Tzotzil.

The conversion of the domain of Nature into Culture, in these terms, is observed in two fundamental ways in Zinacantan. There is first a utilitarian, space-filling extension of Culture into Nature as the construction of houses transforms *teʔtik* into *naetik* and the establishment of maize fields transforms *teʔtik* into the intermediate category of *chobtik*. There is secondly a ritual, sacred extension as Zinacantecos label and interact with the domain of *teʔtik* in their ceremonial life; or, in other words, as they develop and maintain beliefs about aspects of their natural habitat that lies outside and beyond their houses and fields. The most important feature of this sacred geography is the belief that mountains and hills (both called *vits*) located around Zinacanteco settlements are the homes of Ancestral Gods, and that the subsurface spaces, both around and below the settlements, are the homes of Earth Gods. The Ancestral Gods are called *Totilmeʔiletik* (a word derived from the Tzotzil for "fathers" and "mothers") and are pictured as elderly Indian ancestors. Communication with them is achieved by pilgrimages to mountain shrines located at the foot of and on top of the sacred mountains. The shrines at the foot of the mountains are the outer doorways to their homes; the shrines on top the mountains are the house shrines (symbolically equivalent to the house shrines that are set up in the patios outside Zinacanteco houses) of the ancestors who live inside. The Earth Gods are called *Yahval Balamiletik* (literally "Earth Lords") and are pictured as fat and greedy Ladinos, eager to capture the "inner souls" of the Indians. Communication with them is achieved via any opening in the surface of the earth, such as waterholes, limestone sinks, or caves (all of which are called *ch'en*).

It is highly significant that both extensions into the domain of nature are strongly ritualized. The building of a new house involves not only the use of the surface of the earth for the building plot, but also the taking of wood for the posts and rafters, of mud for the wattle-and-daub walls, and of grass for the thatch roofs. For all of this land and these materials, the Earth Gods must be compensated in a House Dedication Ceremony which includes prayers asking pardon and offerings of candles, incense, and liquor. The carving out of a new maize field in the domain of *teʔtik* likewise involves the taking and use of land belonging to the Earth Gods. If these Earth Gods are going to provide land and rain for the growing of Zinacanteco maize, they must be likewise compensated in agricultural ceremonies which include prayers and offerings.

Similarly, the pilgrimages to the mountain shrines to communicate with the Ancestor Gods, and to waterholes, limestone sinks, and caves to

pray to the Earth Gods also take Zinacantecos from the domain of *naetik* into the domain of *teʔtik* and are always highly ritualized.

Of particular significance in making the distinction between the domains of *naetik* and *teʔtik* are two types of *k'in krus* ceremonies: one performed by and for a localized patrilineage, and one performed by and for a waterhole group composed of two or more of the localized lineages living around a waterhole. *K'in krus* means literally "ceremony of the cross". It coincides in May with the Catholic fiesta of Santa Cruz. But the fact that the ceremony is repeated in October and that *k'in* is obviously a variant form of an ancient proto-Maya word meaning "sun, day, or time" indicate this ceremony represents some old Maya concepts.

The *k'in krus* for a lineage always involves an all-night ceremonial circuit around the lands belonging to the lineage with stops for offerings and prayers at the household shrines of all of the officials of the ceremony and at the shrines devoted to the lineage ancestors. The procession begins and ends at the house of the *Mayordomo* who is selected each year to serve as the host; hence the circuit is always closed. On the other hand, the *k'in krus* for the waterhole group has an all-night procession that moves to the waterhole, then visits both the household shrines of the officials and all of the shrines of the ancestors on hills and the shrines of the Earth Gods located in caves around the houses belonging to the waterhole group. Again, the procession begins and ends at the house of the *Mayordomo* of this ceremony who serves as host, thereby again closing the circuit.

In the *k'in krus* for the lineage, the ceremony involves offerings and prayers to the patrilineal ancestors from whom the living Zinacantecos inherited the lands on which they now live and it emphasizes the rights and obligations that the lineage has in these lands they now control. In the ceremony for the waterhole, the offerings and prayers are directed toward both the Earth God who "owns" the waterhole and the Ancestral God who first "found" the waterhole and led his descendants to settle around it. The ritual emphasizes the rights and obligations the waterhole group has to fetch water from and to care properly for the waterhole. Each ceremony underlines the structural importance of the lineage in one case, the waterhole group in the other, as components in Zinacanteco social structure, since each are bound together as common worshippers in these ceremonies (Vogt 1964b).

But these ceremonies have some further meanings that are relevant to the distinction between *naetik* and *teʔtik*. In its closed ritual circuit, the *k'in krus* for the lineage encloses and establishes a boundary around the

domain of *naetik*, and thereby differentiates it from the domain of *teʔtik* that exists between the houses of one lineage and the houses of a neighboring lineage. On the other hand, the closed ritual circuit for the waterhole group visits all the mountains and caves of sacred importance for the group and thereby marks the borders of the extensions of Culture into Nature around the periphery of the lands of the waterhole group.

It may also be noted that the agricultural ceremonies not only involve offerings to the Earth Gods in exchange for the use of the land. They, too, involve closed ritual circuits which mark out the boundaries of *chobtik* and differentiate this aspect of the Zinacanteco universe from the wild *teʔtik* which lies in the forest outside. Not as much emphasis, in terms of time and resources, is placed upon these ceremonies, compared to the *k'in krus* ceremonies, a fact which perhaps reflects the intermediate position of *chobtik* in Zinacanteco thought.

In commonly held Zinacanteco attitudes about the domain of *naetik* as compared with the domain of *teʔtik* there is also some evidence for the contrast between Culture and Nature. This evidence is not as solid, for unlike the linguistic distinction between *naetik* and *teʔtik* that is universally made in Zinacantan, and the ritual delineations that are universally expressed in the *k'in krus* circuits, attitudes about these domains vary from individual to individual both in content and in intensity. But our data do show strong tendencies among Zinacantecos to view the domain of *naetik* as familiar and safe, and to view the domain of *teʔtik* as unfamiliar and dangerous. The domain of *teʔtik* is dangerous because of the hazards one may encounter there in the form of *pukuhetik* or *hʔik'aletik*. The *pukuhetik* are various "demons" such as the *poslom* which travels as a ball of fire and hits people, causing a bad swelling. The *hʔik'aletik* are small, black-skinned, curly-haired men with winged feet who soar out of their caves at dusk, like bats, searching for food and sex. They suck the blood of men, and rape women with their two-meter long penises. So potent is their sexuality that their progeny appear three days after conception (Laughlin 1963:190-191).

More convincing evidence in the belief system for an opposition between Nature and Culture is found in the Zinacanteco concepts of "souls" of two types: *ch'u'el* and *chanul* (see Vogt 1965a). I use the term "soul" advisedly and in quotes to indicate that the familiar European concepts of "souls" and "spirits" are inadequate for precise ethnographic description of these concepts. In a very general way, of course, these Zinacanteco "souls" signify that the people are "animistic" in the Tylorian sense of the term; they also signify local manifestations of widespread

Middle American beliefs about *tonalism* and *nagualism* that have been discussed by Foster (1944) and Correa (1960), and more particularly for the Highlands of Chiapas by Holland (1961; 1963) and Villa Rojas (1963). But these statements tell us too little about the complex and subtle meanings implied in these crucial Zinacanteco concepts.

The Zinacanteco *ch'ulel* is an inner, personal "soul" located in the heart of each person; it is also found in the blood which is known to be connected with the heart. The *ch'ulel* is placed in the body of an unborn embryo by the ancestral deities who live in the sacred mountains around Zinacantan Center.

This Zinacanteco *ch'ulel* has some very special attributes. It is composed of 13 parts, and a person may lose one or more parts and require a special curing ceremony to recover them. But the *ch'ulel*, while temporarily divisible into parts in the various kinds of "soul-loss" that can occur, is believed to be eternal and indestructible. At the point of death the *ch'ulel* leaves the body. It is associated with the grave for a period of time corresponding to the length of the deceased person's life on earth, and then rejoins the "pool" or "supply" of *ch'uleletik* that are kept by the ancestral deities. It is later utilized for another person. But while the person is alive, the *ch'ulel* as a unit can leave the body during sleep and go visiting with *ch'uleletik* of other Zinacantecos or the deities. It can also "drop out" of the body temporarily in periods of intense excitement, as in sexual intercourse. The *ch'ulel* tends especially to leave the body of a small child, as it is not yet used to this new receptacle. One of the most consistent behaviour patterns for a mother with a small child is for the mother to sweep the ground (on which she has been sitting for a time) with her shawl as she leaves, thereby making certain to gather up all the parts of the *ch'ulel* of her infant. Likewise, parents are expected to treat a small child with utmost care and affection, lest its *ch'ulel* become frightened and leave. One of the major purposes of the baptismal ceremony is to "fix" the *ch'ulel* more firmly in the child's body.

However, even the baptism does not prevent *shi?el* ("soul loss") from occurring through fright later in life (see Gillin, 1948). There are many immediate causes for *shi?el*: falling down suddenly, seeing a *pukuh* ("demon") on a dark night, etc. The Zinacantecos still relate vividly how a large number of people experienced *shi?el* when the first aircraft swept low over Zinacantan about 20 years ago; apparently the *h?iloletik* (shamans) were busy for weeks gathering up pieces of *ch'uleletik* following this event! But at a more profound level of causation *shi?el* is ordinarily believed to be due (a) to the ancestral deities who punish bad behavior by

causing a person to fall down, or more dramatically by sending a lightning bolt to knock out one or more parts of the *ch'ulel*; or (b) to an evil person who performs witchcraft ritual in a cave to "sell" one or more parts of a victim's *ch'ulel* to *Yahval Balamil* ("Earth Lord"). *Yahval Balamil* then proceeds to use the victim as a servant.

Without all 13 parts of the *ch'ulel*, a person cannot be healthy; he feels or possesses *chamel* ("sickness"). A *h'pilol* (shaman) must be summoned for diagnosis and curing. The diagnostic procedure involves *pik ch'ich* ("touch blood") or "pulsing" of the patient. When the *h'pilol* feels the pulse, it is believed that the blood "talks" and provides messages which he can understand and interpret and thereby determine whether or not *shi'pel* has occurred. If so, the *h'pilol* performs a ceremony called *lok'esel ta balamil* ("to extract from the earth") to recover the lost parts of the *ch'ulel* and place them back into the body of the patient.

The phenomenon of the *ch'ulel* is by no means restricted to the domain of human beings. Virtually everything that is important and valuable to Zinacantecos also possesses a *ch'ulel*: domesticated plants, such as maize, beans, and squash; salt, which possesses a very strong *ch'ulel*; houses, and the fires at the hearths inside the houses; the wooden crosses erected on sacred mountains, inside caves, and beside waterholes; the saints whose "homes" are inside the Catholic temples; musical instruments used in their ceremonies; all of the various deities in the Zinacanteco pantheon, etc. The ethnographer in Zinacantan soon learns that the most important interaction going on in the universe is not between persons, nor between persons and material objects, as we think of these relationships, but rather between *ch'uleletik* inside these persons and material objects.

The second type of "soul" is the *chanul* which is a kind of "animal spirit companion", or "spiritual alter ego", so to speak. Rising to over 9,000 feet to the east of the ceremonial centre is a majestic volcano called *bankilal muk'ta vits* ("older brother" or "senior large mountain"). A series of supernatural corrals containing 8,000 *chanuletik*, one for each person in Zinacantan, are located inside the mountain. One corral contains jaguars, a second one coyotes, a third one ocelots, and fourth one smaller animals like opossums. These *chanuletik* are watered, fed and cared for by the ancestral deities, under the general supervision of the supernatural *muk'ta Palkalte* ("Great Alcalde") who is the celestial counterpart of the highest ranking member of the religious hierarchy in Zinacantan. His house is located inside the mountain and his household cross is the shrine that Zinacantecos visit for ceremonies on top the volcano.

The connection between the Zinacantecos and their *chanuletik* is made in the belief system by the concept that each person and his *chanul* share the same *ch'ulel*. (See Fig. 1) This means that when the ancestral deities install a *ch'ulel* in the embryo of a Zinacanteco, they simultaneously install the same *ch'ulel* in the embryo of an animal. Similarly, the moment a Zinacanteco baby is born, a jaguar, coyote, ocelot or other animal is born. Throughout life, whatever happens of note to the Zinacanteco happens to his *chanul* and vice versa.

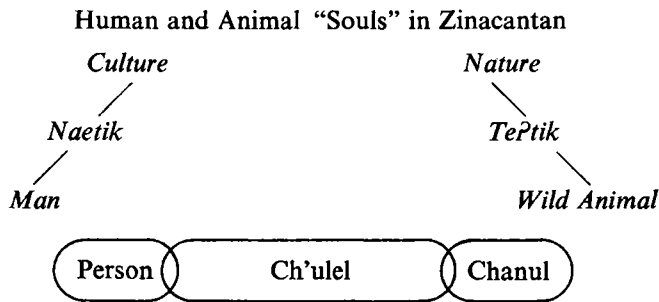


Figure 1

If, for example, a *chanul* is let out of the corral and left to wander alone in the forest, he may be injured or shot and then his Zinacanteco "companion" feels the same injury. It follows that if the *chanul* is let out of the corral and is thereby not being cared for properly by the ancestral deities, a Zinacanteco is in mortal danger. Such a state is also diagnosed by the "pulsing" procedure of a *hɔilol* who must proceed with dispatch to perform the proper ceremony asking the pardon of the ancestral deities and persuading them to round up the lost *chanul* of the patient and place it back in its supernatural corral.

It is ordinarily sometime during childhood when a Zinacanteco discovers what kind of *chanul* he has, and he usually receives this knowledge in a dream when his *ch'ulel* is off visiting and "sees" his *chanul* when he visits the ancestral deities inside *bankilal muk'ta vits*. The most powerful type of *chanul* is a jaguar, and significantly, Zinacantecos with the most powerful personalities prove, in most instances, to have jaguars as animal spirit companions. For example, the *h'iloletik* with their powers to "see" the Ancestral Gods inside the mountains and their powers to diagnose illness are believed to share their "inner souls" with jaguars. Similarly, the competent and ambitious cargoholders and political leaders also believe themselves to possess jaguar animal spirit companions. Less powerful Zinacantecos discover in their dreams that

they have either coyotes or ocelots as *chanuletik*. Small animals like opossums tend to become the animal spirit companions of the meekest and least ambitious Zinacantecos.

Like the transmission of their names, the Zinacantecos believe that the "souls" are also transmitted in the patriline. In fact, the names and the "souls" move down in the patrilineage as a package. They do not necessarily pass from father to children, since it will be remembered that a *ch'ulel* stays with the grave of a dead person for the period corresponding to the length of a person's life on earth. Hence, if a young child dies, the ancestral deities can use the *ch'ulel* and its associated *chanul* quite soon again. But if an old person dies, it will be many years before the name and "souls" can be used again. But when they are used, they are placed with a new member of the same patrilineage. And this transmission of the name and "souls" makes the new member of the patrilineage a *k'esholil* ("replacement" or "substitute") in the system for the departed ancestor (see Montagu and Hunt, 1962, for comparative data on other Chiapas communities).

THE CONCEPTUAL BALANCE OF NATURE AND CULTURE

Edmund Leach begins a recent review of two works of Lévi-Strauss with these words:

The problem is, Just where do we fit in? Are we better or worse or indeed in any way different from our prehistoric ancestors or our primitive contemporaries? We are animals and, therefore, a part of Nature, but we are also selfconscious human beings who can somehow or other conceive of ourselves as outside observers, looking on. (Leach 1967:6).

Later on, in the same review, he returns to problems posed by Lévi-Strauss:

How is it and why is it that men, who are part of Nature, manage to see themselves as "other than" Nature even though, in order to subsist, they must constantly maintain "relations with" Nature? (Leach 1967:8).

These are heady questions posed by Lévi-Strauss and Leach, and, some may think, insoluble questions for anthropology. But I shall suggest how Zinacantecos have developed some ways of coping with them in their concepts of "souls". I have presented evidence that Zinacantecos do indeed distinguish between the domains of Nature and Culture in a variety of conceptual and ritual ways. And I shall now advance the hypothesis that the concept of the corralled animal spirit companion

sharing an inner “soul” with a living Zinacanteco involves two complementary processes — the culturalization of Nature and the naturalization of Culture — which result in a symbolic structure expressing the balance or homeostasis between these two opposite thought processes. I shall further suggest that these balanced Nature/Culture relationships also provide a symbolic language for explaining organizational principles and denoting structural relations in Zinacantan society.

In the Zinacanteco system of thought, man is naturalized by sharing his *ch’ulel* (“inner soul”) with a wild animal *chanul* (“animal spirit companion”). His *ch’ulel* provides him with life and provides the basic means by which he communicates with other men, with valued cultural objects (such as houses, fire, cross shrines, maize, etc.), and with the gods. Since he shares this “soul” in a one-to-one manner with his animal spirit, he lives out his entire life-span believing that an essential part of him is permanently attached to a jaguar, coyote, ocelot, opossum, or other wild animal that is somewhere in the domain of Nature.

But, significantly, Nature, in the symbolic form of the wild animal *chanul*, is culturalized by the *chanul* being corraled. Wild animals are not ordinarily found in a corral, but wander quite free in the forest. But in the case of the *chanuletik* they are kept permanently in the series of corrals inside the sacred mountain. Here they are fed, watered, and generally cared for by the Ancestral Gods. In fact, the Zinacantecos speak of them as being “embraced” by the gods in the same manner that a god father and mother “embrace” their children (Vogt 1965b). This corraling and “embracing” of the *chanul* appears to exercise social control, to enforce cultural rules, over the behavior of the wild animal in the same manner that the social rules in Zinacanteco society control unruly behavior.

But, the interpretation can proceed even further, since these “soul” concepts of the Zinacantecos also appear to provide a language for explaining organizational principles and for denoting important structural relations in Zinacantan society. Consider Lévi-Strauss’s treatment of totemism. He writes:

The term totemism covers relations, posed ideologically, between two series, one *natural*, the other *cultural*. The natural series comprises on the one hand *categories*, on the other *particulars*; the cultural series comprises *groups* and *persons*. All these terms are arbitrarily chosen in order to distinguish, in each series, two modes of existence, collective and individual, and in order not to confuse the series with each other. (Lévi-Strauss 1963:16)

He then presents these two series in a table (Lévi-Strauss 1963:16):

NATURE...	Category	Particular
CULTURE...	Group	Person

And adds (Lévi-Strauss 1963:16-17):

There are four ways of associating the terms, two by two, belonging to the different series, i.e. of satisfying with the fewest conditions the initial hypothesis that there exists a relation between the two series:

	1	2	3	4
NATURE	Category	Category	Particular	Particular
CULTURE	Group	Person	Person	Group

When I plug in data from Zinacantan the table takes the following form:

NATURE	Category	Category	Particular	Particular
	(Jaguars)	(Jaguars)	(Jaguar)	(Jaguar)
CULTURE	Group	Person	Person	Group
	(Shamans)	(Shaman)	(Shaman)	(Shamans)

It can now be seen that the concept of the *chanul* combines all four systems of association. It uses the connection between men and animals as a system of differences on two levels to denote important structural relations:

(a) Jaguars — as a Category (Species) — are supreme and all shamans — as a Group — with their superior powers have jaguar animal spirit companions;

(b) Thus, jaguars — as a Category — differ from other wild animals as the shamans — as a Group — differ from other Zinacantecos.

At the same time, the *chanul* concept operates to establish a one-to-one identity not of differences on isomorphic levels but as similarities — that is, what happens to a Person's *chanul*, happens to the Person, and vice versa.

Further, a Person has a *chanul* which is a Particular animal, yet is also representative of a Category (Species), and a Person has a *chanul* both as an individual member of a lineage and also as an exemplar of a Group (Social Species) — i.e. shamans.

Thus, a system of differences is combined with a pattern of identity and similarity in the *chanul* concept which serves to explain organizational principles and to denote structural relations in Zinacantan society.

IMBALANCE BETWEEN NATURE AND CULTURE AND ITS RESTORATION

At the most fundamental etiological level, social disorder and illness are connected with these concepts of "souls". Disruptive social behavior

(e.g. fighting and quarreling with kinsmen, failing to accept community service as a cargoholder when one has the necessary resources to expend, or failing to make contributions when the officials arrive to collect for ceremonies) leads the Ancestral Gods to mete out punishment. They may send a lightning bolt to knock out one or more parts of an individual's *ch'uul*, or, in more extreme cases, let his *chanul* out of its supernatural corral. In this latter case, a Zinacanteco is placed in maximum jeopardy since not merely one or more parts of his "inner soul" are involved, but the entire *ch'uul* that he shares with his animal spirit is now wandering uncared for in pure Nature, i.e. in the domain of *te?tik*. In the symbolic language I have been developing here this event can be interpreted as a domination of Nature over Culture, as the balance between the two is ruptured.

When this state of affairs has been diagnosed by a shaman, a curing ceremony takes place to restore the balance. It is not surprising that this ceremony is the longest, most expensive, and most complex curing ritual performed by a Zinacanteco shaman, for as Lévi-Strauss (1966a) comments very perceptively about ritual:

Examined superficially and from the outside, the refinements of ritual can appear pointless. They are explicable by a concern for what one might call "micro-adjustment" — the concern to assign every single creature, object or feature to a place within a class (p. 10)...

The Zinacanteco ceremony which I am about to briefly describe lasts up to thirty-six hours, involves a pilgrimage to the shrines of at least five sacred mountains, and always includes a ritual placing of the patient in a decorated bed where he must remain for a post-ceremonial period lasting for many days.

The ceremony commences at the house of the patient where the ritual offerings of candles, incense, and rum liquor are assembled and prayed over and where the patient and two black chickens (the same sex as the patient) are bathed in water (fetched by assistants from the seven sacred waterholes in which the Ancestral Gods are believed to bathe in the Ceremonial Center) and an assortment of wild plants, including two types of air plants and laurel and myrtle leaves, that are collected in *te?tik*.³ The patient is dressed in freshly washed and incensed clothes, and drinks a cupful of blood that has been drained from the neck vein of the

³ It is worth noting that for all important ritual occasions wild plants collected in *te?tik* are essential for communication with the gods. For example, the household shrines are always decorated with fresh pine boughs and fresh pine needles; the entire floors of churches in the Ceremonial Center are covered by carpets of fresh pine needles

chicken that is destined as a sacrificial offering for the Ancestral Gods. The shaman also daubs some of the blood on the patient's forehead. The wound in the chicken's neck is then sewed up and the chicken is placed on a layer of fresh pine needles on a plate.

A ritual meal, consisting of chicken, tortillas, and liquor, is consumed by the shaman, the patient, and the assistants. Then following prayers at the ritual table, at the hearth, and outside at the household cross in the patio, the curing party, composed of the shaman, the patient, and several assistants carrying the food and ritual paraphernalia, including the black chicken, set out on the pilgrimage to the five sacred mountains in the Ceremonial Center. At each of the sacred mountains offerings of candles (which symbolically serve as "tortillas" and "meat" for the Ancestral Gods) are made before freshly decorated shrines as the incense burns, the shaman prays, and all participants drink liquor at specified intervals. The pilgrimage includes a difficult ascent to the summit of *bankilal muk'ta vits* ("Senior Large Mountain") where a long prayer is chanted by the shaman at the shrine which is believed to be the patio cross of the supernatural "Great Alcalde" who, with his assistants, lives inside the mountain tending the 8000 animal spirit companions of the Zinacantecos. Here also the black chicken is left as a *k'esholil* — a sacrificial offering to the ancestral deities with the belief that these Ancestral Gods will consume the chicken and spare the patient.

At the end of the long pilgrimage, the curing party returns to the house of the patient where additional ritual includes the patient's passing under a flower-decorated arch (considered a "gateway") into a decorated platform bed (called a "corral"). This platform bed has been surrounded by 13 bundles of fresh pine boughs, flowers, and other mountain plants that grow in *teptik*, just as the corral of his *chanul* inside the sacred mountain is believed to be surrounded by pine trees and other wild plants (Vogt 1965b). The 13 bundles of plants correspond to the 13 parts of the "inner soul" of the patient (Laughlin 1962:128). The second black chicken is then killed and placed in bed with the patient. During the post-ceremonial taboo period when the patient must stay in the "corral", this chicken is cooked and is served to the patient who consumes it all himself. The bones and the feathers of this chicken are saved by the patient until the shaman returns to remove the flowers from the decorated bed. The shaman takes down the flowers and rubs the patient with them, then

for important fiestas; the Hermitage of Esquipulas where the religious officials take their oaths of office is decorated with Spanish moss hanging from the ceiling. See especially Laughlin 1967.

places them in a sack and sends them with two assistants to be hung in the branches of a tree on top of the sacred mountain where the Ancestral Gods are believed to meet in council. When the assistants return from taking the plants to the sacred mountain, they help the shaman bury the bones and feathers of the chicken behind the household cross shrine in the patio of the patient's house.

I suggest that this curing ceremony serves as a symbolic way of restoring the balance between Nature and Culture that has been ruptured when the animal spirit has left the corral and is wandering uncared for in *te?tik*. In order to return the *chanul* (i.e. Nature) to its culturalized condition in the corral, the ritual acts proceed by a process of compensation to *overculturalize* Man (i.e. the patient). Man, who is not normally corraled, symbolically places himself in a "corral" when he climbs into the decorated platform bed. In other words, he *over-domesticates* himself as a mechanism to persuade the Ancestral Gods to round up his wandering *chanul* and place it back in its supernatural corral and hence to restore the balance between the domains of Nature and Culture.

But, what about the two black chickens? It can be argued, I think, that chickens are an example *par excellence* of an emasculated, overdomesticated or overculturalized animal. They have wings, yet cannot fly. They are "corraled" by their own nature, as they habitually wander around Zinacanteco houses waiting to be fed corn and roosting in trees in the patio at night. They are prized for food, and always eaten at ritual meals, hence the Ancestral Gods appreciate them when they are left in the mountains as offerings. But, more importantly, I suggest the logic of their sacrifice involves the following symbolism:

To sacrifice what is overdomesticated — the chicken — (from the point of view of Nature) to balance what is overnaturalized — the loose *chanul* — (from the point of view of Culture).

To carry the analysis further, it is worth noting that the patient in drinking the blood of the sacrificial chicken is ingesting part of the *ch'ulel* of the chicken, for blood is an integral part of the "inner soul". The remaining parts of the "inner soul" of this chicken are later offered to the Ancestral Gods in the mountains. Thus, a crucial additional link is made between the patient and the gods via the *ch'ulel* of the sacrificial chicken. (Since the sacrificial chicken for the gods is placed in an enclosure which is walled up with stones, there may also be a symbolic connection between the chicken and the "corraled" *chanul*, but the evidence for this inference is tenuous and can only be mentioned in passing.)

Some pieces to this symbolic puzzle remain unsolved. I do not know why the chickens *must* be black, nor can I decode why the second chicken is placed in bed with the patient, after the curing party has returned to the house of the patient, nor why the bones and feathers of this second chicken are kept and buried behind the household cross in the patio of the patient. Is it possible that the sacrificial chicken offered to the gods is not consumed by the gods themselves but utilized by them to entice the wandering *chanul* back into its corral and then fed to this *chanul*? If so, this would establish an even more compelling link between the patient (who consumes part of the “inner soul” of the chicken) and his *chanul* (who consumes the remainder of the chicken). It would perhaps also explain how just as the *chanul* receives a chicken in his supernatural corral, the patient receives and consumes a chicken in his platform bed “corral”. But then why keep the bones and feathers of this second chicken? I have obviously reached the limits of legitimate speculation at this point and must leave the decoding of these questions for more insightful field workers collecting more data on future field trips in Zinacantan.

In contrasting games and rituals Lévi-Strauss has written:

Games thus appear to have a *disjunctive* effect; they end in the establishment of a difference between individual players or teams where originally there was no indication of inequality. And at the end of the game they are distinguished into winners and losers. Ritual, on the other hand, is the exact reverse; it *conjoins*, for it brings about a union (one might even say communion in this context) or in any case an organic relation between two initially separate groups. In the case of games the symmetry is therefore preordained... Asymmetry is engendered... The reverse is true of ritual. There is an asymmetry which is postulated in advance between profane and sacred, faithful and officiating, dead and living, initiated and uninitiated, etc. and the “game” consists in making all the participants pass to the winning side by means of events, the nature and ordering of which is genuinely structural. (Lévi-Strauss 1966a:32).

In this Zinacanteco curing ritual the asymmetry postulated in advance is between Nature and Culture — in the sense that both the patient and his animal spirit have become overnaturalized (i.e. out of control). The patient has broken social rules and as a consequence his animal spirit has been let out of its corral by the Ancestral Gods. The ritual moves to restore a balance, to conjoin, or bring about a union again between the two domains as the animal spirit is safely returned to its supernatural corral and the patient is controlled in behavior and restored to good grace with the Ancestral Gods.

In conclusion, I return to the methodological point about which aspects of this interpretation are parts of the accepted customs explicitly recognized by the Zinacantecos and which aspects are parts of a model I have constructed to order the data from Zinacanteco ritual behavior.

In attempting to establish the distinctions between *naetik* and *teʔtik* all the lines of evidence are explicitly discussed by Zinacantecos except for the boundary-marking *k'in krus* ritual circuits. For while these circuits do in fact mark the explicitly recognized borders between *naetik* and *teʔtik*, the Zinacantecos do not speak explicitly about them in these terms.

Apart from this exception, the ethnographic model-building begins in the section on "The Conceptual Balance of Nature and Culture" where I begin to develop a language which is quite obviously not utilized in ordinary discourse by Zinacantecos. A crucial part of the model has been discussed with Zinacanteco informants: the conceptual similarity between the corral of the *chanul* and the decorated platform bed into which the patient places himself at the end of the ceremony. At the outset of my field work I collected the data on the beliefs about the *ch'ulel* and the *chanul*. Later I elicited data about how the decorated bed is called a "corral". I then asked Zinacanteco informants about this conceptual similarity, and the response was: "I've never thought about that before, but getting the *chanul* back in his corral and having the sick person climb into a bed that is called a 'corral' does seem to be the same." It seemed, in short, to be an illuminating suggestion to them. Beyond this, I have not gone, nor am I very hopeful of going much further. Certainly when the statements reach the level of a meta-language in which I am asserting that "a patient over-domesticates himself as a mechanism to persuade the Ancestral Gods to round up his wandering *chanul* and place it back in its supernatural corral and hence to restore the balance between the domains of Nature and Culture" I have gone beyond explicit Zinacanteco comprehension. Any tests for validity of my interpretation at this level of analysis must depend on examination of the logical steps I have taken in moving from the "science of the concrete" to the model I have attempted to construct to order the data.

HARVARD UNIVERSITY

REFERENCES

- Acheson, Nicholas,
1966 "Etnozoología Zinacanteca", *Los Zinacantecos, Un Pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*, edited by Evon Z. Vogt (México, Instituto Nacional Indigenista), pp. 433-454.

- Bahr, Donald,
 1962 *An Exploration of Men's Uses and Views of the Physical World in Two Highland Maya Communities*, Senior Honors Thesis, Harvard College.
- Cancian, Frank,
 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community* (Stanford University Press).
- Correa, Gustavo,
 1960 "El Espíritu del Mal en Guatemala", in *Nativism and Syncretism* (Tulane University, Middle American Research Institute Publication 19:37-104).
- Early, John D.,
 1965 *The Sons of San Lorenzo in Zinacantan*, PhD Thesis, Department of Social Relations, Harvard University.
- Foster, George M.,
 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, Vol. II, pp. 85-103.
- Geertz, Clifford,
 1967 "The Cerebral Savage" *Encounter*, April 1967.
- Gillin, John,
 1948 "Magical Fright", *Psychiatry*, Vol. XI, No. 4, pp. 387-400.
- Holland, William R.,
 1961 "Tonalismo y Nagulismo entre los Indios Tzotziles de Larrainzar, Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya* (México, Universidad Autónoma de México). Vol. I, pp. 167-182.
 1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio socio-cultural* (Colección de Antropología Social, 2) (México, Instituto Nacional Indigenista).
- Laughlin, Robert M.,
 1962 "El Símbolo de la Flor en la Religión de Zinacantan", *Estudios de Cultura Maya* 2:123-129.
 1963 *Through the Looking-Glass: reflections on Zinacatan courtship and marriage*, PhD Thesis, Department of Anthropology, Harvard University.
- Leach, Edmund,
 1967 "Brain-twister", *New York Review*, October 12, 1967, pp. 6-10.
- Lévi-Strauss, Claude,
 1963a *Totemism*, (Boston, Beacon Press).
 1963b *Structural Anthropology* (New York, Basic Books).
 1964 *Le Cru et le Cuit* (Paris, Plon).
 1966a *The Savage Mind* (University of Chicago Press).
 1966b *Du Miel Aux Cendres* (Paris, Plon).
- Mendelson, E. Michael,
 1967 "The 'Uninvited Guest': Ancilla to Lévi-Strauss on Totemism and Primitive Thought", Edmund Leach (editor), *The Structural Study of Myth and Totemism*, pp. 119-140 (= *A.S.A. Monographs* 5) (London, Tavistock Publications).
- Montagu, Roberta, and Eva Hunt,
 1962 "Nombre, Autoridad y Sistema de Creencias en los Altos de Chiapas", *Estudio de Cultura Maya* 2:141-148.
- Silver, Daniel B.,
 1966 *Zinacanteco Shamanism*, PhD Thesis, Department of Social Relations, Harvard University.
- Vogt, Evon Z.,
 1961 "Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization", *Estudios de Cultura Maya* 1:131-146.
 1964 "Ancient Maya Concepts in Contemporary Zinacantan Religion", *VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (Paris, Musée de l'Homme), 2:497-502.

- 1964b "Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas* (México, 1962), 1:307-319.
- 1965a "Zinacanteco 'Souls'", *Man* 29:33-35.
- 1965b "Structural and Conceptual Replication in Zinacantan Culture", *American Anthropologist* 67:342-353.
- 1968 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas* (Cambridge, Harvard University Press).
- Vogt, Evon Z. (editor),
- 1966 *Los Zinacantecos: Un Pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas* (Colección de Antropología Social 7) (México, Instituto Nacional Indigenista).
- Yalman, Nur,
- 1967 "'The Raw: the Cooked :: Nature: Culture' — Observations on *Le Cru et le Cuit*", Edmund Leach (editor), *The Structural Study of Myth and Totemism*, pp. 71-90 (*A.S.A. Monographs* 5) (London, Tavistock Publications).

SECTION VIII
MYTHOLOGIQUES

HORWENDILLUS ET AURVANDILL

GEORGES DUMÉZIL

L'histoire d'*Aurvandill* (*Örvandill*), dans l'Edda de Snorri, est particulièrement irritante pour les mythologues. Ce personnage porte un nom attesté aussi bien en vestique qu'en nordique, puisqu'un authentique Lombard s'est appelé *Auriwandalo*, qu'un Allemand du XII^{ème} siècle a écrit un "roman d'*Orendel*" (v.-h.-a. *Orentil*), et que, en vieil-anglais, *earendel* désignait l'étoile du matin.¹ De plus, cette valeur du mot vieil-anglais, recoupant ce que dit le récit islandais de l'orteil d'Aurvandill transformé en étoile, garantit que le mythe, avec son incidence astrale, n'était pas seulement scandinave. Mais ces deux circonstances favorables sont annulées par le fait qu'en aucun passage le touffu roman d'Orendel ne se laisse rapprocher de l'épisode d'Aurvandill, et, chose plus grave, que, dans le livre du Danois Saxo Grammaticus, l'épisode de Horwendillus — le père d'Amlethus, garçon d'avenir — paraît aussi différent de l'un que de l'autre.

Laissant de côté les interprétations proposées (Dieu sait si le dossier en est lourd)² et me bornant à l'analyse des textes, c'est ce dernier point que je vais reconsidérer. Contrairement à l'opinion courante et compte tenu de la manière dont Saxo, en d'autres occasions certaines, a transformé des mythes scandinaves, je pense qu'il n'a pas disposé, pour camper son Horwendillus, d'autres sources que celles dont disposait Snorri et que les divergences, très considérables, des deux récits s'expliquent suffisamment par les habitudes littéraires de l'écrivain danois.

Le mythe d'Aurvandill se lit dans le "Manuel scaldique" de Snorri

¹ Pour les tentatives d'étymologies, dont aucune ne s'impose, v. J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, I (1957), pp. 20-21.

² Depuis celles qu'ont examinées ou signalées Paul Hermann, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus*, II. Teil, *Kommentar, die Heldensagen* (1922), pp. 245-248, et Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II (1957), p. 137-138, les tentatives n'ont pas manqué. M. Atsuhiko Yoshida compte les réviser bientôt.

(Skâldskaparmâl), p. 104 de l'édition critique de Finnur Jônsson (1931). Il fait suite au duel de Þórr et de Hrungnir : le dieu a bien tué le géant, mais l'arme du géant, une pierre à aiguiser, est restée fichée dans la tête du dieu.

Þórr revenait chez lui, la pierre dans sa tête, quand il rencontra la voyante (*völva*) nommée Grða, femme d'Aurvandill le Vaillant. Elle chanta ses incantations sur Þórr jusqu'à ce que la pierre se déchaussât. Þórr, se sentant soulagé, conçut l'espoir d'être débarrassé de la pierre et voulut payer Grða de ses soins en lui causant de la joie. Il lui donna donc la nouvelle qu'il était revenu du Nord en traversant le fleuve (mythique) Elivágar, et que, du Nord, du Pays des Géants, il avait rapporté Aurvandill sur son dos, dans une corbeille, donnant pour preuve qu'un orteil de celui-ci, qui dépassait de la corbeille, avait gelé, en sorte que lui, Þórr, l'avait cassé et jeté en haut dans le ciel et en avait fait l'étoile qui s'appelle "Orteil d'Aurvandill". Il dit encore qu'il ne se passerait pas beaucoup de temps avant qu'Aurvandill ne revienne chez lui. La joie de Grða fut telle qu'elle en oublia ses incantations et que la pierre à aiguiser cessa de se déchausser : elle tient toujours dans la tête de Þórr.

Voici maintenant le résumé et les principaux passages du récit de Saxo (III, vi, p. 76-77 de l'édition de J. Olrik et H. Ræder, 1931):

[1. Horwendillus, grand viking, était préfet du Jutland depuis trois ans quand le roi de Norvège Collerus, autre viking, jaloux de sa gloire, décida de se mesurer avec lui. Il le chercha longtemps sur les mers. Un jour, les deux flottes se trouvèrent mouillées, sans le savoir, sur les rives opposées d'une même île. La saison invitant aux promenades, Collerus et Horwendillus s'engagèrent l'un et l'autre dans les forêts de l'intérieur et soudain se trouvèrent seuls, face à face.

2. Courtoisement, Horwendillus demanda à Collerus quel genre de combat il souhaitait, un affrontement des deux armées ou un duel entre eux deux, marquant sa préférence pour le second.

Collerus répondit:]

"Puisque tu me laisses le choix du combat, j'estime de beaucoup préférable celui qui, écartant les foules, ne requiert que l'effort de deux hommes : la bravoure, estime-t-on justement, y apparaît mieux et la victoire s'y gagne plus vite. Nos sentiments se rencontrent sur ce point et nous nous trouvons spontanément d'accord. Mais, puisque l'issue reste douteuse, nous devons aussi avoir égard à l'humanité et ne pas nous abandonner à notre fougue au point de négliger les devoirs envers les morts. Si la haine est dans nos cœurs, que la pitié y soit aussi, prête à prendre quand il faudra la relève de l'hostilité. Car bien que la différence des sentiments nous sépare, les droits de la nature nous rapprochent et nous sommes unis par cette communauté, quelque grande que soit la jalousie qui divise nos esprits. Inspirés par cette piété, convenons donc que le vainqueur pourvoira aux obsèques du vaincu, car c'est en ces honneurs funèbres que consistent les derniers services de l'humanité, dont on ne saurait s'écarter sans impiété. Que les deux armées, laissant de côté leur hostilité, accomplissent ensemble ce devoir. Que la jalousie disparaisse après la mort et que la rivalité s'efface devant les funérailles. Malgré la haine qui nous a opposés pendant

notre vie, évitons de donner ce spectacle de sauvagerie: l'un de nous s'attaquant encore aux cendres de l'autre. Ce sera une gloire pour le vainqueur que de faire au vaincu des funérailles magnifiques, car celui qui rend à l'ennemi mort les honneurs qui lui sont dus se concilie la faveur de ceux qui restent et celui-là s'attache les vivants par son bienfait qui sait se conduire humainement envers les trépassés. Mais il y a une autre sorte de malheur, non moins pénible; c'est celui qui parfois atteint les vivants, lorsqu'une partie de leur corps est mutilée. Pour cette disgrâce, j'estime qu'il ne faut pas montrer moins de sollicitude que pour l'accident final. Souvent en effet, tout en leur laissant le souffle de la vie, il arrive qu'un coup fatal frappe un membre des combattants, et cette destinée passe pour pire que le trépas, s'il est vrai que la mort ôte le souvenir de toute chose tandis que celui qui survit au saccage de son propre corps ne peut oublier. A ce mal aussi il faut porter remède: convenons que celui qui aura mutilé l'autre compensera son acte par dix talents d'or. S'il est vertueux de compatir aux calamités d'autrui, ne l'est-il pas à plus forte raison de compatir à celles qui nous frappent nous-mêmes? Il n'est personne qui ne se conforme à la nature, ou plutôt celui qui la néglige est son propre meurtrier."

3. Ces promesses échangées, ils commencent le combat. Ni l'étrangeté de leur rencontre, en effet, ni les charmes du paysage printanier ne les retiennent d'engager le fer. Plus désireux, dans son ardeur, d'atteindre l'ennemi que de protéger son corps, Horwendillus, rejetant son bouclier, avait empoigné son épée des deux mains, et son audace ne fut pas déçue: sous ses coups répétés, il dépouilla Collerus de son écu et finalement lui ayant tranché un pied, le fit tomber mort. Pour ne pas manquer à leur pacte, il lui célébra des obsèques royales et le déposa en grande pompe sous un tertre magnifiquement préparé.

Il ne reste plus au vainqueur qu'à attendre le coup meurtrier de son frère et, par delà quelques siècles, à confier son fils orphelin à Shakespeare.

Existe-t-il un rapport entre ces deux textes si divergents? Certainement.

D'abord, nous sommes assurés que Saxo a connu l'histoire sous une forme voisine de celle que nous lisons dans Snorri, car il en a détaché et utilisé ailleurs, ou plutôt démarqué, une partie importante: la rencontre de Grôa et de Þórr. Dans les deux premiers des neuf "livres mythologiques" qui ouvrent les *Gesta Danorum*, se succèdent plusieurs rois, Scioldus, Gram, Hadingus et le premier des Frothones, qui tous, sauf Scioldus, le fondateur légendaire de la dynastie des Skjöldungar, dont la figure est calquée sur les grands rois danois contemporains de Saxo, tirent la substance de leurs règnes des mythes des plus grands dieux: Gram, de Þórr; Hadingus, de Njörðr; Frotho, de Freyr-Frôði.³ Or l'incident qui ouvre la carrière de Gram est celui-ci (I iv 2-10):

³ Pour Frotho, dont le nom est simplement transcrit de Frôði, la transposition est reconnue au moins depuis Wilhelm Müller, "Siegfried und Freyr", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 3 (1843), p. 43-53. Pour Hadingus, après W. Müller, *ibid*, pp. 48-49, Ferdinand Detter, "Zur Ynglingasaga", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*

Apprenant que Gro, la fille du roi des Suéons Sigtrugus, avait été promise à un certain géant et jugeant inadmissible une telle union, offense au sang royal, il entreprit la "guerre suédoise", décidé, à l'exemple d'Hercule, à s'opposer aux entreprises des monstres. Il entra en Gothie et là, comme il s'avancait, couvert de toisons de boucs pour faire fuir ceux qu'il rencontrait, et que, enveloppé de peaux de diverses bêtes fauves et brandissant dans sa droite une terrible massue, il simulait l'allure des géants, il rencontra sur sa route Gro, qui allait à cheval avec quelques suivantes se baigner dans les eaux de la montagne. Elle pensa que c'était son fiancé qui se trouvait devant elle et, tout effrayée, en femme qu'elle était, par son épouvantable et insolite apparence, elle tira sur les rênes et, tremblant de tout son corps, commença à dire dans sa langue maternelle les vers que voici :

Je vois venir chez le roi l'odieux géant et obscurcir de son pas le milieu
du chemin,
— ou plutôt mes yeux me trompent! Car souvent, sous un vêtement
de fauve,
il arrive que se cachent des hommes audacieux.

Un dialogue s'engage entre la jeune fille et Bessus, le compagnon inséparable de Gram; mais bientôt Gram lui-même s'amuse à porter à son comble l'effroi qu'il voit qu'il cause :

Incapable de se taire plus longtemps et se donnant une voix effrayante et monstrueuse, Gram adressa ces paroles à la jeune fille :

Que la vierge ne craigne pas le frère du géant furieux!
Qu'elle ne pâlisse pas d'être tout près de moi!
Envoyé par Grip (?), ce n'est jamais qu'avec leur aveu
que je recherche le lit et l'étreinte des jeunes filles!

Gro répond :

Quelle folle accepterait d'être l'amante des géants?
Qui pourrait prendre son plaisir dans un lit chargé d'un monstre?
Qui pourrait être l'épouse de démons,
complice de leur semence d'où naissent des monstres,
et, avec un géant sauvage,
partager sa couche?

Qui voit-on caresser des épines
ou plonger ses purs baisers dans la boue?

und Literatur, 18 (1894), ("Njörðr und Skaði, die Nibelungen"), pp. 72-82, et Rudolf Much, "Der germanische Himmels-gott", *Festgabe R. Heinzel* (1898), p. 276, v. toute ma *Saga de Hadingus* (1953). Pour le sens de cette succession de transpositions divines dans les deux premiers livres de Saxo, v. *Mythe et Épopée*, I, *les trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968), pp. 261-284.

Qui accepterait l'union inégale de son tendre corps
avec des membres velus?
Quand la nature proteste,
on ne savoure pas à plein le délassement de Vénus,
et il ne convient pas que des monstres
célèbrent leur amour avec des femmes!

Gram réplique:

J'ai bien des fois dompté de ma main victorieuse
des cols de rois puissants,
dominant de ma dextre plus forte leur orgueil gonflé!
Prends donc l'or rutilant
pour que, par ce présent, notre entente soit durable
et que demeure ferme la fidélité
que tu me dois, à moi, ton mari!

Tandis qu'il prononçait ces mots, il fit tomber son déguisement, découvrit la beauté naturelle de son visage et, en se montrant tel qu'il était, donna à la jeune fille presque autant de plaisir que, sous son apparence falsifiée, il lui avait inspiré de terreur. L'attirant à l'étreinte par l'élégance de sa forme, il ne manqua pas de la combler des dons de l'amour.

Gram partant en guerre contre un géant qui a osé prétendre à la main d'une princesse remplit un office ordinaire de Þórr, qui punit ainsi Þrýmr d'avoir demandé la main de Freyja, Hrungnir d'avoir, entre autres prétentions, réclamé les déesses de l'Enclos des Ases. Et il se met en campagne dans l'appareil de Þórr, car c'est de même sous les traits d'Hercule que Saxo se représente volontiers ce dieu: le fameux marteau se transforme sous sa plume dans la massue du héros grec, par exemple lorsque "Thoro" intervient *in usitato clavae libratu* dans la théomachie du roman de Balderus (III ii 10). Le nom même de l'héroïne, "Gro", trahit l'origine de la scène: sa rencontre avec Gram-Hercule est inspirée de celle de Grôa et de Þórr. L'affabulation est certes toute différente: Saxo a ramené cet épisode singulier au thème usuel du bon héros délivrant la belle jeune femme du monstre auquel on l'a fiancée malgré elle. Mais, avec ce nouveau contenu, d'importants fragments du cadre subsistent: quand Gram rencontre Gro, elle a un autre souci, certes, que celui qui afflige Grôa quand Þórr la rencontre, mais les responsables sont les mêmes: l'une, Gro, sait qu'elle va devoir épouser un géant, l'autre, Grôa, croit avoir perdu son mari, apparemment captif des géants. La scène ici et là se développe en deux temps opposés: Grôa, Gro sont dans la peine jusqu'au moment où Þórr, où Gram décident de retourner cette affliction

en joie par une bonne nouvelle, par une heureuse révélation concernant leur mari. Et dès lors les deux femmes s'abandonnent à une joie si déréglée que l'une en oublie ses incantations et l'autre toute retenue.⁴

On voit déjà par cet exemple avec quelle liberté Saxo use des mythes qu'il "historicise". Le traitement qu'il a imposé à la seconde partie de l'épisode, au personnage même de Horwendillus, n'est pas plus violent.

L'étude détaillée qui a été faite de la saga de Hadingus (I v-viii), du roman de Balderus-Hotherus (III i-iii) et de l'épopée de Starcatherus (IV v - VIII viii)⁵ donne des indications convergentes quant aux procédés de transposition de Saxo. Trois des principaux sont les suivants :

(1) Tous les personnages qu'il emprunte à la mythologie et à la légende, dieux qu'il transpose en héros ou héros qu'il prend comme tels, reçoivent de sa main le même uniforme : les plus pacifiques de nature et de fonction, comme Njörðr et Freyr, comme Baldr, sont transformés en rois belliqueux, le plus souvent en vikings, en "piratae" — Hadingus, Frotho I, Balderus —, au même titre que les plus fondamentalement guerriers.

(2) Quand le mythe lui fournit deux personnages en conflit, comme Baldr et Höðr, ou que lui-même oppose un personnage de son cru à celui qu'il reçoit du mythe, il transporte volontiers sur "l'adversaire" ce qui est dit du "héros principal". C'est le cas d'un bout à l'autre du roman de Balderus, que le troisième livre des *Gesta Danorum* a accueilli un peu avant l'épisode de Horwendillus : Hotherus, qui n'est plus un aveugle comme Höðr, s'est annexé la nature et plusieurs des caractéristiques du Baldr mythique : il a l'amour de Nanna et l'épouse (ii 11) ; il possède l'*armilla* correspondant à l'anneau Draupnir (ii 5-6) ; des épisodes spéciaux sont destinés à démontrer la force de son éloquence (ii 8) et sa bienveillance envers l'offenseur vaincu (ii 7 ; cf. Baldr *fegrst talaðr, liknsamastr* dans Snorri) ; il est, avec son armée, le héros d'une scène de bombardement inoffensif, transposition du "jeu du þing" auquel se prête Baldr (ii 7). D'autres particularités que n'a pas annexées Hotherus sont passées à des alliés de Hotherus (ainsi les célèbres funérailles de Baldr, ii 11). A l'inverse

⁴ *Enn Grôa varð svâ fegin at ... ; tantum paene voluptatis vero sui aspectu puellae attulit...*

⁵ Pour Hadingus, v. ci-dessus, note 3 ; pour Balderus, "Hotherus et Balderus", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 83 (1962), pp. 259-270 (p. 261, l. 21, lire : *fortuna* : l. 12-11 du bas, lire : les cendres du mort sont finalement déposées ; p. 264, l. 20 lire : *assumer* ; p. 268, l. 15 du bas, ouvrir la parenthèse devant *quamobrem* ; p. 269, l. 14 du bas, lire : le Mahābhārata ; p. 270, l. 2 du bas, lire : au contraire) ; pour Starcatherus, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens* (1956), seconde partie : "Les trois péchés du guerrier". C'est à ces études que sont empruntés les exemples qui suivent.

le Baldr entièrement sympathique du mythe est, dans sa version Balderus, entièrement antipathique: jaloux, provocateur, sans scrupule, *infestissimo odio dignus* (ii 4), et même *ridiculus* (ii 11).

(3) Il est fréquent que Saxo réduise à une notation épisodique, atténuée et déformée, ce qui est le plus caractéristique dans le personnage qu'il emprunte ou le plus dominant dans la structure de sa carrière. Ainsi, après avoir clairement annoncé les trois *facinora* que commettra Starcatherus et qui scanderont sa triple vie (VI v 6), il glisse le second si discrètement en conclusion d'un brillant récit de bataille (VII v) qu'un observateur aussi perspicace que Jan de Vries ne l'a pas d'abord reconnu.⁶ Cela est particulièrement fréquent lorsque le trait caractéristique contredit par trop la nature. Ainsi l'un des attributs théologiquement les plus importants du dieu Njörðr, celui qu'ont retenu dans leur emprunt les positifs Lapons, n'apparaît dans la saga de son transposé Hadingus qu'en une seule circonstance et sous une forme bien modeste. De Njörðr il est dit dans la *Gylfaginning* de Snorri (F. Jónsson, p. 30):

Le troisième Ase est celui qu'on appelle Njörðr. Il habite au ciel le lieu appelé Nôatún ("l'Enclos des bateaux"). Il a puissance sur la marche des vents et calme la mer et le feu. C'est lui qu'on doit invoquer pour les voyages sur mer et pour la pêche.

Et de "Bieka Galles", nom sous lequel les Lapons l'ont adopté, il est dit dans le manuscrit de Nârö:

Leur troisième grande idole, ils l'appellent Bieka Galles, "le bonhomme du vent". Il est le même personnage qu'Eole. Ils le représentent tenant dans la main droite une pelle avec laquelle il enferme le vent dans ses cavernes quand il s'est assez déchaîné, et, dans la main gauche, une massue avec laquelle il pousse le vent dehors pour qu'il souffle. Ils prient cette idole aussi bien quand ils se trouvent dans les montagnes avec les rennes, pour que se calme le vent qui est préjudiciable à ces animaux, que lorsqu'ils pêchent en mer et qu'une tempête s'élève, mettant leur vie en danger. Ils promettent alors d'offrir un sacrifice sur son autel.

Dans la saga de Hadingus, le seul souvenir de cette maîtresse fonction du dieu est ceci (Saxo, I viii 15):

Revenu (de son voyage souterrain), Hadingus se mit en devoir de regagner sa patrie avec sa femme. Par la rapidité de sa navigation, il déjoua la menace de pirates qui le serraient de près: bien qu'ils fussent, eux et lui, aidés par des vents presque identiques, il fendait si bien la mer devant eux que, malgré l'égalité des voilures, ils ne purent l'atteindre.

⁶ V. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens* pp. 107-110; et la mise au point de J. de Vries lui-même dans le compte rendu qu'il a fait de ce livre, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 78 (1956), p. 469.

La merveille subsiste, on le voit, mais ramenée de la magie à la technique, ou du moins présentée en termes qui n'y soulignent pas la magie.

Il faut garder ces trois enseignements présents à l'esprit pour apprécier l'épisode de Horwendillus.

D'abord Aurvandill a subi la loi commune des héros saxoniens : il est devenu guerrier, viking, et connaît une aventure typique des guerriers scandinaves, le *hólmgangr*, le combat singulier dans une île, avec des conditions précises dont, pense-t-on généralement, Saxo a mal compris l'une.⁷

En second lieu, Horwendillus a reçu pour adversaire un homologue, un viking comme lui : le thème ordinaire du viking qui en traque et en rejoint un autre a recouvert ce qu'on entrevoit dans Snorri, où Aurvandill, avant d'être délivré par Þórr, a eu affaire aux géants. Et tandis que c'est Aurvandill qui a le dessous avec les géants et qui, ensuite, pâtit physiquement au cours de sa délivrance, c'est l'adversaire de Horwendillus qui est vaincu et qui pâtit physiquement au cours du combat.

En troisième lieu, la mutilation ainsi transportée sur l'adversaire a bien matériellement gardé son type et à peu près sa localisation : Aurvandill perd un orteil "cassé" par Þórr, Collerus perd un pied entier coupé par Horwendillus, — et c'est, à ma connaissance, le seul combattant qui périsse ainsi dans les *Gesta Danorum*. Mais les circonstances et les conséquences sont entièrement différentes : ce qui fait l'originalité d'Aurvandill — l'orteil d'abord rendu cassant par la gelée ; l'orteil jeté au ciel et devenant étoile tandis que le mutilé survit —, tout cela a été remplacé par une banale histoire de duel, avec issue fatale à la suite de la blessure mutilante, sans prolongement, sans merveilleux cosmique.

Ces altérations sont du type et de l'ampleur de celles que Saxo s'est permises avec d'autres mythes, et, comme elles, ne sont que des fantaisies de littérateur. Sa "version latine" ne doit donc pas être traitée comme un témoin original du mythe ; elle n'est pas un document indépendant, opposable au récit de Snorri.

⁷ Il s'agit de la pratique de *leysask af hólmi*, de "se racheter du duel" : quand un des deux adversaires est grièvement blessé, il peut sauver sa vie en payant rançon au vainqueur. Saxo énonce ailleurs correctement ce marché (P. Herrmann, *Kommentar*, pp. 246-247), mais ici, il le retourne : c'est le vainqueur qui indemnise le mutilé — et l'on voit généralement dans cette altération, depuis Axel Olrik, un contre-sens commis sous l'influence de l'esprit chevaleresque, de la *ridderlighed i sin ædlest form*, des temps valdemariens, *Kilderne til Saksens Oldhistorie*, II (1894), p. 157. Ce n'est pas sûr : l'original démarqué comporte bien une sorte d'indemnité donnée au mutilé, puisque Þórr promet au rang d'étoile l'orteil qu'il lui a enlevé ; c'est peut-être cela qui a conduit Saxo, non pas à un contre-sens, mais à un renversement intentionnel et exceptionnel de la règle qu'il connaissait bien.

Il se peut d'ailleurs que le détail le plus merveilleux — l'orteil-étoile — ait été transformé, ou plutôt compensé, par Saxo, non pas dans l'épisode de Horwendillus lui-même, mais en conclusion de l'épisode de Gro qu'il en a détaché, nous l'avons dit, au premier livre. Car la rencontre de Gram et de Gro a une suite: Gram tue le fiancé géant, et aussi le père de sa belle amie. Mais ce dernier n'est pas facile à mettre à la raison (I iv 12):

Ayant appris par les haruspices que Sigtrugus ne pouvait être vaincu qu'avec une arme d'or, aussitôt il fixa au bout de sa massue de bois un nœud d'or et, dans le combat qu'il allait chercher, s'assura ainsi le succès. Célébrant cet exploit par une grande louange, Bessus chanta ceci:

Le sauvage Gram, porteur de l'heureuse massue,
ignorant du fer, frappait constamment
l'épée tendue contre lui et, de son arme de bois,
repoussa les traits du puissant.

Suivant les destins et la volonté des dieux,
il vainquit l'honneur des Suéons impuissants
en livrant à la mort leur roi, en l'abattant
avec la dureté de l'or...

Celui que les destins ne permettaient pas de tuer avec le fer,
habile, il le dompta avec la dureté de l'or
en soutenant le combat, là où l'épée était sans force,
par un métal plus puissant.

Après cet exploit, le trésor restera plus brillant,
salué au loin par une plus flatteuse renommée,
— ce trésor à qui son inventeur assure
la gloire et le faite de l'honneur.⁸

La dernière strophe fait rêver. N'insinuerait-elle pas, pour le nœud d'or "qui restera plus brillant, salué au loin par une plus flatteuse renommée", une carrière qui serait au mieux assurée s'il prenait place dans le grand musée d'objets éclatants que les hommes ont ouvert au firmament?

COLLÈGE DE FRANCE

⁸ Voici la dernière de ces strophes saphiques:

*Clarius post hoc agathum manebit
agnitum late meliore fama
cui suus laudem decorisque culmen
arrogat anctor.*

Il se peut qu'il y ait ici contamination entre "l'objet devenu étoile" (trésor plus brillant, salué au loin...) et la représentation rituelle de Þórr par un poteau en haut duquel est enfoncé un clou de fer (fixant lui-même une pièce de silex, chez les Lapons), rappelant l'accident du dieu dans les mythes de Hrungnir et d'Aurvandill: J. de Vries, *Altg. Rel.-G.*², 11 (1957), p. 389.

LE MYTHE INDO-EUROPÉEN
DU DIEU DE L'ORAGE POURSUIVANT LE SERPENT:
RECONSTRUCTION DU SCHÉMA

VIATCHESLAV IVANOV ET VLADIMIR TOPOROV

L'étape actuelle de l'étude structurale de la mythologie est profondément marquée par les travaux que C. Lévi-Strauss a consacrés à la structure du mythe et du conte de fées, à l'interprétation sémantique de leur schéma et à l'analyse interne de leurs transformations dans le cadre soit d'une seule tradition, soit d'une série de traditions limitées dans le temps et l'espace. Ce genre d'étude, entre autres prolongements possibles, incite à tenter de reconstituer le prototype d'un mythe, afin d'en expliquer les transformations successives que reflètent concrètement les témoignages mythologiques, folkloriques et linguistiques provenant de traditions apparentées. Dans cet article nous nous proposons de reconstituer un des mythes qui, bien que renvoyant à toute une série de parallèles typologiques relevés dans différentes populations, peut, sous sa forme spécifique ci-dessous décrite (linguistique, notamment), être considéré comme l'héritage commun des vieilles traditions indo-européennes. Une étude historico-comparative permet de rétablir le nom du personnage principal du mythe et celui de son adversaire, ainsi que les termes qui désignent l'action centrale et les objets auxiliaires jouant un rôle substantiel. Les études déjà consacrées au nom du principal héros de ce mythe, le dieu indo-européen de l'Orage (lithuanien *Perkūnas*, slave *Perunъ*, etc.), ont rarement puisé dans les sources de la tradition biélorusse restée encore vivante. C'est pourtant là, en même temps que dans la tradition lithuanienne directement apparentée — c'est-à-dire sur un territoire fort limité où l'on observe des liaisons culturelles et linguistiques héritées du passé le plus lointain et toujours vivaces — qu'on relève des données particulièrement nombreuses permettant de reconstituer ce mythe. C'est pourquoi nous avons commencé par l'analyse interne des transformations subies par le mythe dans le cadre des traditions biélorusses et lithuanienes telles qu'elles se reflètent dans des textes de genres différents (légendes, croyances, contes, conjurations, proverbes, dictons, adages). Cette analyse des textes biélorusses a permis d'établir (Ivanov et Toporov,

1968) qu'à la place du personnage central du mythe peuvent apparaître indifféremment Perun, le Tonnerre, Dieu, le prophète Elie ou l'Homme-héros des contes de fées. Son adversaire peut être représenté par le Serpent, le Zmej Gorynytch (Serpent Montagnard), le Roi Zmiulan, Satan, le diable, l'Aventurier. Certains de ces "allopersonnages" (Dieu, le prophète Elie, Satan, le diable) sont assurément empruntés à la tradition chrétienne. Mais la survie du paganisme a fait subir à celle-ci des métamorphoses telles que ces allopersonnages tardifs peuvent mener sur la piste de représentations pré-chrétiennes extrêmement anciennes.

Le schéma thématique central apparaît avec une clarté suffisante dans les contes et les textes lithuaniens qui suivent. Dieu (ou le prophète Elie) se dispute avec le Diable. Il le menace: "Je vais te tuer!" Le Diable réplique: "Comment vas-tu faire? Je saurai me cacher!" "Où?" "Sous l'homme!" "Je tuerai l'homme, puis je te tuerai!" "Alors je me cacherai sous le cheval!" "Je tuerai le cheval, puis je te tuerai". "Alors je me cacherai sous la vache!" "La vache aussi, je la tuerai, puis je te tuerai!" "Alors je me cacherai sous l'arbre: là, tu ne me tueras pas." "Je briserai l'arbre et je te tuerai." "Alors je me cacherai sous la pierre!" "La pierre aussi je la briserai, et je te tuerai." "Alors je me cacherai dans l'eau." "Eh bien, voilà ta place. Restes-y donc!" Quand la foudre éclate (biélorusse *Пярун*), on dit que Dieu bat le Diable (cf. Le conte N° 3 du Recueil biélorusse, IV, complément, p. 155 et N° 5, pp. 157-158, ainsi que IV, complément N° 1, p. 8). En partant d'un grand nombre de textes semblables biélorusses, slaves orientaux et lithuaniens (cf. Balys, 1939, pp. 101-103), il devient possible de reconstituer le schéma central du mythe du Dieu de l'Orage poursuivant le Serpent, dont les épisodes séparés sont encore corroborés par les données présentées plus loin et puisées dans d'autres traditions indo-européennes (la démonstration plus détaillée de la grande ancienneté de chacun de ces épisodes et leur reconstitution linguistique font l'objet d'une étude spéciale). Voici ce schéma.

(1) Le Dieu de l'Orage se trouve *en haut*, par exemple sur une montagne, au ciel (en compagnie du Soleil et de la Lune), au sommet de l'Arbre cosmique ternaire, orienté selon les points cardinaux.

(2) Le Serpent se trouve *en bas*, au niveau des racines de l'Arbre cosmique, sur de la laine noire.

(3) Le Serpent dérobe des bêtes à cornes (et les cache dans une grotte, derrière un rocher); le Dieu de l'Orage brise le rocher et délivre le bétail (ou les hommes).

(4) Le Serpent se cache successivement sous divers êtres vivants ou

prend leur apparence (un homme, un cheval, une vache, etc.). Le Serpent se cache sous un arbre ou sous une pierre; le Dieu de l'Orage monté à cheval ou sur un char frappe de son arme (une masse prenant la forme de la foudre) l'arbre et le brûle, ou la pierre et la brise.

(5) Après la victoire du Dieu de l'Orage sur le Serpent, l'eau se manifeste (il pleut); le Serpent disparaît dans les eaux souterraines.

La reconstitution proposée est corroborée par les matériaux biélorusses et lithuaniens ainsi que par d'autres sources traditionnelles de même origine (outre les parallèles historico-comparatifs indo-européens, nous avons aussi procédé à certaines confrontations typologiques dont le nombre peut être sensiblement augmenté):

(1) Il est dit dans les deux variantes d'un conte biélorusse: "Sur cette montagne le Tonnerre (*Пярун*) a terrassé le diable" et "Ici le Tonnerre (*Пярун*) a terrassé le Serpent" (Rec. biélorusse, IV, complément, N^{os} 6 et 7, p. 158). Le folklore lithuanien témoigne dans le même sens: *Senovėje Perkūnas gyveno aukštame neprieiname kalne* ("Jadis Perkūnas habitait une haute montagne inaccessible"), et *Seniau Perkūnas gyveno žemėje, aukštame kalne* ("Auparavant Perkūnas vivait sur la terre, au sommet d'une montagne élevée"; Balys, 1937, N^{os} 4 et 5, p. 149). Une autre légende mentionne que sur la montagne dénommée *Perkūnkalnis* vivait jadis Perkūnas (*ibid.*, N^o 235, p. 163); on retrouve le nom lithuanien *Perkūnkalnis* à plusieurs reprises lorsqu'il est question de Perkūnas (*ibid.*, N^{os} 233, 234, 236); nous apprenons notamment que la montagne ainsi désignée portait à son sommet l'idole de bronze de Perkūnas, de couleur dorée (cf. *оръъ златъ*, "la moustache d'or" de la vieille divinité russe Perun). Cette pratique de donner à un lieu élevé (surtout quand il est boisé) le nom du Dieu de l'Orage est attestée tant sur les territoires des Baltes orientaux que chez les Slaves méridionaux et orientaux (Ivanov, 1903; Filipović, 1948 et 1954; Wasilewski, 1958). Chez ces derniers le lien étroit entre le culte de Perun et ce genre de désignation est confirmé tant par la chronique selon laquelle l'idole de Perun se dressait en un lieu élevé aussi bien à Novgorod qu'à Kiev (Ivanov et Toporov, 1965, pp. 12-13), que par le résultat fourni par les fouilles du site de Perun, au lieu-dit *Perynъ*, à Novgorod (Sédov, 1953 et 1954; Jakobson, 1955). Dans une série de traditions indo-européennes les liens du Dieu de l'Orage et de la Montagne sont mis en évidence par des données linguistiques: par exemple, la parenté que l'on trouve entre le nom slave de cette divinité et le goth. *fairguni* (montagne), le hittite *peruna-* (rocher), le v. indien *parvata* < **perunt-* (montagne). Pour mettre fin aux controverses concernant l'appartenance de la désignation v. indienne de la

montagne à ce groupe de mots (Mayrhofer, 1966; Hamp, 1967), il n'est pas superflu de rappeler son emploi fréquent dans les contextes védiques où se reflète précisément le même motif indo-européen, qui coïncide presque mot pour mot avec la formule biélorusse citée plus haut: *párvateṣu ... yó áhim jaghána* "sur les montagnes ... /celui/ qui a tué le Serpent", RV = Ṛgveda, II, 12, 11), *áhann ahim párvate śíśriyānaṃ* "Il a tué le Serpent qui se trouvait sur la montagne" (RV, I, 32, 2) et d'autres passages (en rapport avec Indra, représentant dans le Ṛgveda le héros principal du mythe), où *parvata-* est assorti d'un verbe dont le prototype est reconstitué dans la formule indo-européenne correspondante.

Dans le folklore lithuanien, le séjour céleste de Perkūnas (d'où, selon certaines versions, il s'est transporté sur terre) est un thème constant: *Dabar Perkūnas gyvena debesyse* "Maintenant Perkūnas habite les cieux" (Balys, 1937, N° 12, p. 150), *Perkūnas pirmiau, sako, gyvenęs žemėje, bet jį Dievas paėmė į dangų. Dabar gyvena danguj* "On dit que Perkūnas habitait jadis sur la terre mais que Dieu l'a pris au ciel; maintenant il vit au ciel" (*ibid.*, N° 6, p. 149, cf. également N°s 7-11 et N° 13). Dans le folklore biélorusse, la présence du Tonnerre-Piarun dans les cieux est en complet accord avec sa filiation thématique avec le Soleil et la Lune. Le Soleil, la Lune et Perun sont des êtres vivants: *у их и своѣ хатку ё, и своя сторуна* "Ils possèdent leur demeure et leur côté (Rec. biélorusse, IV, N° 1, p. 7; cf. plus loin le système des divinités ternaires dont fait partie Perun). Le thème reliant à Perun le mariage du Soleil et de la Lune se retrouve dans une série de chants populaires lithuaniens (cf. par exemple Rēza, 1958, I, N° 27, p. 93, *Mēnesio svodba*, cf. N° 28 et suivantes, et voir la confrontation typologique de ces sources lithuaniennes avec les données d'Amérique centrale dans l'ouvrage de Seler, 1907, S. 39). De même dans les chansons lettonnes: *Mēness nēma Saules meitu, Pērkōns jāja vedībās* "La Lune a pris le Soleil pour épouse, Pērkōns allait aux noces" (BW 33, 845). Cette appartenance céleste de Perun est également confirmée par de nombreuses références à des nuages orageux (souvent même formés de pierres ou de rochers), cités en liaison avec le Tonnerre (voir surtout les conjurations biélorusses), ainsi que par certaines autres sources indirectes.

En liaison avec Piarun, les textes biélorusses citent l'arbre, surtout le chêne, dans des contextes que nous examinerons lorsque nous analyserons la poursuite de Piarun et de son adversaire. Parmi les premiers témoignages des Slaves orientaux confirmant ce double lien de Perun à la montagne et au chêne, il nous faut citer la charte du prince Lev Danilovitch de Galicie (1302) *а отъ той горы до Перунова Дуба горъ склонъ*

“Et de cette montagne au chêne de Perun conduit une pente”. L’expression *Перунов дуб* “chêne de Perun”, équivaut au lithuanien *Perkūno ąžuolas* “le chêne de Perkūnas” (Balys, 1937, N° 241, p. 163; cf. N° 802, p. 197; le chêne dédié à Perkūnas revient à plusieurs reprises chez de vieux auteurs: Mannhardt, 1936, pp. 435, 534, 540), et au letton *Pērkōna ozols* (Šmits, 1940, N° 23123, p. 1401). Nous parlerons plus loin d’un côté du chêne ternaire que les vieux-prussiens consacrent à Perun. En un lieu appelé en lithuanien *Perkūnija* se dressait un grand chêne abritant sous son feuillage l’idole de Perkūnas (Balys, N° 246, p. 163); ceci s’accorde avec l’hypothèse qu’à Kiev le lieu du culte était primitivement un bois sacré situé sur une colline. La désignation lithuanienne *Perkūnija* correspond au celte *Hercynia (silva)*, au vieux haut-allemand *Virgundia Waldus*, *Virgunnia* et au latin *quercus*, chêne, de même racine (Ivanov, 1958, pp. 101-103); tous ces noms relèvent de l’aire vieille-européenne. Le lien originel d’attributs tels que la montagne et l’arbre (ou la forêt) à la divinité indo-européenne de l’Orage peut être, du point de vue linguistique, mis en corrélation avec le développement qu’ont connu dans de nombreuses langues les vocables “montagne-forêt”.

L’arbre (chêne) auquel est affilié le Dieu de l’Orage peut être interprété typologiquement comme l’Arbre cosmique (notamment son faite). Une démonstration probante en faveur d’une telle interprétation sera fournie plus loin quand nous montrerons le rapport entre l’adversaire du Dieu de l’Orage et les racines de cet Arbre. En ce qui concerne le Dieu lui-même, l’hypothèse apparaît plausible d’abord en raison des liens fonctionnels entre la montagne, le ciel et l’arbre (on en trouve des parallèles typologiques dans les traditions les plus diverses), ensuite, parce que les dieux proches, de par leur fonction, du Dieu de l’Orage indo-européen sont, selon certaines traditions, affiliés à l’Arbre cosmique (la liaison fonctionnelle de l’Arbre cosmique et de la Foudre sera indiquée ultérieurement). A ce sujet les données tirées de vieilles religions d’Amérique centrale, par exemple mayas, sont décisives: le dieu de la Pluie (“porteur de pluie”, Knorozov, 1964) est représenté sur l’Arbre cosmique avec certains attributs (hache, Serpent) identiques à ceux du Dieu de l’Orage indo-européen. Chez les Mayas les quatre divinités polychromes de la Pluie sont accompagnées de quatre Arbres cosmiques assimilés aux quatre points cardinaux, et cette nature quaternaire se retrouve chez le Dieu aztèque de la Pluie *Tlaloc*, chez d’autres divinités de la Pluie (Krickeberg, 1928, p. 34 et 318) et chez un autre dieu aztèque, *Tezcatlipoca*, qui apparaît comme le rival du Serpent à plumes (Vaillant, 1960, p. 163; Léon Portilla, 1959; il faut noter également le système quaternaire de

divinités, qui fait figurer *Tezcatlipoca* et *Tlaloc* aux côtés des dieux du Feu et du Vent: Seler, 1907). Ce motif se rencontre également chez les Bosso-Sorokoi (Soudan), qui expliquent l'apparition de la pluie par la chute des fruits de huit arbres, secoués par huit êtres rapportés deux à deux aux quatre points cardinaux (Frobenius, 1924, p. 134). Citons encore dans la tradition chinoise Tao (Alexeev, 1958, pp. 115-116), le culte rendu à un quatuor de divinités: le dieu de la Foudre (armé d'une masse), le dieu des Nuages, le dieu de la Pluie et le dieu de la Grêle dans la suite du Seigneur de la Jaspe.

Enfin, et ce n'est pas le moins significatif, la mythologie sioux parle de quatre incarnations du Dieu du Tonnerre, affiliées à quatre couleurs (noir, jaune, pourpre, bleu) et à quatre animaux (papillon, ours, cerf, castor) qui gardent aux quatre points cardinaux l'entrée de la demeure, située sur une haute montagne, des dieux du Tonnerre (Dorsey, 1894); nous, découvrirons d'ailleurs les traces d'une classification quaternaire analogue mettant en rapport les points cardinaux, certains animaux et certaines couleurs dans le mythe que nous tentons de reconstituer.

Ces données, puisées dans des traditions non indo-européennes, nous autorisent à considérer comme suffisamment archaïques les sources lithuaniennes trop longtemps négligées. Elles mettent en évidence l'existence de quatre Perkūnas, dont chacun (exactement comme les divinités de la Pluie de l'Amérique centrale) est assimilé à un point cardinal: *Perkūnas yra keturi: vienas rytū, kitas vakaru, trečias pietų, ketvirtas šiaurės* "Les Perkūnas sont quatre: le premier /appartient/ à l'Est, le deuxième à l'Ouest, le troisième au Sud, le quatrième au Nord" (Balys N° 397, p. 172: cf. aussi N° 402, p. 173 et N°s 401 et 403, où il est question des quatre frères Perkūnas en liaison avec les quatre points cardinaux et cf., enfin, les trois fils du mythe aztèque). Curieusement, le schéma cosmogonique vieux-scandinave place un nain aux quatre coins du ciel: Austri, Vestri, Nordri et Sudri (cf. l'explication de cette composition quaternaire dans Eliade, 1959, pp. 477-479; cf. également la composition quaternaire de l'emblème de Thor sur l'effigie de bronze découverte en Islande).

L'apparement aux points cardinaux rencontré dans la mythologie lithuanienne (tout comme dans la majeure partie des systèmes dualistes de ce genre, fondés sur des oppositions binaires) va de pair avec un apparement aux saisons: *Perkūnai yra: rudeninis ir pavasarinis* 'Les dieux Perkūnas sont d'automne et de printemps' (Balys, 1937, N° 406, p. 173). Ce système lithuanien se compose donc de deux termes; on peut y voir soit le reflet d'un système binaire plus ancien, soit la dégradation

d'un système quaternaire complet. Ce dernier est représenté chez les Slaves de la Baltique, selon l'hypothèse de R. Jakobson qui rapporte chacune des quatre divinités "à l'une des formes ou des phases de la puissance virile, à l'une des saisons et subséquemment à l'une des hypostases de la puissance virile" (Jakobson, 1964; cf. Ivanov et Toporov, 1965, p. 68, note 12). Cette hypothèse pourrait être accréditée par le témoignage de Saxonus Grammaticus concernant les quatre têtes du Dieu suprême des Slaves baltes, Sventovit, que corroborent certaines données archéologiques, notamment les quatre colonnes de la chapelle de Sventovit orientées selon les quatre points cardinaux (Ivanov et Toporov, 1965, pp. 33-34 et 109). On pourrait en déduire la présence sur toute l'aire de la Baltique (chez les Slaves comme chez les Baltes) d'une classification associant les divinités, les points cardinaux, les saisons, les couleurs, les métaux et d'autres séries d'oppositions semblables à celles qui ont été décrites sous une forme plus complète chez les Indiens d'Amérique et les vieilles cultures d'Asie (cf. Lévi-Strauss, 1949; Lévi-Strauss, 1962; Lévi-Strauss, 1964). On pourrait aussi intégrer à la même classification le rappel du bronze ou de l'or dans la description des idoles baltes et slaves du Dieu de l'Orage. Dans la mesure où les jours de la semaine entrent, eux aussi, dans une série plus complète d'identifications, on peut mettre en parallèle les sources lithuaniennes sur la nature quaternaire de Perkūnas avec les sources de même origine associant Perkūnas au jeudi: *Perkūno diena yra ketvirtadienis* "Jeudi est le jour de Perkūnas" (Balys, 1937, N° 1073, p. 214; cf. également N°s 1072, 1098, pp. 214-215). De même l'association du Perun slave au jeudi est prouvée par le polabe *Peräunedân* (Pisani, 1956, pp. 391-392), cf. l'albanais *Perëndi*, "Dieu, ciel", qui, d'après l'étymologie des composants, équivaut au mot polabe; de même encore on note une association similaire du jeudi avec le Dieu de l'Orage dans les langues germaniques (cf. l'association de la planète Jupiter et du dieu correspondant au jeudi dans les traditions antiques, celles de l'Inde, du Tibet, de Babylone). La vieille tradition indienne apparente à Indra et à ses foudres, le jeudi, et à la planète Jupiter l'Arbre cosmique, *ficus religiosa*, dont l'une des désignations *parkaṭī*, était auparavant associée au latin *quercus*. Le suffixe *-t-*, dont le vague incitait à douter d'une telle affiliation, peut être comparé avec un suffixe similaire dans *Parvatī* (nom d'une divinité féminine), *parvata-* (cf. également le rappel de *parvata-* en rapport avec les éléphants des quatre points cardinaux: 4 *Diggaja* dans *Matsya Purāna*, CXXV, 18, 19, ainsi que *Parvatī* à l'intérieur du système de huit divinités où elle vient en quatrième place conformément à la tradition hindouiste; cf. encore les quatre

hypostases de *Brahma* et *Yama*, etc.). L'association des diverses hypostases de Perkūnas aux jours de la semaine est témoinnée par une énumération lithuanienne dont l'ancienneté ne peut être précisée: *Perkūnų yra septyni ... vienas pirmadienį, kitas antradienį, trečias trečiadienį ir t. t.* 'Les dieux Perkūnas sont sept ...; l'un pour le lundi, l'autre pour le mardi, le troisième pour le mercredi et ainsi de suite' (Balys, 1937, N° 395, p. 172).

Si la structure septenaire démontrée pour Perkūnas par bien d'autres matériaux (Balys, 1937, N°s 386-395, p. 172) s'avère suffisamment vieille, il faudrait y voir une fusion du système quaternaire ("horizontal" dans l'espace) et de l'ordonnance ternaire caractéristique de modèles mythologiques tels que l'Arbre cosmique (où l'on distingue le faîte, le milieu et les racines).

Le modèle ternaire vieux-prussien est confirmé par Simon Grunau, digne de confiance sur ce point; il parle de chêne aux feuilles éternelles: "*Die eiche war gleich in 3 teil geteilet, in iglichem wie in ein gemachten fenster stundt ein abgott ... Die eine seite hilt das bilde Perkuno inne*" (Mannhardt, 1936, p. 196). Les données déjà citées — qui permettent de reconstituer le thème commun aux Baltes et aux Slaves et où figurent trois personnages: le Dieu de l'Orage, le Soleil et la Lune — peuvent être associées à des parallèles typologiques qui situent le Soleil et la Lune de part et d'autre de l'Arbre cosmique. Le partage de la Lune en deux quartiers par Perkūnas, évoqué dans la chanson lithuanienne "*Mėnesio svodba*" nous montre la métamorphose du système ternaire en système quaternaire. Leur combinaison permet d'expliquer les structures septenaires souvent rencontrées, par exemple dans la tradition présumée slave, dans la prussienne et dans d'autres typologiquement analogues (cf. le Semargl russe et les "septaines" de divinités scythes et abkhaziennes, Ivanov et Toporov, 1965, pp. 26-29).

Les neuf hypostases de Perkūnas mentionnées en outre dans les textes lithuaniens suggèrent une complication du schéma quaternaire, par extension des éléments deux à deux (par exemple les huit arbres et huit êtres qui provoquent la pluie au Soudan), un neuvième élément venant s'y ajouter: *Kiti sako esą devyni Perkūnai: aštuoni vyrai, o devinta merga*, "D'autres disent qu'il y a neuf Perkūnas: huit hommes et le neuvième une vierge" (Balys, 1937, N° 382, p. 172; chacun est associé à une année, la dernière année du cycle étant considérée comme marquée; la nature virile de Perkūnas est confirmée par les sources biélorusses).

La multiplication des hypostases de Perkūnas a pu se produire à une époque plus tardive, et s'exprime globalement dans la formule "*Perkūnų*

yra daug” (“Les Perkūnas sont nombreux”; Balys, 1937, N° 391, p. 172); on peut citer aussi la formule vieux-russe *Перунъ есть многоъ* (dans un manuscrit du XVème s.). Ces formules identiques permettent de penser qu’il ne s’agit pas de plusieurs personnages mais de diverses incarnations du même être mythologique dont les multiples apparences définissent les paramètres du modèle mythologique de l’Univers, tout comme le fait aussi l’Arbre cosmique relié à ce personnage.

Certains textes folkloriques lithuaniens montrent Perkūnas sous l’apparence d’un seigneur habitant un château. Bien qu’une partie des détails se rapportant à la description du Perkūnas lithuanien puisse provenir de développements postérieurs, l’antiquité de l’assimilation de la position faitière du Dieu de l’Orage à la couche sociale supérieure est confirmée par le rôle de Perun dans les serments des princes russes (où l’on trouve une opposition binaire Perun-Veles, dont l’idole pouvait apparemment se dresser ailleurs que sur une hauteur, et une opposition correspondante de la garde princière à toute la Russie), similaire au rôle du Jupiter lanceur de foudre, dieu des patriciens, opposé aux divinités chtoniennes de la plèbe (l’assimilation fonctionnelle de Jupiter au dieu balte de l’Orage est démontrée en de multiples occasions par les vieilles sources relatives à la mythologie balte: Mannhardt, 1936, pp. 139, 435, 438, 613, etc.).

L’association du Dieu de l’Orage au faite est tout aussi caractéristique dans plusieurs traditions non indo-européennes, comme le montrent par exemple, le nom de la divinité foudroyante *Ез* “ciel”, chez les Ostiaks-Kets de l’Iénisséï, ou le nom particulièrement évocateur de ce Dieu chez les Aïnous: *Kanna-kamouï*, “Dieu du Tonnerre”, de *kanna*, “supérieur”, “se trouvant en haut” (Dobrotvorski, 1875, p. 118).

(2) Les conjurations biélorusses contre les serpents présentent souvent des motifs du genre: *У чистым поли на синим мори стоиць дуб широколист, под тым дубом вовцы стары ..., черная вовна. На тэй вовни ляжиць змея змяная* “Dans un pré, au bord de la mer, pousse un chêne aux larges feuilles, sous ce chêne il y a des vieux mouton s..., la laine noire. Sur cette laine noire s’est couché un serpent serpentin (Rec. biélorusse, V, N° 280, p. 108; *ibid.*, V, N° 88, p. 100, N° 334, N° 93, pp. 181-182, p. 119, N° 353, p. 123, etc.). Le même motif se retrouve selon un schéma identique dans plusieurs conjurations russes contre la morsure du serpent: association de l’arbre, de la pierre, de la toison et du serpent (Maïkov, N° 174, 170, pp. 70-71).

Un rituel archaïque voisin de celui qui est évoqué dans ces conjurations slaves est décrit en détail dans les vieux travaux concernant la religion

des Lithuaniens de Žemaitie. Dans les rituels liés à Perkūnas, on dressait un pieu auprès d'un chêne (ce qui s'apparente fonctionnellement à l'érection d'un arbre chez les chamans d'Eurasie et d'Amérique du sud; cf. par exemple Métraux, 1967), et l'on plaçait au pied de l'arbre une pierre sur laquelle on déposait du poil de chèvre (Mannhardt, 1936, pp. 539-540). Dans de multiples contes lithuaniens également, l'adversaire du Dieu de l'Orage est invariablement représenté sur une pierre (Balys, 1936, N° 3454, p. 215). D'après d'autres sources relatives aux Slaves orientaux (Afanasiev, t. I, N° 164) et aux Baltes (Balys, 1937, N° 141, pp. 158-s.q.q.) l'adversaire se cache au creux d'un arbre, notamment d'un chêne. Dans certains textes biélorusses le nid du serpent n'est pas situé au pied de l'arbre mais à son faite (Rec. biélorusse, V, N° 105, p. 185; N° 78, p. 178; N° 80, p. 178); cette métamorphose pourrait tenir à une image très ancienne du serpent à plumes faisant son nid dans l'arbre. Dans l'épopée fantastique biélorusse, le Serpent-faucon cornu fait son nid dans des chênes dont le nombre (douze) égale celui de ses cornes (Plužnikova, 1965, p. 485-sqq.). Que, dans sa fonction négative, le Serpent puisse être situé au sommet de l'arbre est donc secondaire et renvoie à une ancienne fonction positive que ce personnage ainsi que l'Oiseau au sommet de l'arbre conservent encore dans une série de chants slaves sur l'Arbre cosmique (Ivanov et Toporov, 1965, pp. 79-81). Les choses se présentent sous un jour un peu particulier dans un texte également biélorusse où l'Arbre apparaît divisé en deux et où un sens négatif est conféré aux oiseaux perchés sur l'Arbre maléfique. D'autres textes opposent l'Oiseau perché au sommet et le Serpent lové dans les racines; ainsi le chant serbe:

*На врх соко' гн'јездо вије,
На корјем ми змаје сједи ...*

Au sommet le faucon fait son nid,
Dans les racines s'est caché le Serpent

(Vuk Karađić, *Les chansons populaires serbes*, I, 488)

et le chant bulgare:

*Во корен-от змех му лежит
На върво'и славей пеит*

Dans ses racines se cache le Serpent,
A son sommet le Rossignol chante

(Milad, N° 167)

Cette contamination du Serpent et de l'Oiseau et l'image du Serpent perché sur l'arbre témoignent indirectement d'une fonction positive encore plus ancienne des serpents volants (à plumes).

L'association du Serpent au bas de l'arbre se renforce chez tous les Slaves par une liaison étymologique du Serpent et de la terre (cf. la parenté entre la désignation de la terre et de l'homme, Arumaa, 1964) et chez les autres peuples par une représentation stable se reflétant également dans les arts figuratifs (le Serpent est représenté au-dessous, près des racines de l'arbre). Le nom même de l'arbre: *дуб Прокурон*, le chêne Prokuron, cité en liaison avec le Serpent dans les conjurations biélorusses, rappelle extérieurement des noms propres indo-européens associés à celui du Dieu de l'Orage et à celui du chêne, comme *Корвкр-* et quelques autres, où la base *perkũur-* (avec l'alternance hétéroclite *-r: -n-*, cf. *perkũun-*) a subi diverses modifications phonétiques (commandées peut-être par le tabou); on rencontre une composition similaire des phonèmes dans le nom du serpent *Шкуроня* caché sous l'arbre, que l'on trouve dans quelques conjurations biélorusses (cf. *шкура*) 'peau'.

L'association spécifique du Serpent et de la laine que l'on observe dans les textes rituels slaves (conjurations) correspond à une association identique du Serpent (idéogramme *MUŠ*) et de la laine (*hulana-*, apparenté au biélorusse *вовна*) dans les rituels hittites (Friedrich, 1961). La laine figure aussi dans la pratique rituelle qui voulait que l'on suspende divers objets à l'Arbre cosmique aussi bien dans le culte hittite que dans les conjurations slaves (notamment contre les serpents) et dans les contes.

(3) Les contes biélorusses font état d'un lien entre le Serpent et le bétail: *А што, чий это скот? — Змиёв! — ... едя тут Гром, и спрся у вас, чий это скот, то вы скажыця: это скот Ивана, царя Копицкаго! А коли скажыця: змиёв, то ён вас убьё и скот забярэ!* "Oui-da, à qui appartiennent ces bêtes?" "Au Serpent!" ... "Si le Tonnerre vient à passer par ici et vous demande à qui sont ces bêtes, vous lui direz qu'elles appartiennent à Ivan, roi de Kopitsy. Mais si vous dites qu'elles sont au Serpent, il vous tuera et prendra votre bétail!" (Rec. biélorusse, III, N° 34, p. 223). Et aussi: *пастухи, пастухи, чие гэты волы? — Змея Горымыца! — Ай, пастухи: коли у вас хто спрсыць, чие гэты волы, дык не кажыця, што Змея Горымыца, а скажыця, што Степана, вяликаго пана. А то, едзець Гром з Молоньнёи, ен пупалыць и пусмалыць вас, коли вы гэтак скажыця!* "Bergers, ô bergers, à qui sont ces bœufs?" "Au Zmej Gorymets (Serpent Montagnard)!" "Aïe, bergers! Si quelqu'un vous demande à qui sont ces bœufs, n'allez pas dire qu'ils sont au Zmej Gorymets (Serpent Montagnard), dites qu'ils appartiennent à Stépan, le riche grand Seigneur. Sinon le Tonnerre viendra avec la Foudre, il vous brûlera et vous incendiera, si vous dites autrement!" (*ibid.*, III, N° 33, p. 220). Même si la référence à Stépan, "le

riche grand seigneur”, doit être considérée comme un apport tardif, elle a aussi un parallèle lithuanien dans les textes parlant de Perkūnas: *Karaliūnas Stepukas*; son père est Stepas (Skardžius, 1964, p. 26). On notera la remarquable coïncidence de ces contes biélorusses avec ces autres contes russes où l'on répète à plusieurs reprises la formule stéréotypée: *Пастухи, Пастухи! Чье стадо пасете?* “Bergers, ô bergers, à qui appartient ce troupeau?” Les bergers répondent: *Стадо царя Змиулана. — Сказывайте, что стадо это Козьмы Скоробогатого, а то едут царь Огонь и царица Маланьица: они всех вас сожгут и спалют, коли станете поминать царя Змиулана* “C'est le troupeau du roi Zmiulan (des Serpents). — Dites que c'est le troupeau de Cosme Skorobogaty-Viteriche, car je vois arriver le roi du Feu et la reine de la Foudre; ils vont tout brûler et incendier si vous prononcez le nom du roi Zmiulan (des Serpents)” (Afanasiév, t. I, N° 164). Dans le même conte, le roi du Feu et la reine de la Foudre brûlent d'abord un troupeau de moutons, puis un troupeau de porcs, un autre de vaches et un autre de chevaux. Ceci rappelle l'association possible du Dieu de l'Orage et de la classification quaternaire précédemment mentionnée, où des animaux comme le cheval, la vache ou le porc assument d'ordinaire la symbolique thériomorphe des séries d'oppositions correspondantes. En même temps l'énumération consécutive des troupeaux (apparentée au motif biélorusse du salut des hommes emprisonnés par le Serpent dans le conte du preux appelé Osilok) coïncide avec la succession selon laquelle le Serpent se cache sous l'homme, sous le cheval et sous la vache. D'une manière analogue Indra délivre les vaches du démon *Vala*, qui, dans le Ṛgveda, en est généralement le propriétaire; le mot *vala* pourrait signifier la caverne où le bétail trouve refuge. En partant de l'opposition entre le dieu lanceur de foudres et le démon *Vala*, détenteur du bétail, on pourrait comparer le nom de ce dernier — interprété à une époque plus tardive dans l'esprit de l'étymologie populaire en rapport avec la racine *vṛ-* — avec le *Veles* slave que l'on trouve chez les Russes en qualité de “divinité du bétail”, et qui dans les serments est opposé à Perun, le *Vėlinas* lithuanien désignant le démon que combat Perkūnas. Mentionnons à ce propos les nombreux textes (Balys, 1939) où il est question de la restitution à Perkūnas des biens que lui a dérobés le démon, ainsi que les termes mythologiques lithuaniens du type *vėles* (esprits des morts) associés à *vėlinas*, le letton *velis*, *Veļu māte* (la déesse de l'au-delà), *veļu mēnesis* (le mois des morts: octobre). Ces derniers termes pourraient renvoyer aux concepts indo-européens qui assimilent l'empire des morts à un pâturage. Dans le Ṛgveda, Indra brise un rocher, délivre le bétail emprisonné dans

la caverne du démon Vala (RV, VI, 39, 2); ce motif peut être rapproché de celui des pierres brisées par le Tonnerre dans le conte biélorusse (Rec. biélorusse, III, N° 35, pp. 225-226), ainsi que du conte “Цмок” (Schein, Mat., III, 1893, N° 128, pp. 267-269), où le personnage combattant le Serpent, analogue au Tonnerre des contes cités, écrase le Dragon (Tsmok) sous un rocher. La restitution du bétail au Tonnerre se retrouve dans un conte biélorusse, concordant sur ce point avec les textes védiques.

La position, dans le conte russe cité, du troupeau de chevaux au quatrième rang (rang supérieur, suivant celui des vaches) dans la hiérarchie des quatre troupeaux associés à ce motif, s'accorde aussi au fait que le cheval se place entre l'homme et la vache dans la hiérarchie du texte biélorusse énumérant les refuges successifs de l'adversaire de Perun. Le lien du Dieu de l'Orage et des chevaux est évoqué tout particulièrement dans les sources du folklore lithuanien et letton. Le Perkūnas lithuanien voyage d'ordinaire sur un char à deux ou quatre roues (*ratai*, cf. l'épithète désignant Indra : *rathesṭhā*, debout sur son char), attelé de deux ou quatre chevaux, d'ordinaire blancs (Balys, 1937, N°s 318, 329, 336, 339, 341, 348, 369, 373, 375, 376, 381, pp. 167-171), alors que le *Pērķōns* letton voyage sur des chevaux noirs et blancs (Skardžius, 1964, p. 22). Cette alternance des robes des montures rappelle l'habit blanc et noir du Perkūnas lithuanien (Balys, 1937, N° 320, p. 167). Des conceptions analogues se retrouvent dans la mythologie slave, où il semblerait néanmoins beaucoup plus fondé de se référer aux concepts chrétiens (le char d'Élie). Souvent les chevaux lithuaniens sont remplacés par des boucs (cf. Balys, 1937, N°s 316-317, p. 167); c'est ainsi que le Thor scandinave monte un char attelé d'une paire de boucs, *hafrar*, etc.

La divinité hittite *Pirya*, dont le nom est apparenté au hittite *peruna-* “rocher”, et au Dieu de l'Orage des Baltes et des Slaves, est figuré à cheval (Otten, 1951), cette image rappelle celle des divinités montant des animaux sacrés (indien *vāhana-*), que les religions de l'Asie centrale et orientale, où se retrouve une classification quaternaire et quinaire (c'est pourquoi les quatre chevaux de Perkūnas peuvent être affiliés à sa nature quaternaire), associent aux points cardinaux. L'animal sacré d'Indra était le cheval, comme le confirment les textes védiques (par la suite, le cheval a vraisemblablement été remplacé dans sa fonction de *vāhana-* par l'éléphant; nous avons déjà fait allusion aux éléphants des quatre points cardinaux).

Dans la tradition avestique, c'est le héros *Kərəsāspa* — dont le nom implique déjà une liaison avec le cheval — qui s'apparente fonctionnellement avec le héros du mythe que nous essayons de reconstituer. Jupiter

capitolin, à Rome, avait un cheval blanc sacré qu'il était interdit de monter; il en allait de même pour le cheval blanc de Sventovit chez les Slaves de la Baltique. Il est typique que si les noms et certains attributs des héros mythologiques assumant cette fonction changent, ce lien avec le cheval demeure stable. Le thème du héros armé et équestre, que l'on peut considérer comme une transformation ou un reflet indirect du thème étudié, se retrouve aussi dans les premiers monuments de l'art slave, notamment dans les effigies en bronze (probablement rituelles) de la Grèce septentrionale (Werner, 1953, tab. 3, fig. 8) et dans les échantillons postérieurs des chansons de geste des Slaves orientaux.

(4) Beaucoup de textes biélorusses et lithuaniens se conforment au schéma déjà présenté, où il est question du Serpent successivement caché sous l'homme, le cheval, la vache, l'arbre et la pierre, ou de la métamorphose du Dieu de l'Orage en ces mêmes objets et d'autres similaires (Balys, 1936, N° 3453, p. 215, *ibid.*, 1937, N°s 127-132, p. 157). La même succession apparaît dans les conjurations biélorusses contre les serpents: *нашлець на вас Господзь громовую тучу, камяный бой, — ен вас нигдзе ня' ставя: ... ни ў дрэви, ни под дрэвом, ни у камяни, ни под камяням* "Dieu vous enverra un nuage tonnant, une pluie de pierres, il ne vous laissera de répit nulle part ... ni près de l'arbre, ni sous l'arbre, ni près de la pierre ni sous la pierre" (Rec. biélorusse, V, N° 283, p. 109). Les conjurations biélorusses permettent de reconstituer l'association primitive des lieux abritant l'adversaire du Dieu de l'Orage, avec trois types d'armes-nuages, associés aux trois éléments: le feu, l'eau et la pierre (*ibid.*, V, N°s 280-281, p. 108; il est parfois question du "nuage de rocher", cf. biélorusse *скала*, 'le rocher' dans l'acception des "flèches de Perun", et le *peruna-* hittite, 'rocher', etc.). D'autres conjurations évoquent encore le vent (Dobrovolski, Rec. d'Ethn. de Smolensk, I, N° 1, p. 179, N° 3, p. 180 et 182, N° 276, p. 107, etc.); signalons l'analogie typologique révélée par le lien étroit entre le Dieu de l'Orage, semblable à Thor, et le Dieu du Vent de la tradition lapone (Manker, 1950, pp. 68-75). Dans l'ensemble, ces textes fournissent le choix complet des quatre éléments, ce qui renforce l'hypothèse de la classification quaternaire (ou de la structure ternaire de l'arbre).

Les motifs décrits permettent d'expliquer la croyance du Polessié biélorusse selon laquelle Perun frappe le chêne: ... *як у той дуб трыбэснуў перун да такі, што распалосываў дуб ад верху да дблы* "alors Perun frappa le chêne, et avec une telle force qu'il fendit le chêne de haut en bas" (Seržputovski, 1930, première partie, I, N° 49, p. 9; cf. *ibid.*, N°s 37-48, p. 8 et N° 268, p. 26). Les mêmes croyances se

retrouvent chez les Lithuaniens (Balys, 1937, N° 141, p. 158). Dans le folklore du Polessié le coup que Perun frappe sur l'arbre est lié au mythe de l'origine du feu: *Пёршы агонь зьявіўся ат Перунá. От як тое было ... Чорт круціўса, нема куды дзьецца, от нарэшыце ён і сунуў пад сухастойнае дзэраво. Перун, каб забіць чорта, як трыэснуў у тоё дзэраво, дак яно ў загарыэласо ... А пòтом куòжны раз, як яму трэба агонь, та ён пачнè цїерці сухое дзэраво адно аб другòе, та яно ў загарыцца* "Le feu parut pour la première fois de la main de Perun. Cela se passa ainsi ... Le Diable se démenait ne sachant pas où se cacher; enfin il se réfugia sous un arbre mort (sec); pour tuer le Diable, Perun frappa l'arbre avec une telle force que celui-ci s'enflamma ... Puis chaque fois qu'il eut besoin de feu, il frota un morceau de bois sec contre un autre et en tira une flamme" (Seržputovski, 1930, N° 268, p. 26; d'autres sources anciennes concernent le lien de Perkūnas et du feu dans la forêt "*quercus ... Perkuno ignem in sylvis sacrum ... perpetuum alebant*", Mannhardt, 1936, p. 435). On retrouve, liés à Perun, les deux termes de l'opposition feu — eau, comme le montre clairement la légende du Polessié: *як загарыцца ... ат перунá, та ... муòжна патушыць тóлькі малакòм, а ат вады яна яшчè гарыэў гарыць* "Quand il s'enflamme ... de la main de Perun, on ne peut l'éteindre qu'avec du lait, tandis qu'avec de l'eau, il ne fait que brûler de plus belle" (Seržputovski, 1930, N° 42, p. 8); les parallèles typologiques montrent que les mythes sur l'origine du feu peuvent être liés également à celle de l'eau (Lévi-Strauss, 1964; l'opposition eau—lait peut être traitée dans l'esprit d'une distinction nature—culture). Le motif de l'arbre (le chêne) frappé par le Dieu de l'orage apparaît transformé dans la croyance lithuanienne selon laquelle la foudre ne frappe pas le chêne (Balys, 1937, N° 802, pp. 197 et autres). Ceci peut s'expliquer par la superstition plus ancienne qui assimilait le faite de l'arbre à la divinité, cf. aussi le lien possible du védique *ásmān* "pierre" (= "ciel") avec l'image de l'arbre cosmique inversé (Kuiper, 1964).

Toujours au motif de l'adversaire du Dieu de l'Orage se cachant sous la pierre, que l'on trouve dans beaucoup de légendes lithuaniennes (Balys, 1937, pp. 156 et suiv.), s'associent les récits où le Dieu de l'Orage frappe les pierres (*ibid.*, N°s 155-164, p. 159, cf. N° 159: Perkūnas frappe une pierre de couleur rouge; cf. à ce propos l'évocation de la barbe rousse de Perkūnas dans la description de son apparence et, plus haut, la symbolique des couleurs dans la classification). Le folklore biélorusse relie cette faculté de briser les pierres aux preux appelés *osilki*, que l'on peut considérer comme une transformation du même héros mythologique

d'où provient le Dieu de l'Orage. Dans le conte du Polessié, le preux Osilok (*осилок*) abat à l'aide d'une masse une muraille de pierre qui emprisonnait les gens capturés par le Serpent (Federowski, I, N° 339; Seržputovski, 1926, N° 23), épisode qu'on peut rapprocher du motif du bétail délivré du Serpent. Selon une autre légende biélorusse, le puissant Osilok brise, à l'aide d'une lourde masse, une grande pierre pour se procurer la vie du serpent qui y était enfermé (Recueil biélorusse, VI, N° 13, p. 123).

Pour les preux appelés *osilki* de la légende (comme pour le Dieu de l'Orage des Slaves orientaux et des Baltes) la pierre cesse souvent de faire figure d'objet brisé et devient l'instrument brisant (la masse et les flèches de silex qui lui sont associées, tant par les savants que par la population locale, dans les trouvailles archéologiques). Les données concernant la masse de silex et les flèches du Dieu de l'Orage, dont la fonction est également assumée par les nuées d'orage (notamment de pierres) sont fort nombreuses aussi bien dans le folklore des Slaves orientaux que dans celui des Baltes (cf. également la masse de Thor, Davidson, 1965). Dans le folklore biélorusse, les pierres de Perun apparaissent comme l'analogue de l'arbre mort (sec) dont on tire le feu: "Perun tient dans les mains deux meules d'une taille fantastique, les frotte l'une contre l'autre, les frappe, et produit ainsi le tonnerre en même temps qu'il fait jaillir la foudre. Les éclats de meules volent vers la terre et frappent comme des flèches. Les haches de silex, les couteaux de silex reçoivent dans le peuple le nom de 'flèches de Perun' (Bogdanovitch, p. 76). Nous pensons que cette légende biélorusse explique son parallèle letton *pērkōns mēt savu milnu*, 'Pērkōns lance sa masse' (Mūlenbachs-Endzelins, II, p. 627; Būga, III, p. 682), qu'il faut mettre en rapport d'une part avec la désignation de la meule (racine **mel(ə)*- 'moudre', lithuanien *milinỹs*, cf. le v. islandais *myln* 'feu' etc.), d'autre part avec les désignations baltes et slaves de la foudre (prussien *mealde*, biélorusse *молодня*, *молоння*, cf. le gallois *mellt*, 'éclair') et de la masse (slave **moltъ* cf. le hittite *malatt-*, 'désignation de l'arme'), avec le v. islandais *mjöllnir*, 'masse de Thor' (cf. également le nom de la mère de Thor, *Fjörgyn*, apparenté au balte **perkūnī-*, cf. le **perynъ* slave). La désignation de l'arme en silex dont on pouvait user jadis pour faire jaillir le feu explique l'origine du nom des preux *osilki* des légendes biélorusses, qui doit être confronté avec le vieux slave *осла*, le russe *оселок* (pierre à aiguiser) et les désignations apparentées de la 'pierre' dans les autres langues indo-européennes. Il est particulièrement intéressant de retrouver le mot *ásman*, 'pierre' dans le contexte védique coïncidant avec la légende biélorusse concernant les deux meules de

Perun et les autres motifs du schéma considéré: *yó hatváhim áriṇāt saptá síndhūn, yó gá uddjad apadhá valásya, yó áśmanor antár agniṃ jajāna, saṃvṛk samátsu sá janāsa índraḥ* “Qui, après avoir tué le Dragon, a libéré le flot des sept rivières? Qui a fait sortir les vaches après avoir écarté Vala? Qui a fait jaillir le feu entre deux pierres, s’emparant de sa proie dans les batailles. C’est lui, ô hommes, c’est Indra!” (RV, II, 12, 3). Une telle concordance des sujets védiques d’une part, baltes et slaves de l’autre prouve — en dépit d’un récent avis négatif (Kuiper, 1964 et 1965) — que l’image du ciel de pierre est de très haute antiquité. Reconstituée par Reichelt et Pisani à partir de l’aveistique *asman*, ‘ciel’ (Pisani, 1930 et 1965), elle est à confronter également avec les multiples parallèles typologiques de l’image du ciel de pierre, dans les traditions africaines par exemple (Gutmann, 1909, p. 179).

(5) Dans toutes les principales traditions indo-européennes à partir desquelles nous reconstituons le mythe du Dieu de l’Orage, la poursuite du Serpent ou sa destruction est désignée par la même racine (le **gūhen*-indo-européen), accompagné le plus souvent du même nom du Serpent (le **ngūhi* indo-européen): védique *áhan áhim ... párvate* ‘il a tué le Dragon ... sur la montagne’, RV, I, 32, 2, cf. I, 32, 1, et *párvateṣu ... yó áhim jaghána*, ‘Dans les montagnes ... celui qui a tué le Serpent’, RV, II, 12, 11 concordent presque mot pour mot avec l’aveistique *yō jānaṭažīm srvarəm yim aspō. garəm nərə. garəm ...* (Kərəsāspa), qui a tué le Serpent à cornes dévorant les chevaux, dévorant les hommes’ (Y, 9, 11; cf. le motif des cornes portées par l’adversaire serpentiforme du Dieu de l’Orage dans les folklores biélorusse et lithuanien). Notons également la concordance du nom aveistique *Vərəθrayna-* et du contexte védique où l’épithète *Vṛtra-* *han* appliqué à Indra se transforme en combinaisons du type *áhan vṛtrám* ‘(Indra) a tué Vṛtra’; dans ce même passage du R̥gveda ce motif se développe ainsi: *vṛtratáraṃ vyānsam índro vájreṇa mahatá vadhéna skándhānsīva kuliśenā vívṛkṇáhiḥ śayata upar̥k pṛthivyáḥ* ‘adversaire le plus terrible, qui n’a pas d’épaules, avec une massue, arme redoutable. (Tronc d’arbre) aux branches émondées par la hache, le Dragon gît à terre’ (RV, I, 32, 5). Il est établi depuis longtemps que l’indo-iranien *Vṛtra*, associé à la racine **gūhen-*, provient de la désignation abstraite de l’adversaire du dieu correspondant fonctionnellement à *Vala*. Le fait que *Vṛtra* est bien le Serpent est démontré notamment par la description qu’en donne le R̥gveda (RV, I, 32, 7) où il est présenté sans bras ni jambes (*apád ahastó*) comme le Serpent dans les devinettes slaves. La même racine, parfois combinée à la même désignation indo-européenne du “serpent”, peut se retrouver dans les combinaisons slaves

du type *гнать* ou *жать* Змея, 'pour chasser ou poursuivre le Serpent', à confronter avec le motif de la poursuite (russe *погоня*) du Serpent, et, dans la conjuration biélorusse, au mot *пожнецъ* signifiant alors "tuera" (à propos du prophète Élie et du Serpent): "*Царь змеиный: ... Напущиць на цябя Сам Господзь Бог, Сам Илля Пророк тучу ... цёмну, пелену огненну и пожнецъ ты*", "Le roi des Serpents: ... notre Seigneur lui-même, le prophète Élie en personne va lancer sur toi un sombre nuage, une nuée de feu et te tuera" (Schein, Mat. II, N° 52, p. 548). La même racine est supposée présente (sous une forme redoublée apparentée à l'indo-iranien) dans le nom hittite du héros mythologique *Kunkunuzzi*, représenté sous la forme d'un pilier de pierre enfanté par le rocher, hittite *Peruna-*, cf. *Fjörgyn*, mère de Thor (qui est nommé "le tueur du Serpent cosmique-orms" dans *Hymiskviða*, 22, 2).

Le même motif de l'anéantissement du Serpent à cornes se retrouve dans la chanson de geste biélorusse (et plus largement des Slaves orientaux), dans les légendes évoquant un preux à cheval frappant le Serpent (parfois cornu). A la fin du conte biélorusse du preux Élie ("*Праз Ильюшку*"), le héros qui terrasse le faucon à douze cornes perché sur douze chênes, qui abat la muraille de pierre et nettoie la terre de toute impureté, se transforme après sa mort en saint Élie: "*И поступив у свят — святой Ильюшка, Вот, говора, буду я громовой тучей звездуаць!*" "Et en devenant un saint, saint Élie /s'exclame/: Maintenant, dit-il, je commanderai aux nuages qui enfantent le tonnerre!" "(Recueil biélorusse, III, N° 44, p. 269); on notera une transformation apparentée dans une légende postérieure concernant le *Kərəs-āspa* iranien du *Shah-Name*, correspondant fonctionnel du chevalier des Slaves orientaux (opposés tous les deux à un adversaire dangereux au sujet de la monture, dans l'une comme dans l'autre légende).

Le thème de l'extermination du Serpent (ou de sa mise hors de combat définitive) est toujours associé à l'eau (cf. aussi *Hymiskviða*, 23-24): on le voit très clairement dans le mythe védique où Indra tue *Vṛtra*, libérant ainsi les eaux et faisant jaillir les fleuves de la terre et la pluie du ciel: *apām bilam āpihitam yād āsīd vṛtrām jaghanvāñāpa tād vavāra* "L'issue des eaux, qui était bouchée, il l'a ouverte quand il eût tué *Vṛtra*" (RV, I, 32, 11); *ādatta vājram abhī yād āhim hānn apó yahvīr asṛjat sártavā*, "il prit sa massue après avoir tué le Dragon et donna libre cours aux eaux juvéniles" (V, 29, 2). Le mot apparenté étymologiquement au nom du Dieu de l'Orage apparaît dans le *Ṛgveda* en association avec la pluie, les nuages de pluie (*parjanyaḥ*), et doit être rapproché du nom du dieu *Parjanya*, qui est lié à la destruction des arbres et l'anéantissement des

démons (rakṣas-): *vī vṛkṣān hantya utā hanti rakṣāso vīsvam bibhāya bhūvanam mahāvadhāt utānāgā īṣate vṛṣṇyāvato yāt parjānya stanāyan hānti duṣkṛtāḥ*, “Il brise les arbres et tue les rakṣas; le monde entier tremble devant le possesseur de l’arme terrible. L’innocent lui-même s’écarte devant cet être fort comme un bœuf quand Parjanya, tonnante, tue les méchants” (RV, V, 83, 2 et autres).

A ce thème védique correspond très exactement le conte biélorusse de la pierre à Serpent (“*Змяёв камень*”), selon lequel la mort du Serpent est suivie d’une pluie qui ‘*усё чисто позатаплювало*’ “inonde absolument tout” (Recueil biélorusse, IV, complément, N° 7, p. 158, cf. N° 30, p. 170); ce thème a été aussi relevé dans les premiers recueils des chants épiques grand-russiens (Kircha Danilov, VI, p. 89).

*Создай Боже тучу грозную,
И и тучи-то с градным дождем.
Замочило Тугарина крылья бумажные,
Падает Тугарин соподнебесья.*

Fait paraître Seigneur, un nuage menaçant
Et que ce nuage donne une pluie de grêle.
Les ailes de papier de Tugarine (du Serpent) en sont trempées,
Tugarine tombe du haut des cieux.

Il existe de nombreux parallèles non indo-européens; on peut citer notamment la croyance *hixkaryāna* (Brésil), concernant l’anéantissement du Serpent-anaconda adoré: *átoko nexeye-hatá, tuna-y-mo-hatá, atxowowo-y-mo-hatá, ahoyená, okoymo yahoyená ymo*. — ‘*No mesmo tempo havia chuva (e) vento vingador, vingador do sucuriju grande*’ (Derbyshire, 1965, p. 90, phrase N° 127, à rapprocher de *tuna nomokyaha*. — ‘*A chuva virá*’ et: *okoymo nasanámyaha*. — ‘*O sucuriju virá*,’ *ibid.*, p. 164, phrases N°s 66 et 67). On citera également les inscriptions chinoises du culte de l’incantation à la pluie: “Serpent qui retient les pluies, laisse-les s’échapper” (Alexeev, 1958, p. 130); le mythe égyptien sur le combat de Râ, Dieu du Soleil, avec le serpent du monde souterrain Apop, qui a avalé les eaux du Nil souterrain, mais que Râ libère à la suite de sa victoire (Budge, 1910); les innombrables légendes de serpents avaleurs d’eau et de Serpents-Arc-en-ciel (cf. Ellis, 1890, p. 47 et s.q.q.; Baumann, 1936, p. 197; Nevski, 1934, pp. 367-376, et autres); les rituels australiens où des danses permettent de conjurer la pluie et le terrible Serpent-Arc-en-ciel (Chaseling, 1957), ainsi que les légendes associant le Serpent-Arc-en-ciel à la fécondité de la terre, mère originelle (Radcliffe-Brown, 1926).

Une profonde analogie apparaît, bien qu’une motivation fasse défaut dans la variante indo-européenne, entre l’ensemble du mythe que nous

reconstituons et le mythe iroquois selon lequel le monstre est un Serpent cornu qui a dévoré le fils du Tonnerre, finalement libéré par le Tonnerre lui-même (cf. les parallèles typologiques chez Hambly, 1931, pp. 58 et autres). Elle apparaît aussi dans la légende tsou (Formose) qui fait des météorites ("flèches-étoiles") les flèches que le "père céleste" tire sur les crabes au fond des vallées; le "père céleste" se reconnaît principalement à sa voix bruyante, c'est le tonnerre. L'expression "le père céleste chante" signifie "le tonnerre tonne"; quand le "père" chante, les esprits des arbres et des rochers reprennent sa voix en écho ici et là dans la montagne, ce qui a pour effet de le mettre en colère; il déchiquette alors les arbres et fend les pierres. L'éclair est considéré comme l'éclat des yeux du "père céleste" irascible. La pluie est aussi l'œuvre du "père", c'est pourquoi, en période de sécheresse, les Tsous invoquent la pluie par l'intermédiaire d'un rituel adressé au "Père" (Nevski, 1935, pp. 66-67).

A la lumière de cette information, on voit transparaître plus clairement le lien qui existe entre le nom de Perun et les êtres mythologiques des Slaves méridionaux du groupe inférieur, vénérés essentiellement au cours du rituel de l'incantation à la pluie: en bulgare *nepьyza*, *npенepьyza*, en serbo-croate *npнopyue*, etc. (Jakobson, 1950 et 1964); aux rituels de l'ablution des Slaves méridionaux s'apparentent les pratiques des Slaves orientaux associées au Jeudi Sec (cf. la liaison déjà indiquée entre le jeudi et le Dieu de l'Orage).

Dans le schéma thématique slave et balte, la poursuite du Serpent par le héros principal (ou par les personnages qui lui correspondent fonctionnellement) s'achève par le refuge du Serpent dans l'eau, son élément originel. Sous cet angle, ce mythe qui associe l'eau et les pierres à la poursuite d'un être mythologique négatif pourrait être confronté d'un point de vue typologique avec le mythe iroquois-huron relatif à la fuite de *Taviskaron* descendant au fil d'un fleuve dans le monde souterrain; la création de rochers fluviaux (rapides) reçoit dans ce mythe indien la même explication que dans le mythe similaire des Kets-Ostiaks de l'Iénisseï, où *Hoşedem* (l'ex-épouse du Dieu lanceur de foudre *Eş*), qui apparaît au début du récit sous l'aspect thériomorphe du castor (*Şin*), fuit en descendant l'Iénisseï (Ivanov et Toporov, 1965, p. 208).

Les cinq composantes du schéma thématique ainsi reconstitué révèlent une répétition régulière des mêmes images, thèmes, attributs-clés. On peut ainsi, en s'inspirant des idées bien connues de Lévi-Strauss sur la structure du mythe (Lévi-Strauss, 1958), établir une succession syntagmatique liée au choix paradigmatique des principaux éléments du mythe et des classificateurs qui entrent en jeu (voir tableau).

Ces principaux éléments sont : deux héros principaux (I, II), des prédicats (III à VIII) ou “fonctions”, selon V. Propp, et des classificateurs de divers genres. Parmi ces derniers, les éléments IX à XIV permettent de supposer qu’on a ici le reflet d’un vieux système de classification à l’image de ceux que l’on rencontre dans les vieilles cultures d’Asie et d’Amérique centrale. Les classificateurs concrets, en rapport avec la culture, notamment celle des pasteurs (XV à XVIII et peut-être XIX) où l’homme a sa place dans la série des animaux, évoquent des parallèles typologiques dans les vieilles cultures pastorales du Proche-Orient, où la symbiose de l’homme et de l’animal s’exprime dans le droit et la religion, par exemple dans l’équivalence fonctionnelle de l’offrande en sacrifice de l’homme et du cheval (cf. également la présence des mêmes classificateurs thériomorphes dans les vieux systèmes de classification de type chinois où les liaisons avec la vieille division sociale sont encore évidentes). Les classificateurs cosmiques (XX, XXI) et abstraits (XXII à XXV), confirment l’hypothèse d’un système de classification et permettent même d’en préciser le nombre de termes. L’existence de ce système de classification implique une interdépendance entre des séries déterminées de termes (et une redondance de la langue du mythe) : bas-eau-Serpent, haut-feu-héros principal, etc. La répétition d’un de ces éléments paradigmatiques dans les différentes composantes syntagmatiques met en évidence la vieille structure du mythe. C’est le cas pour la pierre (son rôle dans ce mythe peut expliquer le sens rituel du *lapis* chez le Jupiter lanceur de foudre de Rome), l’arbre, la corne (le Serpent cornu et Perkūnas porteur de cornes, Balys, 1937, N^{os} 320-344, pp. 167-168; voir aussi le nom du bœuf Perkūn-ragis, *ibid.*, N^o 281, p. 165), le cheval, quatre, etc. Il est significatif que certains de ces éléments (“classificateurs mobiles”) se rapportent à la fois au héros et à son adversaire : la pierre sert de cachette et pour l’adversaire du héros et pour le bétail qu’il a dérobé ; la pierre, par conséquent apparaît comme l’objet à détruire par le héros, mais elle est en même temps le roc servant d’habitat au héros, dont les armes sont la masse de pierre ou les autres instruments de silex (qui permettent une datation archéologique approximative du mythe). C’est dans une double fonction en partie similaire que jouent l’arbre et le cheval (élément également important pour la datation) ; enfin la corne est un attribut des deux principaux personnages. Dans une série de versions relevant de traditions non indo-européennes (par exemple, africaines) le héros du mythe, poursuivant le Serpent, se métamorphose en divers animaux, analogues à ceux que l’on retrouve dans la tradition lithuanienne : par exemple, dans cette dernière la métamorphose du

Diable en chat, qui caractérise d'ordinaire le Serpent; dans le mythe égyptien, la métamorphose de Râ en un chat qui tue le Serpent cosmique sous un sycomore, symbole de l'Arbre cosmique; la métamorphose du Dieu de l'Orage, Chango, en un mouton (Yoruba), etc.

Ces faits et beaucoup d'autres, de même que des parallèles typologiques partiels que nous allons mentionner, permettent d'avancer des hypothèses pour la reconstitution d'un prototype encore plus ancien: un mythe où le Serpent joue au contraire un rôle positif et figure le héros principal ou l'un des deux héros (dans un mythe cosmogonique dualiste ou binaire). La tradition slave, tout comme certaines autres d'origine indo-européenne (pour d'autres parallèles cf. Hambly, 1931), conserve encore la légende d'un serpent bienfaiteur apportant le feu, la fécondité, la richesse (Ivanov et Toporov, 1965), tout comme la fécondité est le résultat final de l'ultime épisode (chute de la pluie) dans le mythe reconstitué plus haut (cf. la divinité foudroyante scandinave, Thor, dans sa fonction de Dieu de la fécondité). Du point de vue typologique, dans une variante plus ancienne se montre le Soleil à côté du héros, le serpent de feu, par exemple dans le mythe aïnou du premier Serpent céleste "descendu sur terre avec sa bien-aimée, la déesse du feu, la gouvernante du monde, pratiquement assimilée au Soleil ... D'après ce mythe, le serpent du ciel et plus tard sa postérité céleste descendaient sur terre sous forme d'éclairs, c'est-à-dire de lignes en zig-zag" (Sternberg, 1933, p. 572). Ce dernier détail pourrait nous aider à interpréter le rôle de l'Arbre cosmique et du Serpent dans le mythe reconstitué ici et dans les rituels indo-européens associés au Dieu de l'Orage: l'Arbre équivaldrait à un éclair zébrant le ciel (et, par analogie, au Serpent) et jouerait le rôle d'un élément reliant le ciel et la terre. Dans l'un des mythes des Indiens d'Amérique du Sud (Bolivie orientale) le ciel tombe un jour sur la terre, mais reprend sa place à la suite de l'intervention du Serpent qui se love autour du ciel et de la terre et les maintient jusqu'à présent séparés (Métraux, 1942, p. 26), remplissant ainsi la fonction de l'Arbre cosmique comme Śeṣa védique (Kuiper, 1964, p. 108).

Un autre mythe cosmogonique du Serpent adversaire du Soleil, interprété dans l'esprit de la cosmogonie dualiste, est relevé chez de nombreux peuples (Eliade, 1959, pp. 484-485). Ce dernier mythe pourrait être le précurseur direct de notre mythe indo-européen; qu'on songe au lien du Dieu de l'Orage avec le Soleil et Dieu du ciel bleu (dont le Dieu de l'Orage peut être l'instrument ou l'auxiliaire) des mythes indo-européens. Dans ce dernier cas, on pourrait admettre que les textes lithuaniens et biélorusses où le mot qui peut désigner le Dieu de l'Orage prend l'unique

acception d'instrument du Dieu (cf. le *Parjanya*- védique désignant le nuage) seraient archaïques. Ceci laisse supposer toute une série d'anciennes transformations, antérieures aux transformations plus tardives dont nous avons parlé au début de cet article. Il reste à comprendre la nature des rapports (typologiques ou historiques) entre le mythe reconstitué et le texte rituel hittite sur le Dieu de l'Orage (anatolien *Tarḫ-una*, *Tarḫ-unt*- qui riment avec *Per-una*, **Per-unt*). Le Dieu de l'Orage hittite poursuit le Serpen (*illuḫ-anna*) pour recouvrer son cœur et ses yeux. Dans le rituel hittite ta montagne *ḫeḫun ʷerta* "demandait la pluie". On a comparé ce mythe hittite avec la légende grecque du Typhon. Parmi les différentes données concernant le développement du mythe dans les différentes traditions indo-européennes, nous soulignerons le changement de la sphère sociale à laquelle est associé le héros principal (son changement de "fonction", dirait G. Dumézil). C'est ainsi que dans la tradition slave et balte le Dieu de l'Orage est associé à la fonction de guerre comme cela se passe souvent pour l'Indra védique, alors que le *Parjanya*- védique conserve à la fois son ancien nom et son ancienne fonction (fécondité), figurés chez les Slaves par des personnages inférieurs du type *nenepyza* (avec reduplication archaïque de la forme, analogue au slovaque *Mamurienda* assimilé aux désignations italiennes des personnages des fêtes martiennes: *Marmurius Veturis*, *Mamurienda*, *Marmar*, *Marmor*); ces deux fonctions se retrouvent chez le Thor scandinave. Le rôle dans le mythe de classificateurs concrets tels que la laine, les cornes, la vache, le cheval, le mouton, et d'objets comme les meules, etc., est une forte présomption pour associer le Dieu de l'Orage indo-européen à la sphère agricole. Outre les informations d'ordre archéologique déjà citées ces classificateurs pourraient faciliter l'association de ce mythe à une période déterminée de la culture matérielle indo-européenne. Quant à l'hypothèse avancée sur un système de classification déterminé qui se refléterait dans le mythe, elle pourrait être rapprochée de celles qui concernent l'organisation sociale présumée des tribus indo-européennes.

Traduit du russe par
A. Karvovski

INSTITUT DES ÉTUDES SLAVES ET BALKANIQUES
ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'U.R.S.S.

BIBLIOGRAPHIE

- Afanasiev, A. N. (Афанасьев, А. Н.),
1957 *Народные русские сказки*, т. 1 (Москва).

- Alexeev, V. M. (Алексеев, В. М.),
1958 *B старом Китае* (Москва).
- Arumaa, P.,
1964 "L'Homme et la terre", *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky* (Helsinki).
- Balys, J.,
1936 "Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas", *Tautosakos darbai*, II (Kaunas).
1937 "Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose", *Tautosakos darbai*, III (Kaunas).
1939 "Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštų tautosakoje", *Tautosakos darbai*, IV (Kaunas).
- Baumann, H.,
1936 *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythes der Afrikanischen Völker* (Berlin).
- Bogdanovitch, A. E. (Богданович, А. Е.),
1895 *Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов* (Гродна).
- Budge, E.,
1910 *Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum* (London).
- Būga, K.,
1961 (Рецензия на кн.). O. Schraeder, "Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde", *Rinkiniai Raštai*, III tomas (Vilnius).
- BW (Barons, K. un Wissendorfs, H.),
1894-1915 *Latvju dainas*, I-VI (Jelgavā un Petrogradā).
- Chaseling, S.,
1957 *Julengor, nomades of Arnhem land* (London).
- Davidson, H. R. Ellis,
1965 "Thor's hammer", *Folklore*, vol. 76, pp. 1-15.
- Derbyshire, D.,
1965 *Textos hixkaryāna, Belém-Pará* (Brasil).
- Dobrotvorskij, M. M. (Добровольский, М. М.),
1875 *Аинско-русский словарь* (Казань).
- Dobrovolski, V. N. (Добровольский, В. Н.),
1891-1903 *Rec. d'Ethn. de Smolensk (Смол. Этн. сб. — Смоленский этнографический сборник)*, I-IV (Санктпетербург).
- Dorsey
1894 "A study of Siouan cults", *Reports of the Bureau of American Ethnology*, vol. 11 (Washington).
- Eliade, M.,
1959 "Structure et fonction du mythe cosmogonique", *Sources orientales*, I. *La naissance du monde* (Paris).
- Ellis, A. B.,
1890 *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West Africa* (London).
- Federowski, M.,
1897-1902 *Lud bialoruski na Rusi litewskiej*, t. 1-2 (Kraków).
- Filipović, M. (Филиповић, М.),
1948-1954 "Трагови Перунова култа код јужних Словена", *Земаљски музеј у Босни и Херцеговини*, Гласник Земаљског музеја у Сарајеву. Друштвена наука, Нова серија, III (Сараево).
- Friedrich, J.,
1961 "Hethitische Wörter für 'Wolle'", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Bd. 77, Heft 3/4.
- Frobenius, L. (ed.),
1924 *Dämonen des Sudan*, hrsg. von L. Frobenius (*Atlantis*, Bd. VII) (Jena).

- Gutmann, B.,
1909 *Dichtungen und Denken der Dschagganeger* (Leipzig), S. 179.
- Hambly, W. D.,
1931 *Serpent worship in Africa* (Chicago).
- Hamp, E. P.,
1967 "On the notions of 'stone' and 'mountain' in Indo-European", *Journal of linguistics*, vol. 3, No. 1, pp. 85-88.
- Ivanov, I. (Иванов, И.),
1903 "Культ Перуна у южных славян", *Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук*, т. VIII, кн. 4.
- Ivanov, V. V. (Иванов, В. В.),
1958 "К этимологии балтийского и славянского названий бога грома", *Вопросы славянского языкознания*, вып. 3 (Москва).
- Ivanov, V. V. et Toporov, V. N. (Иванов, В. В. и Топоров, В. Н.),
1965 *Славянские языковые моделирующие семиотические системы* (Москва).
1968 "К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале)", *Semiotika* (Warszawa).
- Jakobson, R.,
1950 "Slavic Mythology", *Funk and Wagnall's standard dictionary of folklore, mythology and legend*, vol. I (New York).
1955 "While reading Vasmer's dictionary", *Slavic Word*, vol. 11, No. 4, pp. 615-616 (= R. Jakobson, *Selected Writings*, vol. II, The Hague, 1968).
1964 (Р. О. Якобсон), *Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии, доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук* (Москва).
- Kircha, Danilov (Кирша, Данилов),
1958 "Древние российские стихотворения" собранные, *Киришей Даниловым* (Москва-Ленинград).
- Knorozov, Ju. V. (Кнорозов, Ю. В.),
1964 *Пантеон древних майя (доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук)* (Москва).
- Krickeberg, W.,
1928 *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von W. Krickeberg (Jena).
- Kuiper, F. B. J.,
1964 "The bliss of Aša", *Indo-Iranian Journal*, vol. VIII, No 2.
1965 (Review of) W. Brandenstein und M. Mayrhofer "Handbuch des Altpersischen", *Indo-Iranian Journal*, vol. VIII, No. 4.
- Léon-Portilla, M.,
1959 *La filosofía nahuatl* (Mexico).
- Lévi-Strauss, C.,
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris), pp. 491-499.
1958 *Anthropologie structurale* (Paris).
1962 *La Pensée sauvage* (Paris).
1964 *Le Cru et le cuit* (Paris).
- Maikov, L. (Майков, Л.),
1869 *Великорусские заклинания* (Санктпетербург).
- Manker, E.,
1950 *Die lappische Zaubertrommel, II, Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens* (Stockholm-Uppsala).
- Mannhardt, W.,
1936 *Letto-Preussische Götterlehre* (Rīgā).

- Mayrhofer, M.,
1966 "Hethitisches und arisches Lexikon", *Indogerm. Forschungen*, Bd. 70, S. 246.
- Métraux, A.,
1942 *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso* (Washington).
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (Paris).
- Milad (Милад),
1961 (Миладинов, Д. и Миладинов, К.), *Български народни песни (1861-1961)* (София).
- Mūlenbachs-Endzelīns,
1923-1932 (Mūlenbacha, K. un Endzelīna, J.), *Latviski-vāciska vārdnīca*, I-IV (Rīgā).
- Nevskī, N. A. (Невский, Н. А.),
1934 "Представление о радуге как о небесной змее", С. Ф. Ольденбургу, *К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Сборник статей* (Ленинград).
1935 *Материалы по говорам языка цоу* (Москва-Ленинград).
- Otten, H.,
1951 "Pirva — der Gott auf dem Pferde", *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Bd. 2, Heft 1.
- Pisani, V.,
1930 "Akmon e Dieus", *Archivio glottologico italiano*, vol. XXIV.
1956 "Slawische Miszellen", *For Roman Jakobson* (The Hague).
1965 "Il paganeismo balto-slavo", *Storia degli religioni*, vol. II (Torino), стр. 842.
- Plužnikova, S. (Плужникова, С.),
1965 "Былевое наследие белорусского сказочного эпоса", *Известия Отделения Литературы и языка Академии Наук СССР*, т. XXIV, вып. 6.
- Radcliffe-Brown, A.B.,
1926 "The rainbow serpent myth in Australia", *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LVI (London).
- Rec. biélorusse (Бел. сб.), III,
1887 Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, Том первый. Губерния Могилевская, выпуск третий, сказки (Витебск).
- Rec. biélorusse (Бел. сб.), IV,
1891a Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, Выпуск четвертый. Сказки космогонические и культурные (Витебск).
- Rec. biélorusse (Бел. сб.), V,
1891b Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, Выпуск пятый. Заговоры, апокрифы и духовные стихи (Витебск).
- Rec. biélorusse (Бел. сб.), V,
1901 Е. Р. Романов, *Белорусски сйборник*, Воспуск шеслой. Сказки (Могилев).
- Réza, L.,
1958 *Lietuvių liaudies dainos*, I (Vilnius).
- RV — "Ṛg-veda".
- Sedov, V. V. (Седов, В. В.),
1953 "Древнерусское святилище в Перыни", *Краткие сообщения Института истории материальной культуры*, 50, стр. 92-103.
1954 "Новые данные о языческом святилище Перуна", *Краткие сообщения Института истории материальной культуры*, 53, стр. 195-208.
- Seler, E.,
1907 "Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen", *Zeitschrift für Ethnologie*, 39. Jahrgang, Heft I und II.
- Seržputovski, A. K. (Сержпутоўскі, А. К.),
1926 *Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павета* (Менск).

- 1930 “Прымкі і забабоны беларусаў-паляшчукоў”, *Беларуская этнографія ў доследах хі матар’ялах*, кн. VII (Менск).
- Schein, Mat. (Шейн, Мат.),
1893 *Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края*, т. II (Санкт Петербург).
- Skardžius, P.,
1964 *Dievas ir Perkūnas* (Brooklynas).
- Šmits, P.,
1940 *Latviešu tautas ticējumi, sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits (Rīgā)*.
- Sternberg, L. Ja. (Штернберг, Л. Я.),
1933 “Айнская проблема”, *Гиляки, ороци, гольды, негидальцы, айны* (Хабаровск).
- Vaillant, G. G.,
1960 *La civilization azteca* (Mexico) (3 ed.), p. 163.
- Vuk Караџић (Вук Караџић),
1953-1958 *Les Chansons populaires serbes (Српске народне пјесме)*, кн. 1-4 (Београд).
- Wasilewski, T.,
1958 “O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii”, *Onomastyka*, 6.
- Werner, J.,
1953 *Slawische Bronzefiguren aus Nord-Griechenland* (Berlin).
У. — “Yasna”.

LA QUÊTE DE LA PEUR
(RÉFLEXIONS SUR UN GROUPE
DE CONTES POPULAIRES)

A. J. GREIMAS

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Les réflexions qui suivent se présentent sous forme d'une pré-analyse et ne peuvent être considérées que comme des suggestions ou des hypothèses. Elles sont poussées dans deux directions différentes:

- (a) elles cherchent à augmenter notre connaissance des modèles narratifs;
- (b) elles désirent apporter quelques éléments au problème, difficile et délicat, des relations qui peuvent exister entre le folklore et la mythologie.

Le corpus sur lequel s'appuient ces réflexions est constitué par trente-trois variantes du conte populaire lithuanien ayant pour thème les aventures du héros sans peur.¹ Ce thème est fort répandu et fait partie de l'imagerie et de l'affabulation populaires de l'ensemble de l'Europe: ceci nous dispense de présenter ici le texte du conte lui-même, tout en permettant de supposer que les considérations relatives à la structure narrative du conte peuvent avoir une portée plus générale. Dans la mesure, pourtant, où le contenu proprement "merveilleux" ou mythique du conte est envisagé, les conclusions qui en sont parfois tirées ont un caractère restrictif et ne s'appliquent qu'au contexte culturel lithuanien: si les extrapolations ou les rapprochements avec les faits appartenant à l'aire européenne ou à la mythologie indo-européenne sont parfois possibles, ils sortent du cadre de cet article.²

¹ Cinq variantes de ce conte se trouvent dans l'ouvrage de J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėliū bei velniū* (Chicago, 1905). Nous devons les autres variantes à l'obligeance de l'Institut de Langue et Littérature Lithuanienne de l'Académie des Sciences de Lithuanie dont les archives possèdent vingt-sept autres variantes manuscrites. La dernière variante, finalement, a été publiée, en traduction polonaise, par M. Dowojna Sylwestrowicz, *Podania Żmuidzkie*, T. II, p. 419.

² Nous avouons notre ignorance du contenu de l'important ouvrage que M. M. Ivanov et Toporov ont consacré à la mythologie biélorussienne, très proche de la lithuanienne.

I. LA STRUCTURE NARRATIVE

Un des moyens qui s'offre lorsqu'on veut explorer un domaine inconnu consiste, évidemment, à partir du connu. Or, justement, ce que nous connaissons encore le mieux dans le domaine du conte populaire nous vient de V. Propp qui a analysé le groupe de contes russes traditionnellement réunis sous la désignation de "contes merveilleux". C'est ce caractère "merveilleux" que le petit groupe de contes sur lesquels porte notre réflexion possède en commun avec les contes explorés par Propp et l'on pourrait penser, à première vue, que notre conte n'est qu'un sous-groupe du genre "merveilleux". Cependant, outre que le caractère merveilleux de ces contes n'a pu être exploré faute, essentiellement, de connaître suffisamment le code, l'univers sémantique dont il relève, une des originalités de l'analyse de Propp consiste dans la définition formelle du conte considéré comme un genre particulier, comme un des types possibles de la structure narrative, indépendamment de son contenu.

En cherchant à exploiter cette découverte de Propp, nous l'avons reprise à notre compte et nous avons essayé de dégager les principales catégories sémantiques qui justement servent de cadre formel à la structure narrative.³ Aussi sera-t-il peut-être rentable de reprendre une à une ces principales catégories reconnues afin de voir comment elles se présentent dans le récit des exploits du Héros sans Peur.

I-1. *Le héros et l'ordre social*

La situation initiale du conte merveilleux semble présenter un certain nombre de constantes:

(1) Elle affirme l'existence d'un ordre social manifesté grâce à la distinction des classes d'âge et fondé sur la reconnaissance de l'autorité des anciens.

(2) Elle est caractérisée par la rupture de cet ordre due à la désobéissance des représentants de la jeune génération (mais non du héros lui-même) et par l'apparition consécutive d'un malheur, d'une aliénation de cette société.

(3) Le rôle du héros — un individu qui se détache ainsi de la société — consiste à se charger d'une mission qui a pour but de supprimer l'aliénation et de rétablir l'ordre social perturbé.

Considéré sous cet angle, le conte étudié par Propp apparaît comme faisant partie d'une *sous-classe* (contenant également des récits mythiques,

³ Cf. notre *Sémantique Structurale* (Paris, Larousse, 1966), et surtout les trois derniers chapitres traitant des structures narratives.

littéraires ou simplement des histoires que l'homme se raconte à lui-même) que l'on peut désigner comme celle des récits de la restauration de l'ordre social.

Par rapport à cette sous-classe, le conte du Héros sans Peur présente des différences assez marquées :

(1) Le conte a en commun, d'abord, l'affirmation de l'ordre social fondé sur l'autorité au sens large: obéissance aux anciens et peur du sacré.

(2) Cet ordre social, s'il est rompu, ne l'est pas par la jeune génération, mais par l'existence insolite du héros dont le caractère asocial est très nettement marqué. Il serait peut-être plus juste de dire qu'en fait il n'y a ni rupture de l'ordre social ni conséquences fâcheuses qui en découleraient. La rupture et l'aliénation ne se situent pas au niveau social, mais au niveau de l'individu: la non reconnaissance de l'autorité profane et sacrée est éprouvée par le héros comme un manque, comme une aliénation et constitue d'ailleurs le ressort du récit qui se présente comme une quête de l'autorité à reconnaître.

(3) Le héros, dépourvu de fonction sociale, cherche, au contraire, à supprimer sa propre aliénation, à retrouver le principe de l'ordre dans lequel il pourrait s'intégrer.

Le Héros sans Peur ne cherche donc pas à restaurer l'ordre social, mais à trouver un ordre du monde.

I-2. *L'absence du contrat et la quête du destinataire*

Il résulte, de ces données initiales, une transformation importante, prévisible à l'avance, de la structure du récit.

Le récit de la restauration de l'ordre social s'organise, nous l'avons vu, sur deux axes sémantiques fondamentaux :

(1) La présence du destinataire (autorité sociale), qui charge le héros d'une certaine mission de salut, institue le héros comme destinataire et établit ainsi une relation contractuelle entre les deux, étant entendu que l'accomplissement du contrat sera sanctionné par une récompense (le récit épousant ainsi la forme, plus générale, de l'échange).

(2) Le contrat, à son tour, institue l'axe de la quête, manifestation narrative du désir, de la volonté du sujet, d'atteindre l'objet et explique ainsi le corps du récit qui s'articule comme une activité programmée.

Le récit qui cherche à instaurer un ordre nouveau se présente autrement :

(1) Le fait que le héros part à l'aventure de son propre gré ou est chassé de chez lui sans mission montre l'absence du destinataire: ceci prive le héros de sa qualité, normalement requise, de destinataire. L'axe *destina-*

teur vs destinataire n'est donc pas premier et ne peut fonder la quête. Le héros est ainsi, en quelque sorte, l'incarnation de la volonté et de la liberté d'agir à l'état pur.

(2) La primauté de l'axe *sujet vs objet* ne peut que provoquer des syncrétismes d'actants dont le narrateur est le premier à souffrir. Ainsi le héros sans contrat devient son propre destinataire: lors de ses exploits, non seulement il refuse la récompense, en disqualifiant ainsi les destinataires accidentels, il récompense lui-même ceux qui lui indiquent où il peut trouver la peur. Il y a donc syncrétisme du sujet et du destinataire. D'un autre côté, si l'objet de la quête est la peur, cela veut dire que ce que cherche le sujet c'est quelque chose ou quelqu'un qui — métonymiquement ou directement — lui fasse peur, c'est-à-dire quelqu'un dont il puisse reconnaître l'autorité. Sa quête, finalement, est la quête de destinataire: il y a donc syncrétisme de l'objet et du destinataire.

En continuant ce raisonnement, on peut dire que le désir de trouver le destinataire implique celui de devenir destinataire: la quête est donc celle du contrat.

I-3. *L'épreuve: victoire ou échec*

L'analyse de la structure narrative a dégagé l'existence, à côté du contrat, d'un autre syntagme narratif fondamental qui est l'épreuve. Une fois parti en quête, le héros accomplit une série de performances qui, graduées d'une certaine manière, doivent aboutir à la victoire ayant pour conséquence l'appropriation de l'objet d'aliénation. Notre sous-groupe de contes possède sans aucun doute cette structure syntagmatique élémentaire située sur l'axe du désir. Le désir constitue, en effet, sur le plan du comportement extérieur, la raison d'être de la combativité du héros, de sa volonté de vaincre. Pour être vraiment héros, le héros doit désirer vaincre et même, dans le genre de récits auquel nous nous référons, être victorieux.

Or, l'objet de la quête de notre héros est la peur et les épreuves qu'il recherche sont toutes conçues pour lui faire peur. L'opposant, dans ces épreuves, ne peut être que l'éventuel destinataire ou son émanation, sa manifestation hyponymique. La situation à laquelle aboutit le récit est donc paradoxale, car le héros se trouve en présence de deux exigences contradictoires: le héros doit désirer la victoire, mais, étant victorieux, il n'atteindra pas l'objet de sa quête; pour accomplir sa tâche, il se doit d'être vaincu, mais, s'il est vaincu, il cesse d'être héros. Deux principes qui régissent simultanément le genre narratif en question: (a) le caractère héroïque du héros (règle de la structure actantielle) et (b) la nécessité,

pour le récit, d'avoir une fin, c'est-à-dire d'accomplir l'épreuve par l'obtention de l'objet (règle de sa structure fonctionnelle), semblent, dans ce cas, s'exclure mutuellement.

Le problème paraît, à première vue, sans solution, et l'on peut même se demander si le genre de récits envisagé est approprié pour manifester des contenus de cette sorte. Nous y reviendrons.

Ce qu'il faut noter en tout cas, c'est l'embarras du narrateur mis devant cette contradiction. Nous avons eu l'occasion de voir par ailleurs,⁴ en nous plaçant du point de vue du narrateur, que la génération du récit l'oblige à tenir compte, à la fois, des possibilités et des incompatibilités du début et de la fin du récit, et qu'il est plus difficile de tenir compte de la fin que du début, ne serait-ce qu'en raison du nombre plus élevé de variables à dominer. — Il est normal, par conséquent, de constater que la plupart des variantes de notre conte *préfèrent le héros victorieux à sa victoire finale*, c'est-à-dire, au fond, à son échec, et que le conte subit, pendant le processus de narration, une déviation qui lui fait oublier l'objet de la quête et, en même temps, sa propre finalité : le héros, victorieux de *Velnias* (\simeq du diable), est récompensé de sa réussite et obtient la fille du roi et les rênes du pouvoir. Seules six variantes sur les trente-trois connues se souviennent du but que le héros s'était assigné et ajoutent au récit une séquence-épilogue sans rapport — au niveau de la structure narrative superficielle — avec le récit lui-même, mais essayant de sauver, de cette façon non canonique, sa structure profonde.

On voit donc que l'inversion de la situation initiale qui provoque la permutation syntagmatique des structures narratives — en plaçant le contrat après, et non avant l'épreuve — a pour résultat de susciter les contradictions structurelles et aboutit finalement à l'échec du récit considéré dans son statut formel.

I-4. *L'espace héroïque: le merveilleux ou le mythique?*

Un dernier élément structurel, qui entre dans la définition du récit en tant que genre, est constitué par la disjonction spatiale. Le récit est nécessairement situé sur deux isotopies différentes et disjointes : le lieu quotidien où est établie la société, et le lieu où le héros accomplit ses performances. Cet espace héroïque — où se situe d'ailleurs presque tout le "merveilleux" du conte analysé par Propp — est un espace clos et se trouve délimité par une deixis sociale marquée par le retour du héros. Par rapport à un *ici*

⁴ "La structure des actants du récit", contribution à *Hommage à André Martinet*, à paraître chez Mouton et Co.

social, c'est un *ailleurs* qui permet l'isolement du héros et l'accomplissement des transformations des valeurs qui se répercutent ensuite, grâce à son retour, sur l'être axiologique de la société.

Le sous-groupe de contes que nous considérons est, au contraire, caractérisé par le non retour du héros. A quelques exceptions près, le départ du héros est définitif, quelle que soit la solution finale trouvée par le narrateur pour arrêter le conte. Ceci est d'ailleurs normal: le héros est le négateur des valeurs sur lesquelles est fondée la société, *i.e.* de l'autorité profane représentée par le père et de l'autorité sacrée dont le détenteur, le prêtre, n'est qu'un simulateur et un décepteur. Il lui manque, d'autre part, pour être un héros salvateur, le désir de transformer la société.

Nous avons vu qu'il en résulte, sur le plan de la narration, une déviation du récit qui, doté d'un héros sans contrat et sans engagement de retour, ne peut qu'engendrer un deuxième conte sans relation avec le premier. Mais ce second récit, ainsi détaché, a du même coup perdu sa finalité. Les performances du héros apparaissent de ce fait — bien qu'agencées, d'une variante à l'autre, selon certains principes simples de gradation — comme des épisodes discontinus que l'on pourrait disposer en une seule chaîne, comme des "faits et gestes" gratuits d'un héros qui manifeste de cette manière son être, dont les activités constituent un éventail de manifestations prédictives illustrant sa façon d'être permanente et renvoyant à sa "nature", et non plus comme des épreuves exprimant, sur le plan anthropomorphique, les transformations de contenus topiques. Autrement dit, le second récit, situé sur l'espace héroïque, semble se prêter davantage, si l'on réunit l'ensemble des variantes connues, à une analyse qualificative, taxinomique, qu'à une analyse fonctionnelle et idéologique.

Aussi peut-on se demander si l'inversion syntagmatique déjà constatée n'a pas pour corollaire une transformation comparable des valeurs accordées aux deux isotopies du récit, si l'espace clos du récit n'est pas plutôt celui du bref séjour du héros dans la société humaine où il aurait pour fonction de rappeler, par sa négation des valeurs établies, l'existence d'un autre système de valeurs possible, tandis que l'espace véritable, comportant toute la problématique du récit, serait celui qui englobe l'ici et le maintenant du récit initial, lui est en tout cas antérieur. Le "merveilleux", qui est ailleurs, prendrait ainsi la signification d'un mytique qui est tout autour et partout.

Sans aller aussi loin, on pourrait peut-être formuler, sur le plan pratique, l'hypothèse suivante: le conte que nous considérons possède un contenu mytique, antérieur ou diffus, qui se trouve manifesté à l'aide de structures narratives conventionnelles qui ne lui sont pas entièrement

adaptées. L'ensemble des séquences du récit, situées dans l'espace mythique du conte, pris dans la totalité de ses variantes, constituent les éléments d'un inventaire qui, tout en restant incomplet, doit en principe permettre la reconstitution partielle du code mythologique.

Ainsi donc, en restreignant la portée de nos réflexions au seul contexte culturel lithuanien, nous essaierons de voir quels sont les éléments de l'univers mythique qu'on peut extraire du conte en question et quelles procédures sont susceptibles d'être employées dans ce but.

II. L'UNIVERS MYTHIQUE

II-1. *L'espace mythique*

Le départ du héros l'introduit dans un univers fondamentalement différent de celui qu'il vient de quitter.

(1) La différence la plus sensible consiste dans la distribution particulière des êtres humains en classes selon la catégorie *vie vs mort* et qui est de type ternaire: à côté du monde des vivants, il existe un monde des morts et, situé entre les deux, le monde des morts-vivants, des *velés*, âmes mortes qui mènent une vie parallèle à celle des vivants et sont dotées d'une présence physique. A côté des *velés*, participent à cette vie les *velniai* qui se confondent partiellement avec les diables chrétiens, et leur maître à tous, *Velnias*.

(2) Une deuxième caractéristique de cet univers — qui le rapproche des autres univers mythiques — consiste dans le fait que la taxinomie des êtres ainsi établie reste formelle et non nécessaire: les classes d'êtres existent en soi, tandis que les êtres particuliers sont susceptibles de passer d'une classe à une autre: ainsi les vivants passent, du fait de l'enchantement, dans la classe des morts-vivants, les morts-vivants dans la classe des morts, et inversement. Ces transformations, toutefois, ne dépendent pas du bon vouloir des êtres eux-mêmes, elles relèvent uniquement du pouvoir des deux protagonistes du conte que sont *Velnias* (et, par délégation du pouvoir, ses acolytes) et le Héros sans Peur.

La frontière qui sépare le monde des vivants du monde des *velés* peut être tracée à l'aide de catégories temporelles telles que *nuit vs jour* ou spatiales: *haut* (le monde sous le soleil) vs *bas* (le monde souterrain), ou des diverses combinaisons de plusieurs catégories. Cette frontière reste en tout cas toute relative: quand un homme rencontre en plein jour un autre homme, il ne sait pas à qui il a affaire: à un vivant, à une *velé* ou à

un *velnias*. Le seul critère qui semble pertinent pour distinguer un vivant, c'est la peur qu'il a des non-vivants. De ce seul point de vue, le héros qui n'a peur de rien, n'appartient déjà pas à la classe des vivants. Bien plus : il est celui qui nie délibérément et en toute circonstance l'existence de la frontière entre les deux mondes, son comportement est le même avec tous ; ni les apparences étranges, ni les actions anormales ne l'étonnent et les paroles qu'il adresse sont toujours marquées d'un parti-pris de normalité. Le héros participe donc à cette double vie, la disjonction de la vie et de la mort ne le concerne pas.

Une telle conception de la vie et de la mort est, on le sait, conforme aux croyances lithuaniennes encore courantes au XIXe siècle où la participation des *velés* à la vie de tous les jours allait de soi, où ce monde de l'au-delà était connu, en plus, par une classe de *voyants* (dont faisaient partie, parmi d'autres, par exemple, ceux qui étaient nés entre le jeudi saint et le dimanche de Pâques, mais dans laquelle on pouvait entrer grâce à des techniques précises). — Le merveilleux du conte populaire se confond donc entièrement avec le réel mythique, la nouveauté du conte ne réside même pas dans le fait que le héros puisse pénétrer dans cet univers mythique, mais dans les pouvoirs considérables qu'il y détient sans aucune qualification préalable. Il nous semble que ce fait constitue un argument en faveur de l'hypothèse proposée.

II-2. *Du bon usage des structures narratives*

Si l'espace dans lequel évolue le héros se présente comme un univers en grande partie pré-chrétien, où ni l'opposition dualiste de la vie et de la mort ni la fixité des êtres enfermés dans leurs classes ne sont plus valables, on peut essayer de voir si le comportement du héros et de ses opposants ne permet pas d'approfondir sa connaissance.

La procédure qu'on adoptera au niveau d'une telle analyse préliminaire consistera :

- (1) à ne considérer les séquences narratives qu'en elles-mêmes, indépendamment de leur place dans chaque conte-occurrence et de la signification fonctionnelle qu'elles y acquièrent de ce fait, et au contraire, à réunir les séquences comparables dispersées dans différentes variantes, afin d'en constituer, à la manière de l'analyse de la chaîne pratiquée en linguistique, une séquence unique, la plus longue et la plus complète possible ;
- (2) à n'utiliser l'organisation séquentielle du récit qu'à des fins partielles et précises, pouvant faciliter une explicitation du code et non du message.

Un coup d'œil superficiel sur les agencements typiques des contes-

variantes permet de reconnaître deux sortes d'organisations séquentielles : (a) la structure binaire du conte où le héros rencontre d'abord les *velés* et ensuite seulement doit faire face à *velniai* et (b) la structure ternaire du conte qui présente la forme, bien connue, de triplication, le héros devant, par exemple, passer trois nuits successives dans un endroit déterminé et y subir une série d'épreuves graduées.

Si, dans le premier cas, le crescendo du récit peut être interprété taxinomiquement comme une relation hiérarchique entre les *velés* et les *velniai* et permet de distinguer une classe des maîtres de cet univers, dans le second cas le procédé de triplication — avec sa signification paradigmatique de totalité, et syntagmatique d'achèvement — indique nettement que la dernière épreuve subsumera les précédentes et apportera la solution décisive.

Or ce n'est peut-être pas un fait du hasard que dans les récits à triplication, même si les épreuves des nuits précédentes se trouvent différemment distribuées d'une variante à l'autre, la troisième nuit est consacrée à la confrontation du héros avec *Velnias*. Cela seul suffit à considérer que le Héros sans Peur est hiérarchiquement situé sur le même plan de puissance que *Velnias*, maître jusqu'alors incontesté de l'univers où se trouvent les deux protagonistes.

Une conséquence pratique pour la poursuite de l'analyse en résulte : au lieu de chercher à distinguer, parmi les différentes séquences, quelles sont celles qui représentent l'état plus ou moins archaïque et quelles sont les versions modernes du conte — tâche qui peut se révéler nécessaire, mais qui ne manque pas d'introduire des critères historicistes et, avec eux, des difficultés qui rebutent souvent les chercheurs — il suffira de choisir ceux des contes qui situent à leur climax la lutte du Héros avec *Velnias*, quitte à compléter ensuite, par la procédure déjà indiquée, les différentes séquences qui constituent ce paquet de variantes considéré comme conte de référence.

II-3. Deux maîtres ès-arts

L'épisode relatant la rencontre du héros avec *Velnias* (cinq variantes très proches les unes des autres) frappe par son caractère inattendu et presque insolite. Résumons-le brièvement.

(1) L'épiphanie de *Velnias* est à l'opposé du capharnaüm diabolique habituel d'inspiration souvent chrétienne : *Velnias* est un vieillard de haute stature, parfois un géant, portant une longue barbe blanche qui lui descend jusqu'aux genoux.

(2) L'épreuve pour laquelle ils se mettent préalablement d'accord a lieu non pas dans le lieu enchanté où était située l'attente du héros, mais dans une forge souterraine: la confrontation exige donc une véritable disjonction spatiale.

(3) Le contrat conclu entre les protagonistes prévoit qu'en cas de la défaite du héros, *Velnias* lui livrera le secret de la peur, mais qu'il devra le payer de sa mort. Le héros accepte le contrat, mais cela n'affecte en rien son désir de vaincre: *Velnias* reconnaît d'ailleurs que la connaissance de la peur, sanctionnée par la mort, ne relève pas du monde sur lequel il règne.

(4) L'affrontement qui aura lieu sera une épreuve de force, mais, d'un commun accord, la lutte à bras nus se trouve éliminée au profit d'une confrontation médiatisée à l'aide d'un outillage technique: la hache ou le marteau et l'enclume. Si l'on tient compte du fait que le héros, dans de nombreuses variantes, est présenté comme forgeron, on voit que la forme de la lutte choisie non seulement les met à égalité, mais indique qu'ils partagent la même sphère d'activité et de puissance.

(5) Le héros sort vainqueur de l'épreuve non pas parce qu'il enfonce plus profondément l'enclume dans la terre, mais parce que la barbe du vieillard se trouve prise dans la fente pratiquée par le héros dans l'enclume. La victoire ne provient donc ni d'une force physique supérieure ni d'une quelconque opération magique, mais de la seule ingéniosité du héros.

On a l'impression d'assister à un affrontement de deux maîtres forgerons dont les manifestations de puissance sont comparables et dont les domaines d'activité empiètent l'un sur l'autre.

II-4. *Héros culturel*

C'est à la lumière de cet affrontement qu'il faut considérer les événements des nuits précédentes. Les performances du héros apparaissent, vues sous cet angle, beaucoup plus comme des démonstrations d'un certain savoir-faire que comme des épreuves-luttes. Leur nombre et leur distribution varient d'ailleurs d'une narration à l'autre et le meilleur moyen de se retrouver, au niveau de la pré-analyse, est peut-être de prendre comme points de repère les adjuvants que le héros se choisit pour passer trois nuits dans le palais enchanté. Ces adjuvants, qui sont au nombre de trois:

- (1) le feu
- (2) l'établi
- (3) la râpe à polir

correspondent à trois performances du héros; les deux triplications —

trois nuits à passer dans le lieu enchanté, trois épreuves à subir — ne se superposent donc pas et laissent l'épisode de la lutte avec *Velnias* en dehors de la structure narrative.

Si l'on tient compte de la fonction des adjuvants dans l'organisation actantielle du récit et qui consiste à servir de manifestations hyponymiques, d'extériorisations, sous forme d'objets ou d'êtres, à des attributs de la nature profonde du héros, on voit que ces trois adjuvants, pris ensemble, se présentent comme des outils d'un maître des arts et métiers, comme des prolongements médiatisant la puissance propre au héros du monde culturel.

Les épreuves, qui correspondent à ces adjuvants, ne font que confirmer cette première impression. La place nous manque pour les reprendre en détail, aussi ne ferons-nous qu'en extraire les éléments qui nous paraissent particulièrement significatifs :

(1) L'établi sert au héros à prendre au piège (pour les *tuer* et les jeter dans la mare) deux chats noirs (sous-fifres évidents de *Velnias*) en y insérant leurs pattes afin de leur limer les ongles. En effet, le héros accepte leur proposition de jouer aux cartes, mais les persuade d'abord, pour des raisons de convenance, de se faire enlever les ongles.

(2) La râpe sert à polir les crânes des morts dont les visiteurs insolites de la nuit suivante se servent pour jouer aux boules avec les tibias pour jetons. Là aussi, avant de participer au jeu, le héros transforme en objets culturels les têtes de morts, dont la signification pourrait paraître obscure si l'on ne les rencontrait dans d'autres séquences (la tête est, dans la morphologie mythique du corps, la deïxis où l'on situe le principe vital de *vélé*: pour que celle-ci "retrouve la paix", il faut lui couper la tête et la mettre, dans la bière, entre les jambes, car autrement elle passe ses nuits à se rouler en hurlant dans le cimetière). Bien que le contexte ne soit pas explicite, on peut supposer que le héros soutire ainsi les têtes de *vélés* à l'emprise de *velniai* et leur rend le repos.

(3) Le feu semble jouer le rôle fondamental: l'épisode de la résurrection du mort qui lui est lié est le plus détaillé; il se retrouve, isolé, dans de nombreuses autres variantes. Ce feu est le feu du foyer et sert à la préparation du repas nocturne. C'est pendant la cuisson de la viande — en concomitance ou en contiguité, si l'on veut — que le mort dégringole, en morceaux détachés, de la cheminée: si le héros autorise le mort à tomber, il le prévient toutefois de ne pas tomber dans la casserole, opérant ainsi la disjonction de la *chair cuite* (que se prépare le héros et que mangent les vivants) et de la *chair crue* (la chair humaine — et non les os — étant la nourriture des *velniai*). — Le feu, en tant que chaleur, entre, d'autre

part, dans la première phase de l'opération de résurrection: le héros, en effet, après avoir recomposé le mort, le met debout pour le réchauffer près du feu (mais la résurrection est due finalement à la chaleur du corps du héros qui se couche, dans le lit ou dans le cercueil, à côté du mort).

Si l'on considère les adjuvants comme les attributs essentiels de la nature du héros — le feu, comme principe vital, intériorisé en tant que chaleur vivifiante du corps, mais aussi comme moyen de transformation de la nature en culture; les outils, ensuite, comme expression de l'ingéniosité et du génie technicien du héros, exerçant leur attrait même sur des êtres non humains et humanisant le monde — on voit que la nature du Héros et la sphère où s'exerce son pouvoir se trouvent quelque peu précisées.

II-5. *Le maître de la vie et de la mort*

L'accent, que nous avons mis sur les moyens dont dispose le héros lors de ses performances, nous a obligé à remettre à plus tard l'interrogation sur le sens qu'il faut leur attribuer. Nous avons déjà dit qu'elles paraissent essentiellement comme des démonstrations d'un savoir-faire. La performance, en effet, se situe non au moment du jeu de cartes ou du jeu de boules — qui seraient alors des épreuves simulées — mais avant le moment d'affrontement. La résurrection, de son côté, n'est pas la libération de l'âme, au sens chrétien, des griffes du diable: le ressuscité en veut au héros et engage la lutte avec lui. Les performances du héros sont des actes gratuits, des manifestations de son pouvoir.

L'agencement des trois épreuves et de la conséquence finale se situe sur un seul axe et fait apparaître le héros comme le maître de la vie et de la mort. Cet axe, c'est l'axe sémantique sur lequel se situe l'articulation des êtres en classes selon leur mode d'existence, et le héros est ce méta-sujet qui opère les transformations en les faisant passer d'une classe à l'autre. Si la première transformation consiste à envoyer les adjuvants de *Velnias* à la mort absolue, considérée comme le pôle négatif, la victoire sur *Velnias* a pour résultat la libération de l'enchantement et, par conséquent, la transformation des êtres qui se trouvaient à l'état de *velés*, de morts-vivants, en vivants, la vie se situant à l'autre pôle, le pôle positif. Les deux autres transformations consistent dans les transgressions de frontière, en sens opposés, entre deux types de morts: le héros rend la mort-repos aux têtes de *velés* en transformant les morts-vivants en morts-morts; le héros rend le statut de *velé* en ressuscitant le mort couché dans son cercueil ou coupé en morceaux. (Le mécontentement de celui-ci et la lutte pour le

droit de s'asseoir sur le banc près du feu — une des représentations lithuanaises communes de la mort paisible — montre ses origines et ses préférences pour la mort véritable). Deux transformations dans le sens de la vie, deux autres dans le sens de la mort — dont l'une est conforme aux vœux de l'intéressé et l'autre faite contre sa volonté — constituent un ensemble convaincant.

II-6. *Héros ou dieu?*

Si nous avons surtout insisté sur les faits et gestes du héros en cherchant, par un changement méthodologique de perspective qui fait considérer ses comportements comme des signes révélateurs de sa nature, à approfondir la connaissance de ce champion sans nom dont les seules armoiries sont ses actes, c'est parce que son antagoniste, *Velnias*, maître de la magie, est beaucoup mieux connu. Leur affrontement final prend ainsi plus de relief: étant de force à peu près égale, ils occupent, dans la hiérarchie des êtres, un rang social comparable. Ce sont des seigneurs dotés d'un pouvoir suprême, du pouvoir de vie et de mort qui, jusqu'à nos présidents de république, est le symbole évident de la souveraineté. Ce pouvoir se manifeste grâce au maniement de techniques comparables mais différentes où l'ingéniosité s'oppose à la magie. Chacun d'eux possède un domaine propre pour l'exercice de son pouvoir:

l'un dominant la vie avant la mort et le monde solaire, l'autre, la vie après la mort et le monde nocturne et souterrain, mais chacun empiétant sur le domaine de l'autre et poursuivant une lutte qui n'a pas de raisons de cesser.

Il appartient à d'autres de décider si les éléments de code mythique ainsi dégagés permettent de faire un pas de plus et de donner à cet ennemi de *Velnias* le nom, mythologique, de *Perkunas* qui, lui aussi, poursuit, selon d'autres sources, mais qui ne sont pas de nature très différente, son éternel combat contre *Velnias*? Si cette hypothèse a quelque valeur, les éléments de cette enquête pourraient peut-être compléter également le dossier comparatiste de *Velnias* \simeq *Varuna*.⁵

III. EPILOGUE

III-1. *La récompense précède le contrat*

Si la grande majorité des variantes de ce conte, oubliant la situation

⁵ Cette équivalence nous a été rappelée par R. Jakobson qui l'a reprise à Saussure pour la développer, et que nous remercions ici d'être à l'origine de ces réflexions.

initiale, concluent le récit par la victoire du héros sur *Velnias* et son installation comme régent du royaume et gendre du roi, il existe cependant six variantes qui gardent présente la finalité du conte et permettent au héros de trouver la peur dans une séquence surajoutée, sans rapport narratif apparent avec le corps du récit.

A l'égard de cet épilogue, deux attitudes sont possibles: on peut le considérer soit comme une rationalisation humoristique, soit comme les débris d'un second volet du récit qui, s'il pouvait être reconstitué, nous livrerait peut-être la clef d'une geste mythique. La minceur des matériaux dont nous disposons, les connaissances insuffisantes des éléments du code mythique provenant d'autres sources rendent une telle reconstitution fort hasardeuse. Comme, toutefois, l'omission de cet épisode risquerait d'inclure en erreur les lecteurs n'ayant pas accès aux sources lithuaniennes et que, d'autre part, l'enjeu d'une tentative de reconstruction est considérable — il s'agit de se demander si, à partir des données structurelles, on ne peut pas prévoir un point de convergence où l'on pourrait situer une troisième divinité du panthéon lithuanien dont la structure ternaire, avancée autrefois, est généralement considérée comme une invention romantique — nous essaierons d'en esquisser les grandes lignes.

L'épisode humoristique qui consiste à faire peur au héros en déversant sur lui, pendant son sommeil, un seau d'eau froide peut, en effet, prendre une autre signification si, au lieu de le traiter isolément, on l'intègre dans le corps du récit mythique en le situant dans le même espace mythique. Dans ce cas, la régence qu'il obtient, en récompense de sa victoire sur *Velnias*, ne s'exerce pas à l'intérieur de la société humaine, mais exprime son pouvoir de maître du monde solaire. Le contrat scellé par le mariage est cependant un contrat auquel manque une des parties contractantes, le Destinateur: le héros continue d'ailleurs à invoquer la peur et c'est cet appel, présenté comme une obsession, qui décide sa femme à agir. La fille du roi est, on le sait, cet objet dont la passation scelle le contrat, mais c'est en même temps l'objet du désir du héros, c'est-à-dire, le représentant métonymique du destinateur, maître de la Peur. C'est l'autorité du roi mythique, dont elle est la fille, que doit reconnaître le héros pour légitimer son règne sur les vivants et parfaire le contrat qui se présente dans la forme permutée qui nous est déjà habituelle et où la récompense précède l'acceptation.

III-2. *Qui fait peur au héros?*

Jusqu'à présent, nous n'avons utilisé aucun des éléments du code, nous

contentant d'extrapoler les données structurelles du récit reposant sur l'hypothèse que l'épisode envisagé fait partie d'un seul et unique récit. Ajoutons-y maintenant le peu que nous pouvons en savoir.

La fille du roi agit sur les conseils d'une mendiante, un de ces êtres errants parmi lesquels se recrutent le plus souvent les *voyants*. Voir, pouvoir percer du regard les mystères de l'au-delà relève de l'ordre du savoir. Ainsi, par une substitution hyponymique — la mendiante étant l'adjuvant de la fille du roi et celle-ci la présence visible du destinataire — peut-on arriver à le considérer comme le terme manquant de la structure ternaire et représentant le *Savoir* à côté du *Vouloir* qu'incarne le héros agissant et du *Pouvoir* de nature magique et, comme tel, d'une potentialité immobile de *Velnias*.

L'épreuve à laquelle est soumis le héros le trouve d'ailleurs *dormant*, c'est-à-dire, incapable d'agir, ce qui serait dans sa nature de héros, et *couché*, deux termes qui, réunis, constituent l'état correspondant, dans le monde des vivants, à celui que nous connaissons déjà de la mort, le repos. S'il y a partage de l'univers, si le héros est le maître du monde des vivants, *Velnias*, de celui des vélés, des morts-vivants, il reste au destinataire, que nous recherchons avec le héros, le monde des morts qui doit avoir son maître lui aussi. Si *Velnias* se manifeste dans le monde des vivants par une présence nocturne et tapageuse, le domaine d'intervention du destinataire est celui du sommeil et l'on sait que le sommeil est rempli de rêves — état souvent considéré par les croyances lithuaniennes comme équivalent de la voyance — grâce auxquels on peut accéder à des parcelles du savoir.

La présence métonymique du destinataire dans l'épreuve se manifeste finalement sous forme d'eau froide dans laquelle grouillent, sur le conseil de la mendiante, des petits poissons ou des têtards. Si cette présence grouillante est facile à interpréter comme le principe vital qui coexiste avec l'eau froide: la mort est aussi une forme d'existence (et les têtards seraient là pour signaler toutes les métamorphoses possibles), le froid de la mort s'oppose à la chaleur de la vie. Et puisque la terre et le monde souterrain sont déjà attribués à *Velnias*, que le héros, dans la mesure où il peut être assimilé à *Perkūnas*, divinité céleste et sorte de Jupiter *Tonans*, est le maître du feu, il reste au destinataire un domaine non attribué qui est celui de l'eau. Le principal obstacle qui interdit l'admission de *Patrimpas* dans le panthéon ternaire comme divinité souveraine et *primus inter pares*, et qui réside dans son caractère, fondé sur l'étymologie, de divinité fluviale se trouverait ainsi levé.

Voici la peur connue, l'horreur sacrée devant le maître de la mort

éprouvée, le destinataire reconnu et le contrat, légitimant la régence du héros sur le monde des vivants, accepté. L'organisation de la puissance divine reposerait donc sur une tripartition fonctionnelle en corrélation avec une articulation, en trois modes distincts, des formes possibles de l'existence humaine, une taxinomie de l'intelligible organisant la vie grouillante et changeante. Le conte du héros sans peur serait alors le récit naïf de l'instauration de l'ordre sacré, à la fois divin et humain.

Nous ne savons pas nous-même ce qu'il faut penser de ces hypothèses. Le narrateur — ou le transcripteur — de l'un des contes, un brave Prussien rationaliste à la manière du XIXe siècle, termine le récit en notant qu'il existe, malheureusement, beaucoup de gens stupides qui ont peur de l'eau froide.

Cette peur, est-elle naturelle ou culturelle?

LA COIFFE ET LE SERPENT

NICOLE BELMONT

Dans ces quelques pages j'aimerais montrer les utilisations diverses par la mythologie slave d'une part, irlandaise de l'autre, de motifs semblables appartenant probablement à un fonds ancien indo-européen. Le mythe qui m'a mise sur la voie de cette comparaison, a été brillamment étudié par R. Jakobson dans un long article publié en 1947¹ et dont les conclusions ont été enrichies plus tard d'une épopée serbe.² En ce qui concerne l'Irlande, il s'agit d'un récit publié au 19e siècle et, à ma connaissance, jamais étudié jusqu'à présent.³ Il fait partie de la documentation que j'ai recueillie en vue d'un travail sur l'enfant né coiffé dans les traditions populaires européennes.

La geste du prince loup-garou Vseslav apparaît dans trois récits dont R. Jakobson démontre de façon convaincante que leurs motifs discontinus se complètent les uns les autres et s'éclairent mutuellement à la lumière des croyances populaires slaves. Le premier récit est d'origine purement populaire: c'est la bylina du prince loup-garou Volx Vseslav'evič, dont une huitaine de versions orales ont été recueillies depuis le 18e siècle. Le second concerne l'épopée de Vseslav de Polock, telle qu'elle est racontée dans le *Récit des Années* entre 1044 et 1101, date de sa mort. Le troisième est la digression concernant Vseslav dans la Geste du Prince Igor. Toutes ces sources remontent probablement à une épopée orale glorifiant le célèbre souverain. R. Jakobson en tire une version syncrétique. Le mieux est de la reproduire ici:

Le fils d'une princesse et d'un serpent est né avec une coiffe que, sur l'ordre de magiciens, il porte sur lui. Ses pouvoirs surnaturels et son ardeur à répandre le

¹ R. Jakobson et M. Szeftel, "The Vseslav Epos", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 42 (1947), pp. 13-86.

² R. Jakobson et G. Ruzicic, "The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav epos", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. X (1950), pp. 343-355.

³ S. H. O'Grady, "The Pursuit after Diarmuid O'Duibhne and Grainne", *Transactions of the Ossianic Society*, vol. III (Dublin, 1857), pp. 125-133.

sang sont prédestinés et font trembler à la fois sa mère et la terre. Il grandit et rapidement se comporte en animal; possédant le don de seconde vue, il se rend maître de l'art des transformations magiques et mène la double vie d'un prince et d'un loup-garou. Il est omniprésent, rusé et fait des prodiges; la chance accompagne sa quête rapace, aventureuse du pouvoir sur les royaumes animal et humain. En vain ses futures victimes s'efforcent de lui échapper. Lié intimement aux forces de la nuit, il intimide le soleil lui-même. Là où il vient errer sous forme de loup, la terre se teinte de sang et les vampires rôdent au-dessus de sa demeure. Gloire et souffrance sont inséparablement entremêlées dans le cours de son existence lycanthropique: chasseur et proie, persécuteur et persécuté en même temps.

Le récit irlandais s'interpose dans le cours de l'histoire de la poursuite de Diarmiud et de Grainne, sans lien apparent avec celle-ci; il est narré par l'un des protagonistes.

Un jour qu'une femme enceinte nommée Sathbh voyageait en chariot en compagnie de son mari, elle vit une branche d'épine noire couverte de prunelles pour lesquelles elle ressent une violente envie. Son époux secoue la branche au-dessus du chariot et Sathbh peut en manger tout son soûl. De retour chez eux, elle met au monde un fils beau et vigoureux qu'ils nomment Cian; il porte sur la tête une coiffe qui grandit en même temps que lui. Lorsqu'il atteint sa vingtième année, il va trouver un barbier sous prétexte de lui chercher querelle; celui-ci sait que Cian avait l'habitude de tuer tous ceux qui le rasaient. Cependant il incise sa coiffe: un ver en surgit qui d'un bond atteint le haut de la maison. Puis il redescend et s'enroule étroitement autour de la lance de Cian, qui revient chez lui et demande conseil à ses parents. Son père est d'avis de tuer le serpent; sa mère décide qu'on ne le fera pas, car le destin de son fils et celui du serpent sont peut-être liés. Le serpent, abondamment nourri, a une croissance miraculeuse. Au bout d'un an, il est devenu un monstre à cent têtes. On veut brûler l'enclos où il vit, mais il s'échappe et dévore tout ce qui se présente devant lui. On n'en vient à bout que par un moyen surnaturel: une lance magique est placée dans son ombilic. Il en meurt sur-le-champ.

Apparemment les deux récits sont très loin l'un de l'autre. Mais on peut les réduire à un schéma comparable.

Vseslav

1. Une princesse
2. conçoit un fils des œuvres d'un serpent (alors qu'elle se promène dans un jardin, de sa queue un serpent la frappe à la cuisse; elle devient enceinte)
3. le fils naît coiffé

Cian

1. Une femme de haut rang enceinte
2. mange gloutonnement des prunelles
3. Elle donne naissance à un fils beau et vigoureux, mais coiffé

- | | |
|---|---|
| <p>4. sur l'ordre des magiciens, on lui attache sur lui sa coiffe</p> <p>5. cette naissance le prédestine à devenir un loup-garou</p> <p>6. l'enfant a une croissance miraculeuse (il parle à l'âge d'une heure et demie, apprend à lire et à écrire à 7 ans et aussi précocement la magie et l'art de la guerre)</p> <p>7. adulte, il mène la double vie d'un prince le jour, d'un loup-garou assoiffé de sang, la nuit</p> <p>8. la gloire et la souffrance s'entremêlent dans sa vie; il est à la fois chasseur et proie, persécuteur et persécuté; il ne pourra échapper au jugement de Dieu.</p> | <p>4. l'enfant garde la coiffe qui grandit avec lui, jusqu'à l'âge de vingt ans</p> <p>5. de la coiffe incisée sort un serpent, double du héros ("leurs destins sont peut-être liés", dit la mère)</p> <p>6. le serpent a une croissance miraculeuse (au bout d'un an il est devenu un monstre à cent têtes)</p> <p>7. le serpent est un monstre qui dévore tout le monde; Cian mène la vie d'un jeune noble</p> <p>8. le serpent est tué à l'aide d'une lance magique par un jeune étranger.</p> |
|---|---|

Les transformations de l'épopée slave au mythe irlandais portent essentiellement sur le fait que le héros slave dont la personnalité est double, est remplacé en Irlande par deux héros, l'un positif, l'autre négatif. Il me semble que toutes les différences entre les deux récits se justifient par ce dédoublement.

Dans le récit irlandais, la femme est déjà enceinte; on affirme donc la légitimité de la paternité. Mais elle absorbe un excès de baies, ce qui provoque la présence de la coiffe à la naissance de l'enfant (coiffe qui contient un ver, ce qu'on saura plus tard). Le récit ne dit pas explicitement que c'est l'absorption de prunelles qui provoque cette naissance particulière, mais la contiguïté des deux épisodes permet de poser ce lien de cause à effet. Il y a donc comme une double conception, de l'enfant, puis du serpent (on ne sait pas si c'est l'absorption des prunelles qui provoque la conception du serpent ou s'il est présent sous forme de ver dans les prunelles).

La croissance miraculeuse est attribuée au serpent seul, tandis que Cian grandit comme un enfant normal bien doué physiquement. Le dédoublement est bien affirmé ici: alors que Vseslav est un prince loup-garou, c'est-à-dire un homme qui est aussi un animal féroce assoiffé de sang, Cian est un jeune noble qui mène la vie normale de sa classe et le serpent est un monstre avide de vies humaines. Mais leurs destins sont peut-être liés; il y a entre eux une sorte de fraternité, cependant chacun conserve sa propre personnalité. Vseslav, lui, est un être unique à la personnalité

double, miraculeuse et maléfique. La fraternité entre Cian et le serpent est d'ailleurs ambiguë: il semble que sa mère ait conçu le serpent comme elle a conçu son fils, mais en même temps c'est lui qui le met au monde par une naissance, monstrueuse parce que les termes en sont inversés (un homme porte une progéniture dans la tête et en est délivré par une incision).

Le dédoublement du héros slave se poursuit jusqu'à l'épilogue du récit irlandais: seul le serpent est tué par un moyen magique, tandis que Vseslav, qui maîtrise les techniques de la magie, continue à mener une vie où alternent le bonheur et le malheur. Mais "il ne pourra échapper au jugement de Dieu", de même que les enfants coiffés, dans les croyances slaves, ne pourront éviter le châtement final même s'ils jouissent de beaucoup de chance. Cependant dans le récit de Vseslav, le châtement suprême infligé au serpent n'est pas absent: dans les versions serbes une des tâches du héros est de châtier le serpent qui a violé sa mère et qui est donc son propre père. R. Jakobson remarque que ce combat, dans l'épopée russe, est séparé des motifs de paternité: de même la mise à mort du serpent, dans le récit irlandais, est séparée du thème éventuel de filiation (dans le cas où on accepterait que le serpent soit fils du héros, et non plus son père), puisque c'est un jeune noble sans lien avec aucun des protagonistes de l'histoire qui en vient à bout.

On pourrait en conclure que le dédoublement du héros à la double personnalité (Vseslav) s'accompagne en Irlande de la condensation en un seul personnage du serpent géniteur et du monstre (le loup-garou), personnage qui occupe la place ambiguë de frère-fils du héros (son ambiguïté est compréhensible puisqu'il est précisément le résultat d'un compromis).

Il faut remarquer qu'en Irlande manque le motif de la métamorphose opérée en endossant diverses formes animales. On nous dit que Vseslav, pendant que sa suite dormait, se changeait en un loup gris et parcourait les sombres forêts, ou bien en faucon, ou bien encore en auroch. Mais on pourrait retrouver ce thème dans la mythologie nordique en association également avec le motif de l'enfant né coiffé. Il faudrait élargir cette comparaison en y incluant les faits de la mythologie nordique (dont on sait que l'influence s'est fait sentir sur la mythologie slave).

On trouve donc dans ces deux récits trois motifs fondamentaux: la coiffe qui est comme une seconde peau de l'enfant à sa naissance; le serpent qui est un animal capable de changer de peau; la métamorphose qui est la faculté d'endosser des formes animales diverses (c'est-à-dire de mettre leurs peaux). Sous des modalités différentes, ces trois motifs

peuvent se réduire à un seul thème, celui de la seconde peau. Dans l'épopée de Vseslav, on voit en effet un serpent (capable de changer de peau) qui engendre un fils pourvu à sa naissance d'une seconde peau et capable ensuite d'endosser des formes animales; et dans le récit de Cian, un enfant pourvu à sa naissance d'une seconde peau qui contient un serpent (capable de changer de peau). Il semble que le mythe irlandais soit resté plus timoré pour tirer les conséquences du fait initial et qu'il ait voulu, grâce au dédoublement du personnage, séparer de manière manichéenne le héros bénéfique et le héros maléfique. La personnalité équivoque du héros transparait quelque peu avant l'apparition du serpent: on nous dit en effet que Cian avait l'habitude de tuer tous ses barbiers; ensuite il est entièrement bénéfique, au point même qu'il perd tout intérêt dans le récit et qu'il faut faire intervenir un jeune étranger pour venir à bout du monstre. On peut aussi considérer sans contradiction ce jeune étranger comme un double de Cian, réintroduit par cet artifice dans le récit.

Il serait possible d'étendre cette brève étude en y incluant les diverses modalités qui affectent l'enfant né coiffé dans les cultures indo-européennes. On pourrait constater, par exemple, que dans les pays de l'Europe occidentale, la coiffe est considérée plus comme une protection conférée à l'enfant sa vie durant que comme une possibilité qui lui est ainsi donnée de revêtir des formes animales. Elle peut donc ici rester entièrement bénéfique.

Apparemment cette façon de comparer deux récits sous prétexte qu'on y a trouvé des motifs semblables plus ou moins à la même place, pêche par arbitraire; on pourrait dire qu'à un certain niveau, tout est comparable et que, du même coup, plus rien n'a de sens. C'est le reproche qu'on a fait aux formalistes russes. C'est celui qu'on aimerait éviter. Le moteur du travail de V. Propp était de dégager une trame commune d'une diversité première, alors qu'ici (sans perdre de vue la modestie de cette étude comparée à l'ampleur des travaux du formaliste russe), on a voulu partir de ressemblances manifestes entre des motifs pour montrer qu'elles n'empêchaient pas un traitement tout différent de ces motifs. Ainsi, à cause d'une situation initiale qui n'est pas tout à fait la même (une princesse fécondée par un serpent — une femme déjà fécondée par son mari, mangeant des prunelles), le récit irlandais opère, par rapport à l'épopée slave, le dédoublement d'un personnage (le héros loup-garou devient le héros *et* le serpent) et la condensation d'un autre (le serpent géniteur et le loup-garou deviennent le serpent assoiffé de vies humaines).

A un stade ultérieur, que la dimension restreinte de cette étude nous interdit d'atteindre, il faudrait montrer que cette diversité dans le traitement des thèmes conduit à une nouvelle similitude; mais celle-ci se place à un niveau tout différent, celui de l'interprétation, et ne peut être menée à bien en l'absence d'un appareil contextuel important qu'il serait difficile de déployer ici.

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

LA NAISSANCE D'APHRODITE*

GEORGES DEVEREUX

INTRODUCTION

Mon propos est de réexaminer le mythe de la naissance d'Aphrodite. Au niveau du contenu des mythes, je démontrerai que tous les éléments fondamentaux du mythe hourrien de Kumarbi sont présents, soit explicitement, soit de façon latente et symbolique, dans les mythes dans lesquels Aphrodite naît soit du phallos (*aidoia*) tranché d'Ouranos ou de Kronos, soit d'une émission séminale spontanée de Zeus. En même temps, chaque élément important du mythe de Kumarbi qui n'est représenté que symboliquement dans, par exemple, le mythe d'Ouranos, joue un rôle de premier plan dans, par exemple, le mythe de Kronos. Cette variation du degré d'accentuation des divers éléments donne aux trois mythes grecs une variété que le mythe hourrien ne semble pas posséder.

Au niveau psychanalytique, je chercherai à démontrer que ce qui sous-tend ces trois mythes est le fantasme qu'Aphrodite *est* un phallos (métamorphosé).

Au niveau théorique, mon point de départ est la double invariance du mythe: l'invariance de son contenu latent (19,22,35) et de sa structure (62). Le noyau qui, dans le cadre de la psychanalyse, apparaît comme une invariance du contenu latent, se présente dans le cadre du structuralisme comme une invariance de la structure. Le rapport logique entre ces deux invariances — ou si l'on préfère: ces deux *explications* de l'invariance — est celui d'une complémentarité heisenbergienne (12,29,36): ce qui ap-

* L'abréviation des noms et les œuvres des auteurs anciens, ainsi que le numérotage de leurs vers, chapitres, alinéas et pages se conforment au modèle proposé par le lexique grec de Liddell, Scott et Jones (lui-même abrégé en *LSJ*). Les nombres entre parenthèses et *en italiques* renvoient à la bibliographie terminale des auteurs modernes. Ainsi: 92, 1.94.0 renvoie au numéro 92 de la bibliographie, et a trait au premier volume, page 94, première note en bas de page qui, puisqu'elle commence à la page précédente, ne porte pas de numéro à la page 94. La transcription des noms propres grecs (à l'exception des noms de lieu) est conforme à la forme grecque du nom; donc: "Homeros" et non pas: "Homère".

paraît comme motif opérant dans l'un de ces cadres, devient motif instrumental dans l'autre, et *vice versa*.

Ceci est dû en partie au fait que le fonctionnement de la pensée mythopoétique ressemble à celui de la pensée onirique (1) : le mythe tout entier, tout autant que chacun de ses éléments, est surdéterminé (40). Ceci implique qu'un mythe (ou un rêve) qui n'est expliqué que d'une manière, n'est pas complètement expliqué.¹

Il en découle que l'explication d'un mythe comme "mythe astral", par exemple, n'exclut pas qu'il soit, sous une autre optique, un mythe génésique ou agraire. Bref, la démonstration qu'un mythe *est*, par exemple, un mythe astral est *une* opération ; la démonstration qu'il *n'est pas* (à un autre niveau) un mythe sexuel est *une autre* opération. Je précise donc d'emblée que mon interprétation de ces mythes se situe presque entièrement au niveau psychanalytique, tout en tenant compte de certains principes de base du structuralisme. D'autres interprétations de ces mythes sont donc non seulement possibles, mais désirables. Par exemple, puisqu'une interprétation psychanalytique, qui part du "dedans" de l'homme, est possible, une interprétation sociale, qui part du "dehors", est également possible et constituera le complément de l'interprétation psychanalytique,² puisqu'il y a un rapport de complémentarité entre le "dedans" et le "dehors" (31,36).

Bref, je ne propose ici qu'une explication de ces mythes et c'est la possibilité même d'offrir *une* explication qui exige que d'autres explications soient également possibles (79), mais c'est aux spécialistes d'autres disciplines de les formuler.

LA NAISSANCE D'APHRODITE

I. *Le Mythe de Kumarbi*, qui sous-tend le mythe hésiodique d'Ouranos (4,52,53,56,57,95), n'est qu'ébauché ici. Les détails manifestement présents dans le mythe d'Ouranos sont en capitales ; ceux qu'on retrouve sous une forme explicite seulement dans les mythes de Kronos et (ou) de Zeus sont en petites capitales ; ceux présents sous une forme symbolique dans au moins un de ces trois mythes sont en *italiques*.

Alala est [vaincu] par Anu (Ciel) qui est CHÂTRÉ par Kumarbi (52, p. 174). Ensuite, c'est la CASTRATION DU CHÂTRÉUR : Teshub *mord* la

¹ De même, la poésie de Pindaros exige une interprétation multiple ; les jolis vers de Bakchylides, moins surdéterminés, peuvent, à la rigueur, être expliqués de façon assez satisfaisante, d'une seule manière (30, 34).

² Mon collègue J.-P. Vernant a bien voulu ébaucher pour moi une explication socio-politique de ces mêmes mythes, qui illumine parfaitement les mêmes faits du "dehors".

VERGE (= "genou"³) de Kumarbi et l'*avale*; il risque donc de devenir *enceint* de trois dieux dangereux.⁴ Il "crache" (= *vomit*) donc les organes par terre, qui DEVIENT ENCEINTE à sa place? Plus tard le géant de diorite, Ullikummi, est tiré du GENOU(?)⁵ de Kumarbi, mais les dieux lui scient les pieds (= pénis?) avec la même "SCIE" qui avait SÉPARÉ LE CIEL DE LA TERRE.⁶ Plusieurs détails sont incertains, surtout MÂCHER UNE PIERRE.

L'état fragmentaire des textes nous interdit d'affirmer catégoriquement que le déroulement de ces deux castrations successives était absolument identique: un détail au moins était variable, puisqu'Anu avait été châtré avec une sorte de scie, alors que Kumarbi a été châtré par une morsure. (L'équation symbolique: dents = scie est discutée *infra*). En tout cas, la répétitivité des mythes hurriens semble plus prononcée que celle des mythes grecs,⁷ qui répartissent les principaux éléments du mythe de Kumarbi sur trois générations — parfois sous une forme symbolique — ce qui rend les mythes grecs plus diversifiés et plus nuancés. La monotonie ne reparait en Grèce que dans les versions "orphiques" flamboyantes, c'est-à-dire lorsqu'on ne croyait plus à la lettre même des mythes et que, pour leur prêter un intérêt, il fallait d'une part en faire des allégories et d'autre part y multiplier les horreurs. Par contre, lorsqu'on y croyait encore, on atténuait celles-ci (30), en les répartissant sur trois générations. J'en conclus que "l'orphisme" tardif devait plus aux néoplatoniciens, que Platon lui-même ne devait à l'orphisme "ancien".⁸

II. La Castration d'Ouranos: La naissance d'Aphrodite est si inséparable

³ Genou = pénis. Cp. LSJ s.v. *gonation* = genou = aine. Cette équation sous-tend-elle la préoccupation des Grecs concernant le genou? Les genoux, même des statues archaïques, par ailleurs fort schématiques, sont soigneusement sculptés. Le "*Knielauf*" stylisé est pour les hommes ce que le "galop volant" est pour les chevaux. La mort, les blessures, l'amour et le chagrin "délient" les genoux. Le suppliant implore son protecteur "de par tes genoux et de par ton menton"; est-ce un euphémisme? (Pour faucille (serpe) = mâchoire, v. *infra*).

⁴ Cp. les trois Erinyes, dont on connaît l'opposition aux "nouveaux" dieux. (A. *Eum.* passim) Pour: "trois" = organes mâles, cp. Plu. *Quaest. Rom.* 2, p. 264 A; peut-être: 1 pénis + 2 testicules.

⁵ Cp. Dionysos. Sur certains vases grecs (8,3.566sq., figs. 492-496) tant Athene que Dionysos se tiennent debout sur la cuisse de Zeus, *très près de son genou*. Pour: vagin = pli du genou; mollet = ventre = uterus, cp. Luc. *VH* 1.22.

⁶ La variante phénicienne (de Beyrouth) semble aussi parler d'un instrument spécial employé pour châtrer le père (Ph. Bybl. *FHG* 3.567.16, 568,22; cp. 95, p. 85).

⁷ S'agit-il d'un rituel? Dodds (41, p. xxiii) observe: "Certes, l'histoire se répète, mais seul le rituel se répète exactement" (cp. 8a).

⁸ Mon emploi de guillemets indique l'incapacité où je me trouve de choisir entre les thèses de Guthrie (58) et celles de Linforth (67) concernant l'antiquité de l'orphisme.

du thème de la castration, que ce motif se retrouve, sous une forme symbolique, même dans un mythe (tardif ?) qui la fait naître de l'éjaculation de Zeus (*infra*). Quant à sa genèse de la verge d'Ouranos, la tradition initiale (Hes. *Th.* 190-192) n'a été que peu modifiée, sauf peut-être par la substitution tardive des testicules d'Ouranos (p.ex. : Cl. Al. *protr.* 2.14.2) à sa verge.⁹ Cette substitution s'explique par le fait que le fantasme de l'ablation de la verge déclenche plus d'angoisse que celui de l'ablation des testicules.¹⁰ L'angoisse que certains faits ou traditions peuvent déclencher, modifie d'ailleurs non seulement les mythes, mais déforme même les descriptions et les conclusions des savants (36, chap. 6 et passim).

Selon Hes. *Th.* 187 sq. Kronos tranche les *aidoia* d'Ouranos et les jette derrière lui dans la mer, à la surface de laquelle les *aidoia* flottent assez longtemps. Ensuite (vv. 190-191): *amphi de leukos / aphros ap' athanatou chroos ornuto, toi d' epi koure/ethrephthe*: "une écume blanche se répandait autour de la 'chair' immortelle et en elle (scil: écume) se produisait une jeune fille." Ce texte mérite une étude serrée.

La nature de cette écume est difficile à déterminer. Etant blanche, elle ne peut être ni du sang, ni l'écume sale qui s'accumule autour de n'importe quel objet flottant. Elle ne peut pas être la semence d'Ouranos, car elle semble être un produit du "*chroos*" — mot qui ne signifie "chair" ou "corps" qu'en second lieu: son sens primaire est: "surface" ou même "peau" (LSJ s.v.); or, la semence n'est pas un produit de la "peau". L'écume ne peut pas être le produit du pourrissement de cet organe, qui est "immortel". Cette écume serait-elle simplement produite par les petites vagues qui se brisaient contre cet objet flottant? Nous ne le savons pas. La *nature* de cette écume est donc incertaine; sa *fonction* est, par contre, connue: c'est en elle que se constitue le corps d'Aphrodite.

Pour pouvoir déterminer de quoi ce corps est fait, je dois d'abord énumérer ce de quoi il *n'est pas* fait:

(1) *Écume*: Le texte hésiodique ne dit pas que cette écume — même

⁹ J'ai déterminé la stabilité de ce mythe, en examinant quelque vingt textes anciens qu'un manque de place m'empêche de citer ici. Je note seulement que, pour ce qui concerne Orph. *fr.* 41, Mayer (73, col. 1496-1497) le compare à tort à E. *fr.* 943 et à Nonn. *Dion.* 2.422; une meilleure analogie est, je crois, Sen. *Phaedr.* 1089 ff, dont je parlerai.

¹⁰ En psychanalyse, l'angoisse de castration a trait à la perte de la *verge*; les deux premiers articles psychanalytiques discutant la castration testiculaire n'ont été écrits qu'il y a environ sept ans. (5,39). Linton (69, p. 68) note que malgré l'existence en Chine (et au Proche-Orient, 90) d'eunuques privés aussi de leur verge, les Chinois croyaient que "la maladie" *koro* (au cours de laquelle le pénis "disparaît" dans l'abdomen) était fatale. (Énumération d'exemples ethnologiques et cliniques du fantasme de la disparition de la verge dans: (20,23), à laquelle j'ajoute maintenant Ael. *NA* 6.34 (rétraction des testicules du castor) (Cp. les lutteurs *sumo* japonais).

solidifiée — est la matière dont ce corps est formé.¹¹ De fait, bien qu'*ethrephthe* puisse avoir le sens secondaire de “solidifier”, son sens primaire est: donner naissance à (LSJ, s.v.).¹² L'objection qu'*aphros* = semence est peu convaincante, car cette équation n'est que fort tardivement attestée.¹³

(2) *La Semence* ne produit pas Aphrodite mais les Phaiakiens [Alc. *fr.* Z118 LP = *fr.* 16 Bgk (qui l'attribue à Alkman) = sch. AR 4.992; Acus. FHG 1.103.29 = sch. AR 4.992] (Orph. *fr.* 183) (Dans AR 4.992 “nés du sang d'Ouranos” doit être pris au sens figuratif = généalogique).

(3) *Le Sang* (Hes. *Th.* 183 ff.) produit, lui aussi, d'autres êtres qu'Aphrodite: les nymphes méliennes; Lyssa (E.HF. 884); les Erinyes (cp. Ap. 1.1.4); les Géants, le poisson *pompilos*,¹⁴ et les Silenoi (Serv. V. *Ecl.* 6.13). De plus, dans Hes. *Th.*, le sang tombe sur la terre, et même chez Eusebios [*praep. evang.* 1.10. 20 (29)] il tombe, tout au plus, dans les sources. Les vers (AP 9.386) qui font naître Aphrodite du sang d'Ouranos sont donc le caprice d'un poète tardif, qui veut flatter sa maîtresse sans vulgarité, en la comparant à Aphrodite.

(4) *Testicules*: La substitution de *medea* (au sens de “testicules”) pour *aidoia* semble tardive; on a donc tort de traduire ce mot, quand on le trouve chez Hesiodos, par “bourses”. Wilamowitz (96, 1.94.0) précise d'ailleurs que, chez Hesiodos, il s'agit bien de la verge (Mais cp. 95a: statuettes).

N'étant constitué d'aucune de ces substances ou organes, de quoi le corps d'Aphrodite s'est-il constitué? Hes. *Th.* 200 nous l'explique: elle est Philommedes (= celle qui aime la verge) car elle est née des organes (= verge = *medea*) d'Ouranos.¹⁵

¹¹ Cp. Macrob. *Sat.* 1.8.6.: *aspuma unde coaluit*.

¹² Hes. *Th.* 196, qui contient le mot *aphrogenes*, est considéré aujourd'hui comme une interpolation. D'ailleurs, ni *aphrogenes* ni *aphrogeneia* ne suggèrent la notion d'un corps composé d'écume; ces mots (cp. *Kyprogeneia*, *Kyprogenes*, *Kretogenes*, *Tritogeneia*, *Tritogenes*) ont trait à l'ambiance de laquelle (ou: au lieu où) est née Aphrodite (Athene, Zeus).

¹³ Corn. *ND.* 24, p. 133 Os.; Isid. *Etym.* 8.11.77; Nonn. *Dion.* 13.179,439. Cp. *aphros haimatos* = semence (Diog. Apoll. A. 24 B6 D.); dans ce texte ancien c'est “haimatos” qui donne ce sens à *aphros*.

¹⁴ Athen. 7.18 p. 282f.; Xenomed. FHG 2.43.3; cp. 55.2.1351.1.

¹⁵ LSJ s.v. admet que Philommedes pourrait être une corruption obscène de Philommeides (= qui aime le rire) qu'on lit chez Homeros (43, s.v.), toujours plus pudique que Hesiodos. L'inverse semble plus probable. Dans la pratique clinique on rencontre d'ailleurs l'équation symbolique: voix (= rire) = phallos de la femme (7). Enfin, AP 5.121 compare l'irrésistibilité du rire d'Aphrodite à celle de sa *kestos* (“phallique”, cp. *infra.*). Je pense même qu'un poète-copiste, n'osant pas modifier Hes. *Th.* 200, modifia, au moins implicitement et rétroactivement, le sens de Philommedes, en *interpolant* (Wilam. 96,1.94.0) les vv. 201-206 qui font l'éloge du rire d'Aphrodite. Une analyse approfondie du problème de Philommedes et Philommeides nous mènerait malheureusement trop loin.

Ce qui importe le plus c'est qu'avec le vers 192 (le v. 200 n'étant qu'une allusion rétroactive au v. 192) nous perdons de vue *pour toujours* les *aidoia* d'Ouranos et rencontrons *pour la première fois* Aphrodite.

Or, ces *aidoia* immortels ne peuvent pas avoir disparu. Aucune partie mentionnée d'un corps divin ne semble disparaître pour toujours. Même une éjaculation spontanée de Zeus (*infra*), de Poseidon (*infra*) ou de Hephaistos (80) laisse un résidu; le coït d'un dieu est, lui aussi, toujours fertile (Hom. *Od.* 11.248). Le *kradaios* (cœur? verge?, Orph. fr. 199) de Dionysos, qui a subi un *sparagmos*, est préservé; il en est implicitement de même du tronçon du cordon ombilical de Zeus (Callim. *h. Jov.* 42ff., D.S. 5.70, etc.) et aussi d'une goutte du lait de Hera. La mythologie les "préserve".¹⁶ De même, l'organe de Kumarbi ne disparaît pas sans trace: il rend la Terre enceinte.

Souvent même les objets associés à de grands événements divins font l'objet d'un mythe. La faucille (ou serpe) avec laquelle Ouranos fut châtré a donné son nom (Drepanon, Zankle) à de nombreuses cités, dont certaines avaient un important culte d'Aphrodite (8, 2.440.0; cp. 46).

Deux autres considérations nous obligent également d'admettre que l'organe tranché d'Ouranos était bien sa verge et non pas (exclusivement) ses testicules.

Mayer (73, col. 1545) note qu'une serpe (faucille) ne coupe bien que les objets longs et minces; tous les exemples qu'il cite à l'appui ont trait à des objets de forme phallique. C'est avec une faucille que Perseus décapite Méduse, aux cheveux de serpents. Dans E. *Ion.* 194 et sur de nombreux vases Herakles décapite l'Hydre avec une serpe. Sur un vase (94, col. 3294, fig. 3), un Pygmée s'apprête à trancher le cou d'une grue avec une serpe (qui ressemble à un "couteau de jet" africain). Zeus tranche les membres serpentine de Typhon avec une faucille ou une serpe, et Typhon, pour sa part, excise les "*neura*" de Zeus avec la même "arme", ce qui confirme la conclusion de Cook (8, 3.450) selon qui "*neura*" est un euphémisme pour "*aidoia*". Je reparlerai des faucilles castratrices (de verges) des Galla dans un moment.¹⁷ Ce qui reste à déterminer, c'est

¹⁶ Un névrosé, qui préserve un appendice excisé, une dent arrachée, et même son éjaculat, cherche à annuler ainsi la "castration" que ces pertes symbolisent. (Dent = pénis, 70).

¹⁷ Je note aussi le fait singulier que les deux principales victimes de Zeus, les Titans Kronos et Prometheus, sont les seuls à porter l'épithète: *ankylometes* = au conseil tordu (retors). Or Mayer (73, col. 1546) signale que E. Hoffmann veut changer *ankylo-metes* en *ankylomedes* (= faucille courbée). S'il faut absolument changer ce mot, ne devrait-on pas lui donner plutôt le sens de "pénis tordu, disloqué?" (Cp. le "nerf" disloqué de Jacob: *Gen.* 32.25, 32). Un traumatisme peut, en effet, produire une luxation du pénis. (Voir *supra*, la note 10 sur le *koro* pour la littérature y ayant trait).

si, dans la tradition "originale", Ouranos avait été véritablement châtré avec une faucille à tranchant en forme de scie.

Ouranos est châtré *durant* le coït, par Kronos, qu'il avait enfoui dans le *keuthmon* de Gaïa. LSJ (s.v. 2) dit que cette cavité est l'Enfer, ce qui n'exclut pas : utérus (vagin)¹⁸ (cp. 85a. 214), car ce n'est que s'il est dans cet utérus (vagin) que Kronos peut châtrer Ouranos *durant* le coït¹⁹ et ne peut, certes, lui couper *seulement* les bourses. Or, alors que dans le folklore la castration en plein coït est le fait de la *vagina dentata* (motif F.5471.; 45, 74)²⁰, ce n'est pas le vagin de Gaïa qui châtre Ouranos; c'est Kronos à qui Gaïa fournit une serpe à dents (*karchodontos*).²¹ Or, dans les mythes Waspishiana et Taruma (74) c'est un poisson carnivore caché dans la femme qui remplace (comme Kronos) la *vagina dentata*. Les précisions excessives concernant l'usage des mains de Kronos (Hes. *Th.* 179) et l'imprécision des directives de Gaïa (Hes. *Th.* 165) démontrent que "serpe" est un euphémisme-écran pour : "dents."

Or, la notion d'une interaction entre le fœtus et le partenaire sexuel de la mère se retrouve tant dans le folklore que dans les névroses et les rêves. D'habitude c'est le pénis qui attaque, mais parfois c'est le fœtus qui attaque ou contre-attaque le pénis.²² Bienveillante ou agressive, cette interaction est très souvent buccale : un fœtus mohave de plus de six mois (lunaires) se nourrit en mâchant et en avalant la semence du partenaire sexuel de sa mère enceinte. Inversement, si ce dernier persuade la femme de faire *fellatio*, il risque d'endommager la *gorge* ("throat-cap" = épiglotte?) du fœtus, ce qui implique la croyance tacite que la verge du partenaire d'une femme enceinte pénètre aussi le corps du fœtus et de la même façon. Une patiente oralement castratrice, obsédée par l'équation

¹⁸ Dans un conte grivois, un moine lubrique veut mettre son "diable" (verge) dans "l'enfer" (vagin).

¹⁹ Dans les épopées de l'Inde ancienne, attaquer et tuer un animal (même sauvage) pendant le coït était une action monstrueuse, comparable au *parricide* (18).

²⁰ Un Amérindien en psychothérapie avait rêvé d'un canard sauvage, dont la patte était prise dans un piège d'acier; ce patient était impuissant (17, pp. 185ff.).

²¹ *Karcharias* (LSJ s.v.) est un requin aux dents en forme de scie. Bien que mentionné aussi par Thphr. *HP.* 4.7.2., et par Numen. (*ap.* Athen. 7, p. 327a, dans un sens métaphorique), ce sont les poètes comiques qui en parlent le plus souvent. Pl. Com. *fr.* 173.13 le mentionne dans un sens défavorable à la sexualité. (Cp. aussi Mnesim. 4.36; Sophr. 46). Cp. les anecdotes obscènes modernes sur la castration par un requin.

²² Un mauvais géant cannibale mohave place l'enfant Patcekarawē dans un mortier et cherche à le tuer avec son pilon. Or, dans l'argot mohave, mari = pilon, épouse = mortier. (Le Mohave croit même que le coït violent peut faire du mal au fœtus). Pour sa part, Patcekarawē blesse de ses flèches les testicules du géant. Plus tard, *aidé par la femme du géant*, il le tue, en lui faisant avaler de la viande contenant des couteaux (de pierre) (13,15,16).

symbolique: lait = semence, et persuadée (à tort) que son père l'avait jadis incitée à lui faire *fellatio*, ne pouvait jouir pendant le coït que si elle *s'imaginait* qu'elle hurlait à tue-tête: "Papa, nourris-moi!" (32), et (ou) avait le fantasme qu'elle était enceinte d'un petit garçon, qui avalait la semence de son mari. On comprend donc pourquoi, au niveau conscient, cette prude prétendait n'accepter les rapports matrimoniaux ("obscènes", selon elle) que parce que, autrement, son mari la quitterait, *laissant mourir de faim ses enfants*.

Je note, enfin, que Kronos est *le* cannibale par excellence, car, devenu père, il avale ses enfants. De même, Zeus avale son épouse enceinte, Metis, tout comme il avalera plus tard Phanes (= Metis) l'hermaphrodite (*infra*).²³

Je conclus de ces données que la version hésiodique dans laquelle Kronos emploie une faucille à dents, est une atténuation du mythe de Kumarbi, dans lequel Teshub tranche la verge de Kumarbi avec ses dents. Afin de prouver que des traces de la castration par les dents se retrouvent aussi dans le texte hésiodique, j'examinerai de plus près cette faucille à dents, ou à tranchant en forme de scie. Structuralement et fonctionnellement, elle se substitue aux dents de Teshub. Psychanalytiquement, cette substitution implique deux équations inconscientes: faucille à scie = dents; couper (scier) = mordre. De nombreux faits étayent cette interprétation:

(1) La faucille préhistorique du Proche-Orient était en bois ou en os courbé; son tranchant était composé de petites pierres aiguisées, rangées comme des dents (44, 12.71.73). De fait, cette faucille ressemble à la moitié d'une mâchoire inférieure humaine.

(2) L'équation: dents de Kronos = faucille de Kronos, est ancienne; cp. V. *Ecl.* 2.406: *curvus Saturni dens*.

(3) La castration par la morsure est pratiquée tant par les animaux que par les hommes. Les écureuils gris sont en ce moment en train d'exterminer les écureuils rouges de l'est des États-Unis, en les châtrant avec leurs dents (65). Une miniature persane montre un combat entre deux chameaux mâles, dont chacun cherche à happer les génitoires de l'autre. Certaines peuplades sibériennes châtrant leurs rennes et leurs chiens de traîneau avec leurs dents (78) et selon G. de Rohan-Csermak (84) de telles pratiques existent aussi ailleurs. Nero, imitant les bêtes sauvages dans ses exhibitions au cirque, attaquait (comment?) les parties génitales de ses victimes (Suet. V. *XII. Caes.*, 6.29). Certaines tribus guerrières d'Ethiopi etran-

²³ Gruppe (55,2.1212.2) précise que Kaibel rattache Metis à *mitos*, ce qui, dans Orph. fr. 33, égale: semence. (Cp. aussi LSJ. s.v.).

chent, avec une faucille spéciale, les verges des ennemis tués (54, p. 38). Mais lorsqu'il se présente devant leur chef, chaque guerrier prend la verge-trophée entre ses dents (suggérant ainsi qu'il avait châtré l'ennemi avec ses dents?) et la *crache* par terre. (A rapprocher du mythe de Kumarbi?) Le chef la relève et la lui rend; dorénavant le guerrier portera ce trophée suspendu à son cou (92). (Cp. *infra*).²⁴ Chez les Juifs orthodoxes, le circonciseur prenait dans sa bouche la verge nouvellement circoncise; s'agit-il là d'une survivance symbolique d'une autre méthode de circoncision? Dans l'île de Duau, le père prend la verge de son fils entre ses dents et prétend "affectueusement" qu'il l'avalera (85). On dit aux petits garçons américains qui se masturbent qu'un oiseau ou un chat emportera leur verge. Le tranchement de la verge de la victime et son insertion dans sa bouche a été pratiqué tant par les lyncheurs du Sud des Etats-Unis (75) que par certaines troupes japonaises au cours de la dernière guerre.

L'avalement (total?) de la verge se retrouve dans le mythe de Kumarbi (cp. la "tendresse" des pères de Duau, *supra*). Dans les Balkans, ainsi qu'en Grèce moderne, on mange avec délice les testicules du bétail et des coqs châtrés. Chez les Sedang, seuls les hommes peuvent manger les organes sexuels d'un animal mâle (10).²⁵ J'ai moi-même vu les Mohaves jeter aux chiens les testicules d'un étalon, qu'on venait de hongrer (14). Il est, par contre, interdit aux Juifs de manger le "nerf" d'un animal qui correspond au "nerf" de Jacob que l'ange avait touché (ou disloqué) (*Gen.* 32.25). De même, certains hommes, obsédés par une angoisse de castration, ne permettent pas à leurs partenaires de leur faire *fellatio*, craignant qu'elles n'avalent leur pénis. Enfin, certaines femmes névrotiques n'osent pas faire *fellatio*, se sentant incapables de contrôler leurs pulsions mordantes et incorporatrices.²⁶ Ce qui sous-tend ces angoisses des névrosées est une théorie infantile de la procréation: la croyance qu'on devient enceinte si on avale le pénis du père (101). Un écho de cette croyance se retrouve jusque dans *Hyg. fab.* 167: Semele devient enceinte

²⁴ L'horreur de la castration avec les dents explique en petite partie pourquoi Teshub revomit la verge de Kumarbi. Le vieux Priamos, sachant qu'il sera massacré, ne frissonne plus qu'à la pensée que les chiens (épithète canine: *karchodous*, *Hom. II.* 18.360, 13.198) mangeront ses organes (*Hom. II.* 22.75; cp. *Tyrt. fr.* 1025 Edm.)

²⁵ En langue Sedang: *ktā* = œuf = testicule. Je crois que l'œuf cosmogonique des "orphiques" a également ces deux sens. (Cp. Dionysos *enorches*; terme mal compris).

²⁶ Il semble possible en fait d'introduire le bout du pénis jusque dans le gosier, mais ce n'est sans doute que selon le folklore occidental "exotique" que l'on enseignait "autrefois" cet "art" aux prostituées chinoises. Je note aussi que le réflexe-de-régurgitation (*gag-reflex*) est très prononcé chez certains homosexuels (surtout latents).

de Dionysos lorsque Zeus lui fait avaler le “cœur” (= pénis = *kradaios*, cp. Orph. *fr.* 199) du “premier” Dionysos (= Zagreus).

Même la “grossesse mâle”, que risque Teshub après avoir avalé les parties de Kumarbi, a ses équivalents. Dans la séparation égyptienne du Ciel (*déesse* Nut) et de la Terre (*dieu* Geb), le coït est inversé, et les Navaho (3) croient que le *coitus inversus* avec une femme enceinte rend l’homme enceint. Chez les Keraki, c’est la sodomisation rituelle des garçons qui risque de les rendre enceints (98 p. 201). L’inverti mohave imite la grossesse et l’accouchement (11). Enfin, on note la persistance tenace du motif de la castration par les dents et de l’avalement, même dans les récits épurés et allégorisés de la castration d’Ouranos. Au IV^e siècle av. J.-C. (Arist. *FHG* 2.149.138 = sch. AR 4.983) on disait que la faucille de Kronos était en réalité la faucille de Demeter (= Ge-meter = Terre-Mère): simple outil de moisson. Plus tard on en conclut (Plu. *Quaest. Rom.* 42, p. 275A, réfutant Antim *fr.* 35 Kink.) que cette castration symbolisait tout simplement le moissonnage du blé. Or, puisqu’on moissonne le blé *pour le manger*, cette épuration — comme toutes les épurations (19, 22, 34) — n’a pas pu modifier le sens *latent* du mythe “épuré”.²⁷

Bref, tous les traits saillants du mythe de Kumarbi sont préservés, soit explicitement, soit symboliquement, dans le mythe d’Ouranos, y compris même la capacité génésique du pénis tranché. Chez Hesiodos ce pénis se métamorphose, *dans l’écume, en Aphrodite* — la déesse fertile (Genetyllis) — qui apparaît *au moment même* où “disparaît” la verge d’Ouranos.

Avant d’étudier en détail Aphrodite, non pas en tant que femme phallique (86) mais en tant que femme-phallos, nous devons passer à l’examen des mythes dans lesquels elle est produite soit par Kronos, soit par Zeus.

III. *La castration de Kronos* — prédite, selon Cook (8, 2.448.0), dans Hes. *Th.* 472 — est probablement un mythe controuvé, dont la culmination est parfois également la naissance d’Aphrodite.²⁸ Zeus enivre Kronos et le châtre pendant qu’il dort.²⁹ Cette version n’a jamais pu faire une con-

²⁷ Dans le mythe ougaritique d’Aliyan-Baal, ce dieu est coupé avec une faucille, vanné, desséché (grillé) et jeté dans les champs pour servir de nourriture aux oiseaux (97 p. 163); ce mythe est à rapprocher des “méfais” d’Ino, épouse d’Athamas (Ap. 1.9.1; etc.).

²⁸ Timaios *FHG*. 1.203.54 (= sch. AR 4.983); Lyc. 761,869; sch. Lyc. 869 et Tzetz, *ad loc.*; Io. Lyd. *de mens.* 4.44 p. 78.13 Bekk.; Orph. *fr.* 114 A.; Orph. *fr.* 154 K (= Porph. *antr.* 16); Procl. in Pl. *Crat.* pp. 54.19, 62.3 Pasq.; Ov. *Ib.* 271ff. et sch. *ad loc.*; Myth. Vat. 1.105,3.17; Cp. Gruppe (55.2.1114.1), Cook (8,2.1027), etc. Certains de ces passages ne mentionnent pas la naissance d’Aphrodite.

²⁹ On note une contre-contamination du mythe d’Ouranos par celui de Kronos dans Tertull. *ad nat.* 2.12, p. 601 Migne; dans ce texte c’est Ouranos qui est châtré pendant qu’il dort.

currence sérieuse à la tradition qu'Aphrodite était née des *aidoia* d'Ouranos. De plus, alors que la version hésiodique a assez complètement mis à l'ombre la version homérique (*Il.* 5.370) qui fait d'Aphrodite la fille de Zeus et de Dione, la version qui rattache sa naissance à la castration de Kronos n'a jamais oblitéré la tradition qui en fait la fille de Kronos et d'Euonyme (*Epim. fr.* 9 D.-K.; sch. S. *OC* 42; Tzetz. *Lyc.* 406). Cet insuccès relatif du mythe qui rattache la genèse d'Aphrodite à la castration de Kronos, a plusieurs causes :

(1) Comme toute répétition, le mythe manque d'intérêt.

(2) Kronos est plus impressionnant dans son rôle initial de châteleur que dans son rôle dérivatif de châtré.

(3) Le vrai noyau du mythe personnel de Kronos n'est pas sa castration, mais son comportement cannibalique.

Nous avons déjà remarqué que la séquence : "morsure — ingestion — régurgitation", si fortement soulignée dans le mythe de Kumarbi, n'est qu'implicitement présente dans le mythe d'Ouranos. Ce thème joue par contre un rôle de premier plan dans le mythe de Kronos. Ayant analysé ailleurs la psychologie du cannibalisme parental (33), je n'examinerai ici que le contenu manifeste de ce mythe.

Dans le mythe d'Ouranos, le père hyper-sexuel refoule par la force ses enfants dans les "lieux secrets" (*supra*) du corps de son épouse, car dans les fantasmes contre-œdipiens les enfants sont les rivaux du père pour l'amour et le loisir de la mère.³⁰ Kronos avale ses enfants — les met dans une cavité de son corps — pour les empêcher de le détrôner. Or, en grec, tant l'utérus que le ventre s'appellent "gaster"; les deux sont des *koilia* (cavités corporelles) (LSJ s.vv.). A peine représenté symboliquement dans le mythe d'Ouranos (*supra*) et atténué d'une autre façon dans le mythe de Zeus (*infra*), le cannibalisme est l'essence même du mythe de Kronos, le mordeur.

La castration d'Ouranos permet à ses enfants de ressortir une seconde fois des cavités secrètes de leur mère; Kronos trompé (et déjà à moitié vaincu) est forcé de re-vomir ses enfants; Zeus (encore dieu suprême) ne donne naissance qu'à des successeurs féminisés (Athene la masculine: *Luc. dial. deor.* 23(19); Dionysos l'efféminé: *gunnis*, *A. fr.* 61, *infra*).

Les enfants d'Ouranos "naissent" deux fois. Il en est de même de ceux de Kronos — y compris (symboliquement) Zeus lui-même car Kronos

³⁰ Dans la famille polyandrique des Marquesains, la femme renonce à son rôle de mère et se consacre entièrement à la sexualité (68). Par contre, le père africain, etc., polygyne, renonce à ses droits sexuels sur son épouse enceinte ou qui allaite, et ne couche qu'avec ses autres femmes.

est forcé de re-vomir même la pierre qu'il a avalée à sa place. Les deux héritiers potentiels de Zeus naissent, eux aussi, deux fois: Athene naît d'abord, dans le ventre de Zeus, du sein de Metis l'avalée et "renaît" pour une seconde fois du crâne de Zeus; Dionysos naît d'abord du ventre de Semele, et ensuite de la cuisse de Zeus (E. *Ba.* passim, etc.; cp. *infra*).

Le fait que Kronos avale une pierre, au lieu d'avalier Zeus (Hes. *Th.* 485 ff.; Paus. 8.36.3, 9.2.7; 9.41.6, 10.24.6, etc.) est peut-être une variante très déformée du motif de la faucille de fer (ou de silex) [pierre = dent (99), cp. *supra*], et aussi de celui de la *vagina dentata*, qui est, elle aussi, vaincue par une tromperie: le héros insère en elle non pas sa verge, mais une *pierre*, qui casse ses dents lorsqu'elle la mord. Les parallèles tant folkloriques que cliniques ne manquent pas.³¹

Or, il est à peine nécessaire de rappeler ici que l'inconscient confond l'enfant avec le pénis féminin. Ainsi, bien que Poseidon déclare (Hom. *Od.* 11.250) que le coït d'un dieu est toujours fertile, il ne rend pas Kainis, qu'il viole, *enceinte*. Il la transforme en homme, c'est-à-dire: il lui donne une verge (*infra*) (24). En Grèce, deux sobriquets affectueux, donnés à un garçon aimé, fournissent une preuve supplémentaire; tant "Sathon" que "Posthon" signifient, en effet: "Petit-Pénis". (LSJ, s.vv.) (38).

Je note, enfin, que la pierre avalée par Kronos était montrée à Delphoi: elle était ointe d'huile et recouverte d'un filet de laine non-filée (Paus. 10.24.6). Ce rite rappelle la façon dont certains primitifs pansent le tronçon ombilical du nouveau-né. Y avait-il jadis une version dans laquelle Kronos, moins sauvage, n'avait avalé que le tronçon du cordon ombilical de ses enfants? En Sibérie les femmes de certaines tribus mangent, comme le font les animaux, le placenta et le cordon, "pour se rendre fertiles". Or, il arrive qu'une mère *animale* commence par avaler le cordon et le placenta, et finit par dévorer ses petits (33).

IV. *La castration de Zeus* a été prédite, peut-être, déjà par Hes. *Th.* 472 (cp. 8, 2.447.0). Son ultime détronement par un de ses enfants (8, 3.739 ff.) est, par contre, un thème essentiel de son mythe, dont une partie au moins doit remonter à l'époque matriarcale, puisqu'il ne doit pas encourir le risque d'avoir d'enfants de deux *déeses* bien définies: Metis et Thetis, et d'elles seules. Dans un mythe "orphique" tardif il cède son trône paisiblement à Dionysos (58, p. 82). Enfin, la périodicité et la répétitivité notoire des opérations des malédictions grecques, tout autant que les considérations structurales et psychanalytiques, appuyées par la loi du talion,

³¹ Patcekarawē fait avaler des couteaux de pierre au géant (*supra*). Une femme frigide et castratrice se féminise, dans un de ses rêves, en perdant ses dents, etc.

rendent inévitable la castration éventuelle du castrateur.³² Je note en passant que les angoisses du *castrateur* (14) sont encore bien moins comprises que celles de la victime (imaginaire) de la castration.

Il va sans dire que tant que Zeus était dieu suprême, aucun mythe racontant sa castration ne pouvait être créé. Cependant ce thème constitue l'arrière-plan *latent* de toute une série de mythes de Zeus, qui, de plus, est le seul parmi les dieux à subir plusieurs opérations chirurgicales fort insolites. Passons ce matériel en revue :

(1) Généalogiquement, Zeus est le fils et aussi le petit-fils de dieux châtrés et tous les quatre enfants qu'il engendre *sans partenaire* sont *sexuellement défectueux*.³³ Ainsi :

(a) Craignant l'hermaphroditisme d'Agdistis, né d'une éjaculation spontanée de Zeus, les dieux le châtrèrent, et le transforment en femme (Paus. 7.17.9; Arnob. *adv. nat.* 5.5f.).³⁴

A la base de ce mythe est le fantasme : "femme = homme châtré".³⁵

(b) Adonis, fils de Zeus seulement (Philosteph. ap. Prob. V. *Ecl.* 10.18)

³² Hdt. 8.105-106: Panionios fait châtrer Hermotimos; plus tard, ce dernier force Panionios à châtrer ses propres fils, et les fils à châtrer leur père. Voir aussi mon analyse du mythe de Chrysis (19) et de ses équivalents cliniques (27). J'ajouterais que la vieillesse (=impuissance) à elle seule peut être envisagée comme la "castration" éventuelle du châtréur œdipien fantasmatisé.

³³ L'enfant parthénogénétique de Hera, Hephaistos, est, lui aussi, symboliquement châtré. Il est boiteux et cocu (Hom. *Od.* 8.266ff.) et a même une émission *ante portas* (80).

³⁴ Chez Paus., Zeus éjacule en rêve, alors que Kronos est châtré pendant qu'il dort. Dans la mythologie grecque tous les rêves érotiques aboutissent à l'orgasme sauf dans le cas où l'on rêve d'Hélène (A. *Ag.* 420 sqq.; Lyc. 112 sqq., 171 sqq.).

³⁵ Ce fantasme, qui est un lieu-commun clinique (26), peut être étayé par des données tant ethnologiques que grecques. Un mythe des femmes chaga prétend que c'étaient les femmes primordiales qui avaient un pénis, mais qu'une bande de monstres à cornes les en avait privées (83). Beaucoup de primitifs croient qu'à l'origine des menstruations et même de la vulve est une blessure infligée à l'aîne de la femme primordiale. Chez les Somalis, etc., l'excision du clitoris et des labia parachève la castration de la femme (85). Par contre, les Chaga hyper-virilisent le mâle adulte: ils prétendent qu'il n'a pas d'anus (83), qu'il n'est percé nulle part. Le mythe ayant trait à des peuples sans anus se retrouve dans de nombreuses régions du monde (77,21,63). Il était connu par les Grecs et par les Romains (Luc. *VH* 1.23; Plu. V. *Artax.* 19.3 (oiseau sans anus); Plin. *NH* 7.9ff; Aul. Gell. 9.4.6). Inversement, Xanthos (*FHG* 1.39.19; cp. Hsch. *Mil. FHG* 4.171.47; Athen. 12.11.p. 515D; Suid. s.v. *Gyges*) nous parle des femmes chirurgicalement "eunuchisées" de Lydie, qu'on utilisait (sexuellement) comme on utilise des garçons eunuchisés. En Grèce (38), et surtout à Sparta (42), le coït anal avec les femmes était assez commun; j'ajoute aux sources citées ailleurs (38): Luc. *Erot.* 14,17. Le fantasme: "femme = homme châtré", sous-tend la féminisation de Sporus (Suet. *V. XII Caes., Nero*); et les mythes d'Agdistis et de Kainis. Le mythe (Pl. *Smp.* 189dff.) de l'hermaphrodite fendu en deux — le nombril étant la cicatrice de cette opération — a le même sens latent. De bons hellénistes pensent que les Gallois se châtraient pour *ressembler* à leur *déesse*.

meurt d'une blessure à la "cuisse"; c'est sans doute un euphémisme pour sa castration (cp. Attis).³⁶

(c) Dionysos subit un *sparagmos* et une séparation du *kradiaios* (cœur = pénis, *supra*) du reste de son corps déchiré et dévoré. Cependant, sa corbeille rituelle (*liknon*) contient son(?) phallos, qui est périodiquement "réveillé" par les femmes (Plu. *de Is. et Os.* 35 p. 365A).³⁷ Il n'est pas exclu que la séparation du phallos du reste du corps soit un trait fondamental de tout *sparagmos*.³⁸

(d) Athene, héritière (*epikleros*, Ar. *Av.* 1653) de Zeus, étant femme, est une rivale moins dangereuse pour Zeus que n'aurait été le fils que Métis aurait pu lui donner, *après* avoir accouché d'Athene Tritogeneia (Hes. *Th.* 892). Mais s'il en est ainsi, pourquoi Zeus avait-il avalé Metis, alors qu'elle n'était *encore* enceinte que d'Athene? Pourquoi, surtout, la transition du v. 893 aux vv. 894ff. est-elle brusque au point d'être illogique?³⁹ Ce qui semble sous-tendre ces textes, c'est la notion (implicite et latente) que c'est l'avalement d'Athene (= de sa mère enceinte) qui *transforma* (mutila) un fœtus dont l'*Anlage* était masculine, en une femme à caractère masculin (*supra*). Qu'on songe, en effet, que les dieux apeurés avaient émasculé Agdistis l'hermaphrodite, et que Zeus avait prophylactiquement avalé l'hermaphrodite, Phanes (= Métis, selon les "orphiques"). Cook (8, 3.744ff.) a bien vu que cet acte ressemblait au cannibalisme de Kronos; Zeus Lykaios est cannibale.

(2) Zeus, tout comme s'il était une femme, accouche deux fois, après avoir d'abord été "chirurgicalement" fendu, c'est-à-dire: féminisé.

(a) Il doit se faire fendre le crâne pour pouvoir accoucher d'Athene — et l'équation symbolique: crâne = pénis semble être attestée pour la Grèce.⁴⁰

³⁶ Dans une version (Serv. V. *Aen.* 5.72, V. *Ecl.* 10.18), il naît d'un arbre, dans lequel sa mère s'était transformée et dont l'écorce est fendue par le coup de bûche d'un sanglier. Dans presque toutes les versions, il meurt d'un coup de bûche dans la cuisse. Cette symétrie est frappante, comme est frappant le fait qu'Aphrodite et Persephone se disputent son amour.

³⁷ Puisque *liknon* signifie aussi berceau (Hom. *h. Merc.* 21.150 al.; Call. *h. Jov.* 48; Arat. 268; Gal. 67) je me demande si le fait que tant le bébé que le grain sont placés dans un *liknon* ne constitue pas une allusion à la cannibalisation des enfants (33). (Cp. Jésus dans la mangeoire).

³⁸ Il est possible que la réponse (perdue) de Kadmos à Agaue (E. *Ba.*, lacune après le v. 1300) ait été: "tout sauf le pénis de Pentheus a été retrouvé." Cp. Sen. *Phaedr.* 1098f.: une souche pointue perce l'aine de Hippolytus; 1109f.: toutes les parties de son corps n'ont pas pu être retrouvées. (Cp. Plu. *de Is. et Os.* 18 p. 358B: le phallos d'Osiris déchiré est introuvable). Le rapprochement entre Hippolytus et Kronos est d'autant plus valable que dans une tradition (*supra*) un accident de char cause la défaite de Kronos.

³⁹ Les vv. 894-898 ont-ils été remaniés?

⁴⁰ Le sommet des statuettes de Telesphoros peuvent être enlevées, et dévoilent

(b) Zeus se fend la cuisse (E. *Ba.* passim. etc.), pour fournir un "utérus paternel" (Nonn. *Dion.* 9.8) au fœtus qu'est Dionysos. L'emploi euphémique du mot: "cuisse" (= aine = (?) phallos) semble très probable.⁴¹ Je rappelle aussi que la vulve est une blessure mythique: une aine fendue.⁴²

(3) Zeus subit même une double opération, d'excision et de re-greffage. Typhon excise avec une *faucille* les *neura* de ses mains (Ap. 1.6.3; Nonn. *Dion.* 1.137, 2.712) qu'on remet ensuite en place. Cook (8, 2.450,0) (citant à l'appui Athen. p. 64B et les commentaires de J. E. B. Mayor sur Juv. 10.205, mais oubliant de citer *Gen.* 32.25,32) conclut que *neura* = *aidoia*.⁴³

Il existe même une tradition dans laquelle Zeus, après avoir violé sa mère Deo (= Demeter, dont la faucille avait *châtré* Ouranos, *supra*), prétend qu'il s'était châtré lui-même, pour l'apaiser. Or, en réalité, il avait simplement châtré un bélier — qui est une manifestation zoomorphe de Zeus!⁴⁴ — et en jeta les organes "dans le sein" de Deo courroucée (Brimo). (Clem. Al. *protr.* 2.15.1; Arnob. *adv. nat.* 5.20, 5.37; Firm. Mat. 10). Gruppe (55. 2.752) et Cook (8, 2.306.4-5, 954.0) rappellent à ce propos le *kriobolion* et le *taurobolion*. Je signale pour ma part la ressemblance entre le geste de Zeus et celui de Kronos qui jette les *aidoia* d'Ouranos à la mer.⁴⁵

(5) Dans d'autres traditions encore Zeus éjacule en rêve, créant ainsi

un pénis céphalique (100, p. 297). Cp. la statuette indochinoise d'un enfant de forme phallique sortant du crâne d'un être mâle (8,3.731, fig. 533). La symbolisation du phallos par la tête est assez fréquente en rêve. (Crâne = "pierre de la tête" en Malais).

⁴¹ Cp. pénis subincisé = vagin du mâle en Australie centrale (85).

⁴² Cette notion se retrouve tant dans l'humour obscène que dans l'argot contemporain. Cp. une anecdote hongroise et aussi l'argot américain qui appelle la vulve: *split* ou *slit* (crevasse ou fente).

⁴³ Le premier texte *anglais* de la tradition polynésienne de la séparation du Ciel et de la Terre parle de "*sinews*" tranchés, ce que Marôt (72. p. 47) a tort de prendre au sens littéral. Staudacher cite aussi une version non polynésienne (91) dans laquelle ce sont les bras des parents qui doivent être coupés, et même une dans laquelle le trait d'union est le cordon ombilical (Cp. 72, p. 47). (Cordon ombilical = pénis.)

⁴⁴ Seul le byzantin Psellos (*de op. dem.*, p. 39 Boiss.) parle d'un bouc (*tragos*) — animal plus proche de Dionysos que de Zeus.

⁴⁵ Dans les Thesmophoria on "semait" de la viande de porc pourrie dans les champs (sch. Luc. *dial. meretr.* 2.1), Kadmos *sème* des dents de serpent, dont naissent les Spartoi (= hommes semés) thébains; par la suite, il *jette* une pierre parmi eux, pour les inciter à s'entretuer. L'équation serpent = pénis est banale; celle de pierre = pénis l'est à peine moins (99 et *supra*). Les équations: dent (de serpent) = pénis, et: venin de serpent = semence sont bien attestées pour la Grèce: empoisonné par le venin de l'Hydre, Nessos éjacule du venin (S. *Trach.* 580; Ap. 2.7.6; D.S. 4.36.3); Minos éjacule des bestioles vénéneuses (Ap. 3.15.1; Ant. Lib. *metam.* 41).

Aphrodite.⁴⁶ Les lignes de Proklos qui racontent cet événement sont modelées à peu près mot pour mot sur celles dans lesquelles il parle de la castration d'Ouranos.⁴⁷ Proklos rapproche donc implicitement la castration de l'éjaculation; rapprochement qu'on retrouve aussi chez beaucoup de névrosés (2,60,61).⁴⁸ Or, l'équation: semence = eau est bien attestée pour la Grèce (Plu. *de Is. et Os.* 34, p. 364D) et sous-tend aussi le mythe de Tyro (Hom. *Od.* 11.238 ff., Luc. *dial.mar.* 13). De plus, toutes les divinités des fleuves étaient des mâles; certains d'entre eux, comme Acheloös (qui avait une corne) étaient même nettement phalliques. Le Nil est simplement un pénis (Plu. *de Is. et Os.* 36, p. 365 B.). Quant à l'équation: semence = phallos, elle sous-tend le mythe de la genèse du cheval Skyphios. En effet, dans une version (sch. Pi. *P.* 4.246; Philostr. *imag.* 360.25-27; Tzetz. *Lyc.* 766) Poseidon éjacule sur un rocher. Dans une autre,⁴⁹ il le frappe de son trident (= phallos); cette équivalence est notée même par un grand helléniste (89, 42.93, 142.61). Quant à Rome, les équations: dieu aquatique = pénis, et: eau courante = semence, sont même épigraphiquement attestées (8, 2.306.4).

Ce rapprochement entre la perte de la semence et la perte du pénis est d'ailleurs assez logique, même au niveau religieux, puisque seul le pénis en érection (*ithyphallos*) a une signification rituelle; or, l'éjaculation est rapidement suivie par la "perte" de l'érection.

Les mythes ayant trait à l'éjaculation de Zeus sont, bien entendu, "orphiques" et tardifs (55, 1.432; 46, 1.267 ff). Je ne les cite ici que comme preuve de la contamination du mythe de Zeus par celui d'Ouranos.⁵⁰

(6) Je note, enfin, que Zeus est le seul dieu majeur dont on nous raconte comment le tronçon de son cordon ombilical s'est détaché de son corps de bébé, tombant dans — ou auprès — de la rivière Triton en Crète, et donnant ainsi son nom (*Omphalion*) à la plaine où cet événement eut lieu (Callim. *h. Jov.* 42 ff.; D.S. 5.70, etc.).⁵¹

Les nombreux incidents du mythe de Zeus que je viens de citer démon-

⁴⁶ Il aura, par la suite, une éjaculation spontanée lorsqu'il n'arrive pas à séduire Aphrodite.

⁴⁷ Orph. *fr.* 127, 183 Kern = Procl. in Pl. *Crat.* 110.5, 110,23.

⁴⁸ Pendant son adolescence un patient était convaincu que si son urine du matin était écumeuse (*aphros!*) cela prouvait qu'il s'était masturbé pendant son sommeil. L'écume était sa moëlle épinière qui était en train de s'écouler, préparant ainsi sa paralysie (= impuissance = castration) éventuelle (D. L. Pythagoras: cervelle = semence).

⁴⁹ Sch. Pi. *P.* 4.246; sch AR 3.1244; Philostr. *imag.* 360.25-27; *E.M.* 473.42, s.v. *Hippios ho Poseidon*; Hesych. s.v. *Hippeios Poseidon*; Prob. V. *Georg.* 1.12; Lact. *Plac. in Stat. Theb.* 4.43 Lucan. 6.396-401 cum Prob. *adnot.* ad 6.396; Festus s.v. *Hippius*.

⁵⁰ Et, comme mon collègue J.-P. Vernant a bien voulu me le signaler, aussi par le mythe d'Osiris.

⁵¹ Je compte rattacher ce détail à la naissance de Tritogeneia dans une autre étude.

trent bien que la pensée mythopoétique des Grecs effleurait constamment le thème de la castration de Zeus, sans jamais produire un mythe de sa *vraie* castration, un tel mythe étant inconcevable alors que Zeus était encore le dieu suprême du monde. On se contentait donc de mythes qui anticipaient symboliquement sa castration ultime et inévitable. De plus, on le montrait "incorporant" deux de ses enfants: Dionysos et Athene, et, alors que Kronos avalait les siens et qu'Ouranos refoulait les siens dans le corps de Gaia, par méfiance et par malveillance, au niveau *manifeste* Zeus n'avale par méfiance *que* son épouse enceinte d'Athene.⁵²

INTERPRÉTATION

Aphrodite le Phallos. — Dans la discussion suivante, aucun compte ne sera tenu de l'intérêt que porte Aphrodite au phallos,⁵³ des phalloi dont certains de ses autels étaient ornés (76, 1.525 et pl. 32.2); de ses représentations armées (*Areia*), barbues et parfois même munies d'un pénis (81, 1.302ff., 87, col. 403 ff., cp. 51); de ses épithètes de *Koliados* (Ar. *Nub.* 52), ou d'*Aphroditos* (Macrob.3.8.2; Ar. *fr.* 702); de la désignation de l'organe mâle comme "*aphrodisios*" (Luc. *Nigr.* 16) et du fait qu'à Paphos on rappelait ses origines en distribuant des gâteaux phalliques (= *aidoia* d'Ouranos) et du sel (= eau de mer) à ceux qui participaient à son culte (Clem. Al. *protr.* 2.14.2 Arnob. *adv. nat.* 5.19; Firm. Mat. 10). De fait, je n'énumère ces données que pour bien souligner que ma discussion *ne porte pas sur elles*.

De même, je ne mentionne pour le moment qu'en passant son épithète de *Mandragoritis* (Hesych. s.v.), bien discutée par Rendel Harris, qui la rattache à la mandragore (59, pp. 112f.), et aussi par Róheim (86), qui conclut que la *kestos* d'Aphrodite, qui rendait irrésistible tant elle (Luc. *dial. deor.* 20.10) que celles à qui elle le prêtait (Hom. II. 14.190ff.), était une mandragore (phallique) et que, par conséquent, Aphrodite était une

⁵² J'ai déjà noté que Zeus eut fort bien pu n'avaler Metis *qu'après* la naissance d'Athene, ou, si l'on veut, aurait pu renoncer à l'épouser comme il avait renoncé à épouser Thetis (qu'il donne à Peleus). Dans le cadre des explications sociologiques (matrilinie), on peut penser que ce qui est dangereux pour Zeus, c'est un fils de Metis, *quel qu'en soit le père*. Psychanalytiquement, il est frappant que Zeus avale Metis, sans doute afin de ne plus pouvoir coucher avec elle. Une discussion psychanalytique du thème de l'incorporation (introjection) d'une partenaire sexuelle "dangereuse" (taboue) exigerait une étude détaillée, que je ne puis entreprendre ici.

⁵³ Je rappelle cependant qu'elle est Philommedes, parce qu'elle est née des *aidoia* d'Ouranos (*supra*); et que ses coquilles sauvent des garçons destinés à la castration (Plin. *NH.* 9.80, 32.5, etc.).

femme ayant un phallos, c'est-à-dire ce que la psychanalyse appelle une femme phallique.⁵⁴

Je ne discute ici que l'équation: Aphrodite = phallos (métamorphosé) d'Ouranos. De même: bout du pénis = épouse (Paus. 9.37.4); fille décapitée = (structuralement) circoncision (Ph. Bybl. *FHG* 3.586.18, 569.24); Eve = côte d'Adam (*Gen.* 2.21-23), d'où (humoristiquement): épouse = ma côte (en hongrois), ou "ma meilleure moitié" (pénis?) (en anglais).

Or, il est impossible de discuter la notion qu'Aphrodite *est* un phallos (même métamorphosé), sans faire état d'abord du fait — d'une importance capitale — qu'elle était parfois *représentée sous une forme phallique*: à Paphos par un pilier ou par un cône (Tac. *Hist.* 2.31; Serv. V. *Aen.* 1.720; fait confirmé aussi par des monnaies romaines, sardiennes et pergaméniennes). A Naxos elle est représentée par des *gerra* (*Paroim.* 1.390) — or, *gerron* (LSJ s.v. V, 2; Epich. *fr.* 325; Orion 43.24) désigne aussi le phallos et même l'*olisbos* (phallos artificiel: le "bijou indiscret" de Diderot). Bref, cette déesse, dont le corps *est* un phallos (métamorphosé) (Hes. *Th.* 190-1, 200) est représentée *par* un phallos, ou par un objet de forme phallique.

Egalement important est le fait qu'alors qu'Aphrodite est "*Mandragoritis*", Zeus est la mandragore elle-même (Hesych. s.v. *Mandragoras*). Cela n'a rien pour nous surprendre, puisqu'une théorie tardive fait naître Aphrodite de l'éjaculation spontanée de Zeus (*supra*). Ceci rappelle à son tour qu'au Moyen Age la mandragore (dont la forme est mi-humaine et mi-phallique) était censée être née de la suprême éjaculation d'un criminel pendu.⁵⁵

Tenant compte de l'équivalence symbolique: pénis = éjaculat (semence) (démontrée *supra*), Aphrodite *Mandragoritis* est donc aussi le phallos (= semence) métamorphosé de Zeus *Mandragoras*.⁵⁶

⁵⁴ Puisque la vue de la vulve intimide les homosexuels (Luc. *Erot.* 17) dont elle mobilise le complexe de castration, certaines tribus apprécient les femmes à la vulve bombée et pourvue d'un gros clitoris (25), ce qui donne l'illusion d'une protubérance mâle. Je rappelle aussi, à propos de l'hypothèse de Róheim concernant la *kestos*, les trophées phalliques que certains guerriers d'Ethiopie portent au cou (*supra*).

⁵⁵ Sans pouvoir approfondir ici ce problème, je dois signaler certains faits: la pendaison de divers personnages surnaturels est représentée dans l'art minoen et racontée par la mythologie grecque. Odin était pendu pendant neuf jours à *son propre arbre* (pénis?). La pendaison produit effectivement une excitation sexuelle: le cas d'un pervers, qui se pendait régulièrement (et, la dernière fois, fatalement) en fait foi. Hesych. s.v. *Mandragoras* (cp. Arist. *de somn.* 3, p. 456b30) nous dit que la mandragore enivre et est un somnifère. Or, la pendaison produit une anoxémie (9), qui produit un voilement de la conscience et des symptômes ressemblant à la schizophrénie (71). Freuchen (50) m'a raconté que certains Eskimos pendaient leurs enfants par le col de leur vêtement, "pour leur donner du plaisir" (ivresse d'anoxémie).

⁵⁶ A un autre niveau on peut songer au sommeil post-coital.

La psychanalyse explique bien pourquoi Aphrodite la sexuelle est un phallos. Une étude de Lewin (64), partiellement anticipée par Ferenczi (49), démontre l'existence de l'équation symbolique: phallos = corps. Mieux encore, une belle étude de Fenichel (47) précise qu'on rencontre assez souvent chez la femme le fantasme qu'elle est le pénis de son père (objet d'amour œdipien) ou bien celui de son partenaire sexuel; ce fantasme la console de son propre manque de pénis. Elle s'imagine donc soit comme un *ap*-pendice (*Anhängsel*), soit comme un *in*-pendice (*Inhängsel*) de l'homme. J'ai découvert le même fantasme aussi chez un patient mâle, mais fort incertain de son identité sexuelle.⁵⁷ Il s'imaginait qu'un monstre allait s'emparer de lui, et faire de lui son pénis: "Un monstre femelle m'attacherait à son pubis en guise de pénis; un monstre mâle m'insérerait dans son anus, en guise de pénis anal."⁵⁸ Un patient, hétérosexuel et beaucoup moins gravement atteint, avait le fantasme suivant: ayant entendu un camarade homosexuel envier la capacité des chiens de faire de l'*auto-fellatio*, il avait parfois le fantasme qu'en suçant la *langue* de sa maîtresse pendant le coït, il faisait, lui aussi, de l'*auto-fellatio*.⁵⁹

L'idée que les Grecs pouvaient envisager — du moins implicitement — Aphrodite comme un phallos (métamorphosé dans sa forme anthropomorphique, mais à peine déguisé dans ses représentations samiennes et paphiennes) est donc parfaitement étayée par de solides données cliniques, qui ne sont que les reflets de l'inconscient. Pour apprécier toute l'importance de cette concordance des données grecques et des données cliniques modernes, il suffit de rappeler ce qui a été dit dans l'introduction sur la nature de la pensée mythopoétique et de l'invariance de l'inconscient nucléaire à travers le temps et les générations.

CONCLUSIONS

- (1) Tous les principaux éléments du mythe de Kumarbi se retrouvent aussi dans les mythes d'Ouranos, de Kronos et de Zeus.
- (2) Leur accentuation relative varie d'un mythe à l'autre.
- (3) L'idée qu'Aphrodite résulte de la métamorphose d'un phallos (ou

⁵⁷ Une de ses idées obsédantes était: "Le pénis de ma mère est plus grand que mon vagin" (36,37).

⁵⁸ Puisque la possession d'un pénis anal (souvent creux) est attribuée par les névrotiques surtout aux femmes (48), je rappelle l'incertitude du patient concernant son identité sexuelle.

⁵⁹ C'est le fantasme du pénis gigantesque qui traverse le corps entier de la femme, ou peu s'en faut: cp. le géant phallique mohave Modhâr Hatâmâlâ: la remarque obscène d'un Mohave, une grivoiserie de femme en Arnheim Land, Australie (16,28,6), etc.

de celle d'un équivalent phallique) se retrouve dans chacun de ces mythes.

(4) A un certain niveau de la pensée mythopoétique (et de l'inconscient), Aphrodite, qui est un phallos métamorphosé, est, tout simplement, le phallos lui-même, ce qui s'accorde parfaitement avec son état de femme. Ses représentations, ses épithètes, etc., plus ou moins masculinisées, mettent ce fait en évidence, précisément en cherchant à le déguiser.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

POST-SCRIPTUM

L'excellent livre de West (95a) m'est parvenu trop tard et je n'ai pu en tenir compte. Sont à noter : P. 915 par. 1: autres interprétations du texte hittite: 85a. 20-21. P. 916 ligne 12: jette derrière: 95a. 219-20. P. 916 ligne 23: organe immortel 95a.222. P. 917: sang 95a.220. P. 917 testicules: statuette de femme barbue qui émerge d'un sac scrotal (?) 95a.213. P. 917 et passim: *medea* = parties sexuelles 95a.85 sqq. P. 917 *medea* = testicules 95a.119 (à mon avis: erroné). P. 917 n. 12: 95a. 223 athétise sans nécessité Hes. Th. 200. P. 917 n. 13: *aphros* = sperme 95a.212-13, 223. P. 917 nn. 14, 15: *philommedes* 95a.88. P. 917 n. 15: 95a.119-20 n'athétise pas Hes. Th. 201-06. P. 919 ligne 2: serpe 95a.217-18. P.919 ligne 5 *keuthmon* = utérus, 95a.214 saisit cette équivalence, puis recule. P. 919 mains de Kronos: 95a.219. P. 919 n. 21 et passim: *karchondotos* 95a.217-8.

BIBLIOGRAPHIE

1. Abraham, K.,
1955 "Dream and Myths", *Clinical Papers and Essays in Psychoanalysis* (= *Selected Papers of K. Abraham*, Vol. 2) (New York).
2. Agoston, T.,
1946 "The Fear of Post-Orgastic Emptiness", *Psychoanalytic Review* 33: 197-214.
3. Bailey, F. L.,
1950 "Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. 40, No. 2 (Cambridge, Mass.).
4. Barnett, R. D.,
1945 "The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod", *Journal of Hellenic Studies* 45:100-101.
5. Bell, A.,
1960 "Some Observations on the Role of the Scrotal Sac and Testicles", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 9:261-286.
6. Berndt, R. et C. H.,
1951 *Sexual Behavior in Western Arnhem Land* (Viking Fund Publications in Anthropology, 16) (New York).
7. Bunker, H. A.,
1934 "The Voice as (Female) Phallus", *Psychoanalytic Quarterly* 3:391-429.
8. Cook, A. B.,
1914, 1925, 1940 *Zeus*, Vols. 1, 2 et 3 (Cambridge).
- 8a. Cornford, F. M.,
1966 *The Unwritten Philosophy*, Cambridge.

9. Courville, C. B.,
1950 "Contributions to the Study of Cerebral Anoxia", *Bulletin of the Los Angeles Neurological Society* 15:99-195.
10. Devereux, G.,
1933-35 "Sedang Field Notes", MS.
11. 1937 "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology* 9:498-527.
12. 1945 "Logical Foundations of Culture and Personality Studies", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 7:110-130.
13. 1948a "Mohave Pregnancy", *Acta Americana* 6:89-116.
14. 1948b "Mohave Zoöphilia", *Samiksa, Journal of the Indian Psycho-Analytical Society* 2:227-245.
15. 1948c "Mohave Coyote Tales", *Journal of American Folklore* 61:233-255.
16. 1950 "Heterosexual Behavior of the Mohave Indians", dans Róheim, G., ed.: *Psychoanalysis and the Social Sciences*, Vol. 2 (New York).
17. 1951a *Reality and Dream* (New York).
18. 1951b "The Oedipal Situation and its Consequences in the Epics of Ancient India", *Samiksa, Journal of the Indian Psycho-Analytical Society* 5:5-13.
19. 1953 "Why Oedipus Killed Laius", *International Journal of Psycho-Analysis*: 34:132-141.
20. 1954a "Primitive Genital Mutilations in a Neurotic's Dream", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2:483-492.
21. 1954b "The Denial of the Anus in Neurosis and Culture", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* 4:24-27.
22. 1955 *A Study of Abortion in Primitive Societies* (New York).
23. 1957a "Psychoanalysis as Anthropological Field Work", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 19: 457-472.
24. 1957b "The Awarding of a Penis as Compensation for Rape", *International Journal of Psycho-Analysis* 38: 398-401.
25. 1958 "The Significance of the External Female Genitalia and of Female Orgasm for the Male", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 6: 278-286.
26. 1960a "The Female Castration Complex and its Repercussions in Modesty, Appearance and Courtship Etiquette", *American Imago* 17:1-19.
27. 1960b "Retaliatory Homosexual Triumph over the Father", *International Journal of Psycho-Analysis* 41: 157-161.
28. 1961a *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington, D. C. (= Bureau of American Ethnology, Bulletin 175).
29. 1961b "Two Types of Modal Personality Models", dans Kaplan, B., ed.: *Studying Personality Cross-Culturally* (Evanston, Ill.) (= N. J. et W. T. Smelser, eds.: *Personality and Social Systems* (New York), 1963).
30. 1961c "Art and Mythology: A General Theory", dans Kaplan, B., ed., *Studying Personality Cross-Culturally* (Evanston, Ill.).
31. 1966a "La Nature du Stress", *Revue de Médecine Psychosomatique* 8:103:113.
32. 1966b "Mumbling", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 14:478-484.
33. 1966c "The Cannibalistic Impulses of Parents", *Psychoanalytic Forum* 1:114-124.
34. 1966d "The Exploitation of Ambiguity in Pindaros O. 3.27", *Rheinisches Museum für Philologie* 109: 289-298.
35. 1966e "Loss of Identity, Impairment of Relationships, Reading Disability", *Psychoanalytic Quarterly* 35:18-39.
36. 1967a *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. (Paris).
37. 1967b "La Renonciation à l'identité: Défense contre l'Anéantissement", *Revue Française de Psychanalyse* 31:101-142.

38. 1967c "Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle'", *Symbolae Osloenses* 42:69-92.
39. 1968 "The Realistic Basis of Fantasy", *Journal of the Hillside Hospital* 17:13-20.
40. Dodds, E. R.,
1951 *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, Calif.).
41. 1960 *Euripides: Bacchae*, 2^e éd. (Oxford).
42. Dover, K. J.,
1946 "Eros and Nomos", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11:31-42.
43. Ebeling, H. (ed.),
1880-85 *Lexicon Homericum*, 2 vols. (Leipzig).
44. Ebert, M. (ed.),
Reallexikon der Vorgeschichte, Vol. 12, pp. 71-73 (Berlin)
45. Elwin V.,
1943 "The Vagina Dentata Legend", *British Journal of Medical Psychology* 19:439-453.
46. Farnell, L. R.,
1896-1909 *Cults of the Greek States*, 5 vols. (Oxford).
47. Fenichel, O.,
1954 "The Symbolic Equation: 'Girl = Phallus'", dans *The Collected Papers of O. Fenichel*, Vol. 2 (New York).
48. Ferenczi, S.,
1926 "An 'Anal Hollow-Penis' in Woman", dans *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-Analysis* (London).
49. 1955 "Gulliver Phantasies", dans *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis* (London).
50. Freuchen, P.,
Communication personnelle.
51. Furtwängler, A.,
s.v. "Aproditè in der Kunst", l.l. cols 406-419, dans Roscher (88).
52. Goetze, A.,
1957 *Kleinasiën*, 2^e éd. (Munich).
53. 1950 cp. Pritchard (82).
54. Graves, R.,
1959 *The Greek Myths* (New York).
55. Gruppe, O.,
1906 *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vols. (Munich).
56. Güterbock, H. G.,
1948 "The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myth", *American Journal of Archaeology* 52:123-134.
57. 1952 *The Song of Ullikummi* (New Haven).
58. Guthrie, W. K. C.,
1952 *Orpheus and Greek Religion*, 2^e éd. (London).
59. Harris, J. R.,
1917 *The Ascent of Olympus* (Manchester).
60. Keiser, S.,
1947 "On the Psychopathology of Orgasm", *Psychoanalytic Quarterly* 16:387-390.
61. Keiser, S.,
1952 "Body Ego During Orgasm", *Psychoanalytic Quarterly* 21:153-166.
62. Lévi-Strauss, Cl.,
1956 *Anthropologie structurale* (Paris).
63. 1965 "Anthropologie Sociale", *Annuaire du Collège de France* 65:269-273.
64. Lewin, B. D.,
1933 "The Body as Phallus", *Psychoanalytic Quarterly* 2:24-47.

65. Lewis, N. D. C.,
1927-1928 "The Psychobiology of the Castration Reaction", *Psychoanalytic Review*
14: 420-446; 15:53-84, 174-209, 304-323.
66. Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S.,
1958 *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd. (Oxford) (abrégé: LSJ).
67. Linforth, I. M.,
1941 *The Arts of Orpheus* (Berkeley, Calif.).
68. Linton, R.,
1939 dans Kardiner, A., et Linton, R., *The Individual and His Society* (New York).
69. 1956 *Culture and Mental Disorder* (Springfield, Ill.).
70. Lorand, S.,
1948 "On the Meaning of Losing Teeth in Dream", *Psychoanalytic Quarterly*
17: 529-530.
71. Macfarland, R. A.,
1932 "The Psychological Effects of Oxygen Deprivation (Anoxemia) on Human
Behavior", *Archives of Psychology* No. 145.
72. Marót, K.,
1951 "Die Trennung von Himmel und Erde", *Acta Antiqua* 1:35-66.
73. Mayer, M.,
s.v. "Kronos", 2.1. cols. 1452-1573 dans Roscher (88).
74. Métraux, A.,
1950 s.v. "Vagina Dentata", dans Leach, M., ed., *Dictionary of Folklore, Mythology
and Legend* (New York).
75. Miller, N. E., et Dollard, J.,
1941 *Social Learning and Imitation* (New Haven).
76. Nilsson, M. P.,
1955 *Geschichte der griechischen Religion* I, 2^e éd. (Munich).
77. Norbeck, E.,
1955 "Trans-Pacific Similarities in Folk-Lore", *Kroeber Anthropological Society
Papers* No. 12:62-69.
78. Pittard, E.,
1934 *La Castration chez l'Homme* (Paris).
79. Poincaré, H.,
1901 *Electricité et Optique* (Paris).
80. Powell, B.,
1906 "Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops", *Cornell Studies in
Classical Philology* 17 (New York).
81. Preller, L., and Robert, C.,
1887 *Griechische Mythologie*, 4^e éd., Vol. I (Berlin).
82. Pritchard, J. B.,
1950 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton).
83. Raum, F. O.,
1939 "Female Initiation Among the Chaga", *American Anthropologist* 41:545-565.
84. Rohan-Csermak, G. de,
1949 "Istensegítségiek Állatorvoslása", *Ethnographia* [Budapest] 60:236-266.
85. Róheim, G.,
1932 "Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types", *International Journal of
Psycho-Analysis* 13:1-224 (Ch. 7).
86. 1945 Aphrodite, or the Woman with a Penis, *Psychoanalytic Quarterly* 14:350-
390.
87. Roscher, W. H.,
s.v. "Aphrodite", 1.1. cols. 390-406, dans Roscher (88).

88. Roscher, W. H. (ed.),
1884-1937 *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*,
6 vols. (Leipzig).
89. Schachermeyr, F.,
1950 *Poseidon* (Munich).
90. Spencer, R. F.,
1946 "The Cultural Aspects of Eunuchism", *Ciba Symposia* 8:406-420.
91. Staudacher, W.,
1942 *Die Trennung von Himmel und Erde* (Tübingen).
92. Stoll, O.,
1908 *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* (Leipzig).
93. Vernant, J.-P.,
Communication personnelle.
94. Waser, O.,
s.v. "Pygmaien", 4.1. cols 3283-3317, dans Roscher (88).
95. Webster, T. B. L.,
1958 *From Mycenae to Homer* (London).
- 95a. West, M. L.,
1966 *Hesiod: Theogony*, Oxford.
96. Wilamowitz-Moellendorff, U.v.,
1959 *Der Glaube der Hellenen*, 3^e éd. (Basel).
97. Willetts, R. F.,
1962 *Cretan Cults and Festivals* (London).
98. Williams, F. E.,
1936 *Papuans of the Trans-Fly* (Oxford).
99. Wilson, C. P.,
1963 *Stone as a Symbol of Teeth*, Paper presented before the Annual Meeting of
the American Psychoanalytic Association, St. Louis, Mo., May, 1963.
100. Wroth, W.,
1884 "Telesphoros", *Journal of Hellenic Studies* 3:283-300.
101. Zilboorg, G.,
1944 "Masculine and Feminine: Some Biological and Cultural Aspects", *Psychiatry*
7: 257-296.

AMBIGUÏTÉ ET RENVERSEMENT SUR LA STRUCTURE ÉNIGMATIQUE D'ŒDIPE-ROI

JEAN-PIERRE VERNANT

Dans l'étude qu'il a consacrée en 1939 à l'ambiguïté dans la littérature grecque, W. B. Stanford¹ note que, du point de vue de l'amphibologie, *Œdipe-Roi* occupe une position spéciale: l'œuvre a valeur de modèle. Aucun genre littéraire de l'Antiquité n'utilise en effet aussi largement que la tragédie les expressions à double sens et *Œdipe-Roi* comporte plus de deux fois autant de formules ambiguës que les autres pièces de Sophocle (cinquante d'après le répertoire qu'en dressait Hug en 1872).² Le problème cependant est moins d'ordre quantitatif que de nature et de fonction. Tous les tragiques grecs ont recours à l'ambiguïté comme moyen d'expression et comme mode de pensée. Mais le double sens assume un rôle bien différent suivant sa place dans l'économie du drame et le niveau de langue où le situent les poètes tragiques.

Il peut s'agir d'une ambiguïté dans le vocabulaire, correspondant à ce qu'Aristote appelle δμῶνυμία (ambiguïté lexicale); ce type d'ambiguïté est rendu possible par les flottements ou les contradictions de la langue.³ Le dramaturge en joue pour traduire sa vision tragique d'un monde divisé contre lui-même, déchiré par les contradictions. Dans la bouche des divers personnages, les mêmes mots prennent des sens différents ou opposés, parce que leur valeur sémantique n'est pas la même dans la langue religieuse, juridique, politique, commune.⁴ Ainsi, pour Antigone, *nomos* désigne le contraire de ce que Créon, dans les circonstances où il

¹ *Ambiguity in Greek Literature* (Oxford, 1939), pp. 163-173.

² A. Hug, "Der Doppelsinn in Sophokles *Oedipus König*", *Philologus*, XXXI, (1872), pp. 66-84.

³ "Les noms sont en nombre fini, tandis que les choses sont infinies. Aussi est-il inévitable qu'un nom unique ait plusieurs sens." Aristote, *De Sophisticis Elenchis*, I, 165a 11.

⁴ Cf. Euripide, *Phéniennes*, 409 sqq. "Si la même chose était également pour tous belle et sage, les humains ne connaîtraient pas la controverse des querelles. Mais pour les mortels il n'est rien de semblable ni d'égal, sauf dans les mots; la réalité est toute différente."

est placé, appelle lui aussi *nomos*.⁵ Pour la jeune fille le mot signifie : règle religieuse; pour Créon : édit promulgué par le chef de l'État. Et de fait le champ sémantique de *nomos* est assez étendu pour couvrir, parmi d'autres, l'un et l'autre sens.⁶ L'ambiguïté traduit alors la tension entre certaines valeurs senties comme inconciliables en dépit de leur homonymie. Les paroles échangées sur l'espace scénique, au lieu d'établir la communication et l'accord entre les personnages, soulignent au contraire l'imperméabilité des esprits, le blocage des caractères; elles marquent les barrières qui séparent les protagonistes, elles dessinent les lignes de conflit. Chaque héros, enfermé dans l'univers qui lui est propre, donne au mot un sens et un seul. A cette unilatéralité se heurte violemment une autre unilatéralité. L'ironie tragique pourra consister à montrer comment, au cours de l'action, le héros se trouve littéralement "pris au mot", un mot qui se retourne contre lui en lui apportant l'amère expérience du sens qu'il s'obstinait à ne pas reconnaître.⁷ C'est seulement, par dessus la tête des personnages, entre l'auteur et le spectateur qu'un autre dialogue se noue où la langue récupère sa vertu de communication et comme sa transparence. Mais ce que transmet le message tragique, quand il est compris, c'est précisément qu'il existe dans les paroles échangées entre les hommes des zones d'opacité et d'incommunicabilité. Dans le moment où il voit sur la scène les protagonistes adhérer exclusivement à un sens et, ainsi aveuglés, se perdre eux-mêmes ou se déchirer les uns les autres, le spectateur est conduit à comprendre qu'il y a en réalité deux sens possibles, ou davantage. Le message tragique lui devient intelligible dans la mesure où, arraché à ses certitudes et à ses limitations anciennes, il réalise l'ambiguïté

⁵ La même ambiguïté apparaît dans les autres termes qui tiennent une place majeure dans la texture de l'œuvre: *diké*, *philo*s et *philia*, *kerdos*, *timé*, *tolma*, *orgé*, *deinos*. Cf. R. F. Goheen, *The imagery of Sophocles' Antigone*, (Princeton, 1951), et Ch. P. Segal, "Sophocles' Praise of Man and the conflicts of the Antigone", *Arion*, III, 2 (1964), pp. 46-66.

⁶ Benveniste (*Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, pp. 79-80) a montré que *nemein* retient l'idée d'une attribution régulière, d'un partage réglé par l'autorité de droit coutumier. Ce sens rend compte des deux grandes séries dans l'histoire sémantique de la racine *nem*. **Nomos*, attribution régulière, règle d'usage, coutume, rite religieux, loi divine ou civique, convention; *nomos*, attribution territoriale fixée par la coutume, pacage, province. L'expression *ta nomizomena* désigne l'ensemble de ce qui est dû aux dieux; *ta nomima* les règles à valeur religieuse ou politique; *ta nomismata*, les coutumes ou la monnaie ayant cours dans une cité.

⁷ Dans *Antigone*, en 481, Créon condamne la jeune fille qui a transgressé "les *nomoi* établis." Vers la fin de la pièce, en 1113, inquiet des menaces de Tirésias, il jure de respecter désormais "les *nomoi* établis." Mais d'une formule à l'autre, *nomos* a changé de sens. En 481 Créon l'emploie comme synonyme de *kérugma*, édit public proclamé par le chef de la Cité; en 1113, le mot a retrouvé, dans la bouche de Créon, le sens que lui donnait au départ Antigone: loi religieuse, rituel funéraire.

des mots, des valeurs, de la condition humaine. Reconnaisant l'univers comme conflictuel, s'ouvrant à une vision problématique du monde, il se fait lui-même, à travers le spectacle, conscience tragique.

L'*Agamemnon* d'Eschyle fournirait de bons exemples d'un autre type d'ambiguïté tragique. Il s'agit de sous-entendus, utilisés de façon pleinement consciente par certains personnages du drame pour dissimuler dans le discours qu'ils adressent à leur interlocuteur un second discours, contraire au premier, et dont le sens n'est perceptible qu'à ceux qui disposent sur la scène et dans le public, des éléments d'information nécessaire.⁸ Accueillant Agamemnon au seuil de son palais, Clytemnestre utilise ce langage à double clavier: il sonne agréablement aux oreilles de l'époux comme un gage d'amour et de fidélité conjugale; mais déjà équivoque pour le chœur qui y pressent une obscure menace, il se révèle pleinement sinistre au spectateur qui y déchiffre en clair le projet de mort qu'elle a tramé contre son mari.⁹ L'ambigu ne marque plus le conflit des valeurs mais la duplicité d'un personnage. Duplicité presque démoniaque: le même discours, les mêmes mots qui engagent Agamemnon dans le piège, en lui en masquant le danger, proclament en même temps à la face du monde le crime qui va se perpétrer. Et parce que la reine, dans la haine qu'elle voue à son conjoint, se fait au cours du drame l'instrument de la justice divine, le discours secret qu'elle tient dissimulé dans ses propos de bienvenue a une valeur oraculaire. En disant la mort du roi, elle la rend, comme un prophète, inévitable. Ce qu'Agamemnon, dans les

⁸ Comme le dit le Veilleur: "Pour ceux qui savent, je parle; pour ceux qui ne savent pas, exprès, je me cache (ou: j'oublie, λήθομαι)." (38-39). On trouvera un bel exemple de dextérité amphibologique au vers 137: presque chaque mot est susceptible d'une double interprétation. On peut entendre: "Massacrant une tremblante hase avec sa portée avant qu'elle n'ait mis bas" et aussi: "Sacrifiant une pauvre créature tremblante, sa propre fille, sur le front de l'armée."

⁹ Cf. W. B. Stanford, *o.c.*, pp. 137-162. Quelques exemples: dès les premiers mots Clytemnestre, rappelant les angoisses qu'elle a connues en l'absence de son mari, déclare que si Agamemnon avait reçu autant de blessures que le bruit en a couru, "son corps aurait plus de plaies qu'un filet de mailles" (868). La formule est d'une ironie sinistre: c'est justement de cette façon que le roi va périr, pris dans le filet de mort (1115), le réseau sans issue (1382), le filet à poisson (1382) qu'elle tend avec Egisthe autour de lui (1110). — Les portes, *pulai* (604), les demeures *dōmata* (911) auxquelles elle fait à plusieurs reprises allusion ne sont pas celles du palais, comme le croient ceux qui l'écoutent, mais, suivant l'expression consacrée, celles d'Hadès (1291). Quand elle affirme que le roi retrouve en elle *gunaika pistèn, domatôn kuna*, elle dit en réalité le contraire de ce qui semble: *gunaik'apistèn*, une femme infidèle, qui s'est comportée en chienne. Comme le remarque le scholiaste, *kuôn* signifie une femme qui a plus d'un homme. Quand elle évoque Zeus *Teleios*, le Zeus par qui tout s'achève, pour qu'il accomplisse, *telei*, ses souhaits (973-974), ce n'est pas au Zeus du bon retour qu'elle pense, comme on pourrait l'imaginer, mais au Zeus funéraire, maître de la mort "qui tout achève."

paroles de Clytemnestre ne peut entendre est donc en propre la vérité de ce qui est dit. Formulée à haute voix, cette parole acquiert toute la force exécutoire d'une imprécation: elle inscrit dans l'être à l'avance et pour toujours ce qui est par elle énoncé. A l'ambiguïté du discours de la reine répond exactement l'ambiguïté des valeurs symboliques attachées au tapis de pourpre étendu par ses soins devant le roi et où elle le persuade de marcher. Quand il pénètre dans son palais comme Clytemnestre l'y invite en des termes qui évoquent en même temps une tout autre demeure, ce sont bien les portes d'Hadès que franchit sans le savoir Agamemnon. Quand il pose son pied nu sur les "somptueuses étoffes" dont le sol a été jonché, le "chemin de pourpre" qu'on a fait naître sous ses pas n'est nullement, comme il l'imagine, la consécration presque trop haute de sa gloire, mais une façon de le livrer aux puissances infernales, de le vouer sans rémission à la mort, cette mort "rouge" qui vient à lui dans la même "somptueuse étoffe" préparée par Clytemnestre pour l'y prendre au piège comme dans un filet.¹⁰

L'ambiguïté qu'on trouve dans *Œdipe-Roi* est bien différente. Elle ne concerne ni l'opposition des valeurs ni la duplicité du personnage qui mène l'action et se plait à jouer avec sa victime. Dans le drame dont il est la victime, c'est Œdipe, et Œdipe seul, qui mène le jeu. Rien sinon sa volonté têtue de démasquer le coupable, la haute idée qu'il se fait de sa charge, de ses capacités, de son jugement (sa *gnômè*), son désir passionné de connaître à tout prix la vérité —, rien ne l'oblige à pousser l'enquête à son terme. Tirésias, Jocaste, le berger tentent successivement de l'arrêter. En vain. Il n'est pas homme à se contenter des demi-mesures, à s'accommoder d'un compromis. Œdipe va jusqu'au bout. Et au bout du chemin qu'il a envers et contre tous tracé, Œdipe découvre qu'en menant le jeu du début à la fin c'est lui-même, du début à la fin, qui a été joué. Aussi pourra-t-il dans le moment où il se reconnaît responsable d'avoir de ses propres mains forgé son malheur accuser les dieux d'avoir tout préparé et tout fait.¹¹ L'équivoque dans les propos d'Œdipe correspond au statut ambigu qui lui est conféré dans le drame et sur lequel toute la tragédie est construite. Quand Œdipe parle, il lui arrive de dire autre chose ou le

¹⁰ On comparera 910, 921, 936, 946, 949 d'une part et 960-961, 1383, 1390 de l'autre; on notera le sinistre jeu de mots εἰμάτων βαφάς (960), teinture des étoffes, qui évoque αἱμάτων βαφάς, teinture de sang (cf. *Choéphores*, 1010-1013). On sait que chez Homère le sang et la mort sont appelés πορφύρεοι. Selon Artémidore, *Clef des Songes*, I, 77 (p. 84, 2-4, Pack): "La couleur pourpre a une certaine affinité avec la mort"; cf. L. Gernet, in *Problèmes de la couleur* (Paris, 1957), p. 321-324.

¹¹ Cf. R. P. Winnington-Ingram, "Tragedy and greek archaic thought", *Classical drama and its influence, Essays presented to H. D. F. Kitto*, 1965, pp. 31-50.

contraire de ce qu'il dit. L'ambiguïté de ses propos ne traduit pas la duplicité de son caractère, qui est tout d'une pièce, mais plus profondément la dualité de son être. Œdipe est double. Il constitue par lui-même une énigme dont il ne devinera le sens qu'en se découvrant en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être. Le discours secret qui s'institue, sans qu'il le sache, au sein de son propre discours, Œdipe ne l'entend pas. Et nul témoin du drame sur la scène, en dehors de Tirésias, n'est non plus capable de le percevoir. Ce sont les dieux qui renvoient à Œdipe, en écho à certaines de ses paroles, son propre discours déformé ou retourné.¹² Et cet écho inverse, qui sonne comme un éclat de rire sinistre, est en réalité un redressement. Ce que dit Œdipe sans le vouloir, sans le comprendre, constitue la seule vérité authentique de ses propos. La double dimension du langage œdipien reproduit donc, sous une forme inversée, la double dimension du langage des dieux, tel qu'il s'exprime dans la formule énigmatique de l'oracle. Les dieux savent et disent la vérité, mais ils la manifestent en la formulant dans des mots qui paraissent aux hommes dire tout autre chose. Œdipe ne sait ni ne dit la vérité, mais les mots dont il se sert pour dire autre chose qu'elle, la manifestent à son insu de façon éclatante pour qui a don de double oreille, comme le devin a double vue. Le langage d'Œdipe apparaît ainsi comme le lieu où se nouent et s'affrontent dans la même parole deux discours différents: un

¹² Ici encore on renverra le lecteur à l'ouvrage de W. B. Stanford, aux commentaires de R. Jebb, *Sophocles, Œdipus Tyrannus*, 1887 et de J. C. Kamerbeek, *The plays of Sophocles, IV, The Œdipus Tyrannus*, 1967. Nous ne retiendrons que quelques exemples. Créon vient de parler *des* brigands, au pluriel, qui tuèrent Laios. Œdipe répond: comment le meurtrier, ὁ ληστής, aurait-il pu commettre cet acte sans complicité? (124). Le scholiaste note: "Œdipe pense à son beau-frère." Mais par ce singulier, Œdipe, sans le savoir, se condamne lui-même. Comme il le reconnaîtra un peu plus loin (842-847) s'il y a eu *des* meurtriers, il n'est pas coupable; mais s'il y a eu un homme, unique et seul, le crime lui est évidemment imputable. — En 137-141, il y a trois ambiguïtés: (1) En chassant la souillure, il ne le fait pas pour de lointains amis, mais lui-même pour lui-même. — Il ne croit pas si bien dire. (2) Le meurtrier du roi pourrait être tenté de porter la main contre lui. — Effectivement, Œdipe se crèvera les yeux. (3) En venant au secours de Laios, il sert sa propre cause. — Non, il se détruira lui-même. Tout le passage 258-265, avec sa conclusion: "Pour ces raisons, *comme si Laios était mon père*, je combattrai pour lui", est ambigu. La phrase: "Si sa descendance n'avait pas avorté" signifie aussi bien "Si sa descendance n'avait pas été vouée à un destin de malheur." En 551, la menace d'Œdipe à Créon: "Si tu crois que tu attaqueras un parent sans le payer, tu te trompes", se retourne contre lui-même; il paiera le meurtre de son père. — En 572-573, double-sens: "Il n'aurait pas prétendu que j'ai tué Laios", mais aussi: "Il n'aurait pas révélé que j'ai tué Laios." — En 928, la place de ἦδε, entre μήτηρ et τῶν τέκνων, rapproche γυνή et μήτηρ: sa femme, qui est aussi sa mère. En 955-956: "Il t'annonce que ton père Polybe est mort", mais aussi: "Il t'annonce que ton père n'est pas Polybe, mais un mort." En 1183, Œdipe souhaite la mort et s'écrie: "O lumière, puissé-je te voir pour la dernière fois!" Mais φῶς a deux sens en grec: lumière de la vie, lumière du jour. C'est le sens qu'Œdipe ne veut pas dire qui deviendra le vrai.

discours humain, un discours divin. Au début, les deux discours sont bien distincts et comme coupés l'un de l'autre; au terme du drame, quand tout est éclairci, le discours humain s'inverse et se transforme en son contraire; les deux discours se rejoignent: l'énigme est résolue. Sur les gradins du théâtre, les spectateurs occupent une situation privilégiée qui leur permet, comme les dieux, d'entendre en même temps les deux discours opposés et d'en suivre d'un bout à l'autre, à travers le drame, la confrontation.

On comprend alors pourquoi, du point de vue de l'amphibologie, *Oedipe-Roi* a une portée exemplaire. Aristote, rappelant que les deux éléments constitutifs de l'affabulation tragique sont, en dehors du "pathétique", la reconnaissance (ἀναγνώρισις) et la péripétie (περιπέτεια), c'est-à-dire le renversement de l'action en son contraire (εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή) note que, dans *Oedipe-Roi*, la reconnaissance est la plus belle parce qu'elle coïncide avec la péripétie.¹³ La reconnaissance qu'opère Œdipe ne porte en effet sur personne d'autre que sur Œdipe. Et cette identification finale du héros par lui-même constitue un renversement complet de l'action, dans les deux sens qu'on peut donner à la formule d'Aristote (qui n'est pas non plus exempte d'ambiguïté): la situation d'Œdipe, du fait même de la reconnaissance, se révèle contraire à ce qu'elle était auparavant; l'action d'Œdipe aboutit à un résultat inverse de celui qu'il avait visé. A l'ouverture du drame, l'étranger corinthien, déchiffreur d'énigmes, sauveur de Thèbes, installé à la tête de la cité et que le peuple vénère à l'égal d'un dieu pour son savoir et son dévouement à la chose publique, doit faire face à une nouvelle énigme, celle de la mort de l'ancien roi. Qui a tué Laios? Au terme de l'enquête, le justicier se découvre identique à l'assassin. Derrière l'élucidation progressive de l'énigme policière, qui forme la trame de l'action tragique, ce qui se joue en fait c'est la reconnaissance par Œdipe de son identité. Quand il apparaît pour la première fois, à l'ouverture de la pièce, pour annoncer aux suppliants sa résolution de découvrir coûte que coûte le criminel et sa certitude d'y parvenir, il s'exprime en des termes dont l'ambiguïté souligne que derrière la question à laquelle il se flatte de répondre (qui a tué Laios?) se dessine en filigrane un autre problème (qui est Œdipe?). "En remontant à mon tour, déclare fièrement le roi, à l'origine (des événements demeurés inconnus), c'est moi qui les mettrai en lumière, ἐγὼ φανῶ."¹⁴ Le scholiaste ne manque pas d'observer qu'il y a dans cet "ego phanō" quelque chose de dissimulé, qu'Œdipe ne veut pas

¹³ *Poétique*, 1452a 32-33.

¹⁴ *Œdipe-Roi*, 132.

dire, mais que comprend le spectateur “puisque tout sera découvert dans Œdipe lui-même, ἐπει τὸ πᾶν ἐν αὐτῷ φανήσεται.” *Ego phanô*: c’est moi qui mettrai en lumière le criminel, — mais aussi: je me découvrirai moi-même criminel.

Qu’est donc Œdipe? Comme son propre discours, comme la parole de l’oracle, Œdipe est double, énigmatique. Du début à la fin du drame il reste psychologiquement et moralement le même: un homme d’action et de décision, au courage que rien ne peut abattre, à l’intelligence conquérante, et auquel on ne peut imputer aucune faute morale, aucun manquement délibéré à la justice. Mais sans qu’il le sache, sans l’avoir voulu ni mérité, ce personnage œdipien se révèle, dans toutes ses dimensions sociale, religieuse, humaine, inverse de ce qu’il apparaît à la tête de la cité. L’étranger corinthien est en réalité natif de Thèbes; le déchiffreur d’énigmes, une énigme qu’il ne peut déchiffrer; le justicier, un criminel; le clairvoyant, un aveugle; le sauveur de la ville, sa perte. Œdipe, celui qui pour tous est célèbre (8), le premier des humains (33), le meilleur des mortels (46), l’homme du pouvoir, de l’intelligence, des honneurs, de la richesse, se retrouve le dernier, le plus malheureux (1204-06, 1297 sqq., 1347) et le pire des hommes (1433), un criminel (1397), une souillure (1397) objet d’horreur pour ses semblables (1306), haï des dieux (1345), réduit à la mendicité et à l’exil (455-456, 1518). Deux traits soulignent la portée de ce “renversement” de la condition œdipienne. Dans les premiers mots qu’il lui adresse, le prêtre de Zeus fait d’Œdipe en quelque façon l’égal des dieux: *isoumenos theoisi* (31). Quand l’énigme est résolue le chœur reconnaît en Œdipe le modèle d’une vie humaine qui, à travers ce paradigme, lui apparaît égale au néant, *isa kai to mēden* (1187-1188). Au départ Œdipe est l’esprit clairvoyant, l’intelligence lucide qui, sans l’aide de personne, sans le secours d’un dieu ni d’un présage, a su deviner, par les ressources de sa seule *gnômè*, l’énigme de la Sphinx. Il n’a que mépris pour le regard aveugle du devin dont les yeux sont fermés à la lumière du soleil et qui, selon sa propre expression, “ne vit que de ténèbres” (374). Mais quand les ténèbres sont dissipées, que tout est devenu clair (1182), que la lumière est faite sur Œdipe, c’est alors précisément qu’il voit le jour pour la dernière fois. Dès qu’Œdipe est “élucidé”, mis à découvert (1213), offert aux yeux de tous en spectacle d’horreur (1397) il ne lui est plus possible ni de voir ni d’être vu. Les Thébains détournent de lui leurs yeux (1303-05) incapables de contempler en face ce mal “effrayant à regarder” (1297), cette détresse dont on ne peut supporter le récit ni la vue (1312). Et si Œdipe aveugle ses paupières c’est, comme il l’explique (1370 sqq.) parce qu’il lui est devenu impossible de

soutenir le regard d'aucune créature humaine, chez les vivants et chez les morts. S'il l'avait pu, il se serait aussi bouché les oreilles pour se murer dans une solitude qui le retranche de la société des hommes. La lumière que les dieux ont projeté sur Œdipe est trop éclatante pour qu'un œil mortel puisse la fixer. Elle rejette Œdipe de ce monde-ci, fait pour la clarté du soleil, le regard humain, le contact social. Elle le restitue au monde solitaire de la nuit, où vit Tirésias, qui a lui aussi payé de ses yeux, avec le don de double vue, l'accès à l'autre lumière, la lumière aveuglante et terrible du divin.

Envisagé du point de vue des hommes, Œdipe est le chef clairvoyant, égal aux dieux; considéré du point de vue des dieux, il apparaît aveugle, égal à rien. Le retournement de l'action, comme l'ambiguïté de la langue, marque la duplicité d'une condition humaine qui, sur le mode de l'énigme, prête à deux interprétations opposées. Le langage humain s'inverse quand les dieux parlent à travers lui. La condition humaine s'inverse — si grand, si juste, si heureux qu'on soit —, dès lors qu'on la toise à la mesure des dieux. Œdipe "avait lancé sa flèche plus loin qu'un autre, il avait conquis la félicité la plus fortunée" (1196-98). Mais, au regard des Immortels, qui s'élève au plus haut est aussi le plus bas. Œdipe le bienheureux touche le fond du malheur: "Quel homme, chante le chœur, a connu d'autre bonheur que celui qu'il imagine pour retomber dans l'infortune après cette illusion. Avec ton destin pour exemple, oui ton destin, malheureux Œdipe, je n'estime heureuse aucune vie des humains" (1189 sq.).¹⁵

Si tel est bien, comme les hellénistes s'accordent à le penser,¹⁶ le sens de la tragédie, on reconnaîtra qu'*Œdipe-Roi* n'est pas seulement centré sur le thème de l'énigme, mais que dans sa présentation, son développement, son dénouement, la pièce est elle-même construite en énigme. L'ambiguïté, la reconnaissance, la péripétie, homologues les unes aux autres, s'intègrent également dans la structure énigmatique de l'œuvre. La clé de voûte de l'architecture tragique, le modèle qui sert comme de matrice à son organisation dramatique et à sa langue, c'est le renversement, c'est-à-dire le schème formel d'après lequel les valeurs positives s'inversent en valeurs négatives, quand on passe de l'un à l'autre des deux plans, humain et divin; que la tragédie unit et oppose, comme l'énigme, d'après

¹⁵ En ce sens la tragédie, dès avant Platon, prend le contre-pied du point de vue de Protagoras et de la "philosophie des lumières" développée par les Sophistes au Ve siècle. Bien loin que l'homme soit la mesure de toute chose, c'est dieu qui est la mesure de l'homme, comme du reste; cf. Knox, *o.c.*, pp. 150 sqq, 184.

¹⁶ Cf. encore, en dernier lieu E. R. Dodds, "On Misunderstanding the *Œdipus Rex*", *Greece and Rome*, 2nd series, XIII, 1966, pp. 37-49.

la définition d'Aristote, joint ensemble des termes inconciliables.¹⁷

A travers ce schème logique de l'inversion, correspondant au mode de penser ambigu propre à la tragédie, un enseignement d'un type particulier est proposé aux spectateurs : l'homme n'est pas un être qu'on puisse décrire ou définir ; il est un problème, une énigme dont on n'a jamais fini de déchiffrer les doubles sens. La signification de l'œuvre ne relève ni de la psychologie ni de la morale ; elle est d'ordre spécifiquement tragique.¹⁸ Le parricide, l'inceste, ne correspondent ni au caractère d'Œdipe, à son *ethos*, ni à une faute morale, *adikia*, qu'il aurait commise. S'il tue son père, s'il couche avec sa mère, ce n'est pas que, plus ou moins obscurément, il haïsse le premier, il soit amoureux de la seconde. A l'égard de ceux qu'il croit être ses vrais, ses seuls parents, Mérope et Polybe, Œdipe éprouve des sentiments d'égale tendresse filiale. Quand il tue Laios, c'est en état de légitime défense contre un étranger qui l'a frappé le premier ; quand il épouse Jocaste, c'est un mariage sans inclination que la cité de Thèbes lui impose avec une étrangère pour le faire accéder au trône, en récompense de son exploit : "A un fatal hymen, à une union maudite, la Cité m'a lié et je n'en savais rien [...] J'ai reçu ce don que je n'aurais jamais dû recevoir de Thèbes, après lui avoir été si utile."¹⁹ Comme Œdipe le proclame : en commettant le parricide et l'inceste, ni sa personne (*sôma*), ni ses actes (*erga*) ne sont en cause ; en réalité, lui-même n'a rien fait (*ouk éréxa*).²⁰ Ou plutôt, tandis qu'il commettait un acte, le sens de son action, à son insu et sans qu'il y soit pour rien, s'inversait. La légitime défense devenait parricide ; le mariage, consacrant sa gloire, inceste. Innocent et pur du point de vue du droit humain, il est coupable et souillé du point de vue religieux. Ce qu'il a accompli, sans le savoir, sans intention mauvaise ni volonté délictueuse, n'en est pas moins la plus terrible atteinte à l'ordre sacré qui gouverne la vie humaine. Semblable à ces oiseaux qui mangent chair d'oiseaux, pour reprendre l'expression

¹⁷ *Poétique*, 1458a 26. On rapprochera ce schème du renversement de celui qu'on trouve dans la pensée d'Héraclite, spécialement fr. 88, exprimé par le verbe μεταπτεειν. Cf. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* (1959), p. 33 sqq. et 392.

¹⁸ Concernant cette spécificité du message tragique, nous écrivions dans une autre étude ("Aspects d'ambiguïté dans la tragédie grecque", à paraître dans *Interprétation: Theory and Practice*, Baltimore) : "La tragédie ne saurait refléter une réalité qui lui serait en quelque façon étrangère. Elle élabore elle-même son monde spirituel. Il n'y a de vision et d'objet plastiques que dans et par la peinture. La conscience tragique naît et se développe elle aussi avec la tragédie. C'est en s'exprimant dans la forme d'un genre littéraire original que se construisent la pensée, le monde, l'homme tragiques."

¹⁹ *Œdipe à Colonne*, 525 et 539-540.

²⁰ *Ib.*, 265 sqq., 521 sq., 539.

d'Eschyle,²¹ il s'est deux fois repu de sa propre chair, d'abord en versant le sang paternel, puis en s'unissant au sang maternel. Œdipe se trouve ainsi, par une malédiction divine aussi gratuite que l'élection dont bénéficient d'autres héros de la légende, retranché du lien social, rejeté hors humanité. Il est désormais *apolis*; il incarne la figure de l'exclu. Dans sa solitude, il apparaît à la fois en deçà de l'humain, bête fauve, monstre sauvage, et au-delà de l'humain, porteur d'une qualification religieuse redoutable, comme un *daimôn*. Sa souillure, son *agos*, n'est que l'envers de la puissance surnaturelle qui s'est concentrée en lui pour le perdre: en même temps que souillé, il est sacré et saint, *hieros* et *eusébès*.²² A la cité qui l'accueillera, à la terre qui retiendra son cadavre, il apportera le gage des plus grandes bénédictions.

Ce jeu d'inversion s'exprime, parallèlement aux expressions ambiguës, par d'autres procédés stylistiques et dramatiques. En particulier par ce que B. Knox²³ appelle un renversement (*reversal*) dans l'emploi des mêmes termes au cours de l'action tragique. On ne peut ici que renvoyer à sa belle étude dont on retiendra seulement quelques exemples. Une première forme de ce renversement consiste à utiliser, pour caractériser le statut d'Œdipe, un vocabulaire dont on inverse systématiquement les valeurs en passant de l'actif au passif. Œdipe est présenté comme un chasseur pistant, traquant et débusquant le fauve (109-110, 221, 354, 475 sqq.) qui erre dans la montagne, que sa course précipite dans la fuite (469), relègue loin des humains (479). Mais, dans cette chasse, le chasseur se retrouve finalement le gibier: chassé par l'imprécation terrible de ses parents (419), Œdipe erre et mugit comme un fauve (1255, 1265) avant de se crever les yeux et de fuir dans les sauvages montagnes du Cithéron (1451). Œdipe mène une enquête, à la fois judiciaire et scientifique, que souligne l'emploi répété du verbe *zetein* (278, 362, 450, 658-659, 1112). Mais l'enquêteur est aussi l'objet de l'enquête, le *zetôn* est aussi le *zetomenon*,²⁴ comme l'examineur, le questionneur (*scopein*: 68, 291, 407, 964; *historein*: 1150) est aussi la réponse à la question (1180-1181). Œdipe est le découvreur (*heurein*, *heures*: 68, 108, 120, 440, 1050) et l'objet de la découverte (1026, 1108, 1213), celui-là même qui est découvert (1397: *heuriskomai*). Il est le médecin employant pour parler du mal dont souffre la cité un vocabulaire médical, mais aussi le malade (674) et la maladie (1293, 1387-1388, 1396).

²¹ *Suppliantes*, 226.

²² *Œdipe à Colonne*, 287.

²³ *Œdipus at Thebes. Sophocles tragic Hero and his time* (1957, 2e ed. 1966), p. 138.

²⁴ Cf. Plutarque, *De curiositate*, 522 C et *Œdipe-Roi* 110, 362, 450, 658-659, 1112.

Une autre forme du renversement est la suivante: les termes qui qualifient Œdipe au sommet de sa gloire se détachent tour à tour de lui pour se fixer sur des personnages divins; la grandeur d'Œdipe s'anéantit au fur et à mesure que s'affirme plus clairement, en contraste avec la sienne, celle des dieux. Au vers 14, le prêtre de Zeus, dans ses premiers mots, s'adresse à Œdipe comme souverain: *cratunôn*; en 903, le chœur implore Zeus comme souverain; *ô cratunôn*. En 48 les Thébains appellent Œdipe sauveur: *sôtèr*; en 150, c'est Apollon qui est invoqué comme sauveur, pour faire cesser (*pausterios*) le mal, comme Œdipe autrefois a fait "cesser" la sphinx (397). En 237, Œdipe donne des ordres en tant qu'il est le maître de la puissance et du trône (*ego cratè te kai thronous nemô*); en 201 le chœur implore Zeus "maître de la puissance de la foudre" (*astrapou cratè nemôn*). En 441, Œdipe rappelle l'exploit qui l'a fait grand (*meGas*); en 871, le chœur rappelle que dans les lois célestes réside un dieu grand (*meGas*), qui ne vieillit pas. La domination (*archè*) qu'Œdipe se flatte d'exercer (259, 383), le chœur la reconnaît à jamais immortelle entre les mains de Zeus (905). Le secours (*alkè*) que le prêtre, en 42, demande à Œdipe, le chœur implore Athéna, en 189, de le lui accorder. Au premier vers de la tragédie, Œdipe s'adresse aux suppliants comme un père parle à ses enfants; mais en 202, pour détruire la peste de la cité, c'est à Zeus que le chœur confère son titre de père: *ô Zeu patèr*.

Il n'est pas jusqu'au nom d'Œdipe qui ne prête à ces effets de renversement. Ambigu, il porte en lui le même caractère énigmatique qui marque toute la tragédie. Œdipe c'est l'homme au pied enflé (*oidos*), infirmité qui rappelle l'enfant maudit, rejeté par ses parents, exposé pour y périr dans la nature sauvage. Mais Œdipe c'est aussi l'homme qui sait (*oida*) l'énigme du pied, qui réussit à déchiffrer, sans le prendre à rebours,²⁵ l'"oracle"²⁶ de la sinistre prophétesse, de la Sphinx au chant obscur.²⁷ Et ce savoir intronise dans Thèbes le héros étranger, l'établit sur le trône à la place des rois légitimes. Le double sens de *Oidipous* se retrouve à l'intérieur du nom lui-même dans l'opposition entre les deux premières syllabes et la troisième. *Oida*: je sais, un des maîtres mots dans la bouche d'Œdipe triomphant, d'Œdipe tyran (58-59, 84, 105, 397; cf. aussi 43). *Pous*: le pied,—marque imposée dès la naissance à celui dont le destin est de finir comme il a commencé, en exclu, semblable à la bête sauvage que son *ped* fait fuir (468), que son *ped* isole des humains, dans l'espoir vain d'échapper aux oracles (479 sqq.), poursuivi par la malédiction au *ped* terrible (418)

²⁵ Scholie à Euripide, *Phéniciennes*, 45.

²⁶ *Œdipe-Roi*, 1200.

²⁷ *Ib.*, 130, 391 sqq.; *Phéniciennes*, 1505-1506.

pour avoir enfreint les lois sacrées au *ped* élevé (866), et incapable désormais de se sortir le *ped* des maux où il s'est précipité en se hissant au faite du pouvoir (878).²⁸ Toute la tragédie d'Œdipe est donc comme contenue dans le jeu auquel se prête l'énigme de son nom. Au très savant maître de Thèbes, que protège l'Heureuse Chance, semble s'opposer en tout point l'enfant maudit, le *Pied enflé* rejeté de sa patrie. Mais pour qu'Œdipe sache réellement qui il est, il faut que le premier des deux personnages qu'il a tout d'abord endossé s'inverse jusqu'à venir coïncider avec le second.

Le savoir d'Œdipe, quand il déchiffre l'énigme de la Sphinx, porte déjà d'une certaine façon sur lui-même. Quel est l'être, interroge la sinistre chanteuse, qui est à la fois *dipous*, *tripous*, *tetrapous*? Pour *Oi-dipous*, le mystère n'en est un qu'en apparence: il s'agit bien sûr de lui, il s'agit de l'homme. Mais cette réponse n'est un savoir qu'en apparence; elle masque le vrai problème: qu'est alors l'homme, qu'est Œdipe? La pseudo-réponse d'Œdipe lui ouvre toutes grandes les portes de Thèbes. Mais en l'installant à la tête de l'État, elle réalise, en la lui dissimulant, sa véritable identité de parricide et d'incestueux. Pénétrer son propre mystère, c'est pour Œdipe reconnaître dans l'étranger qui règne à Thèbes l'enfant du pays autrefois rejeté. Cette identification, au lieu d'intégrer définitivement Œdipe à la patrie qui est la sienne, de le fixer au trône qu'il occupe désormais non comme un tyran étranger mais comme le fils légitime du roi, en fait un monstre qu'il faut expulser pour toujours de la ville, retrancher du monde humain.

Vénéralisé à l'égal d'un dieu, maître incontesté de justice, tenant entre ses mains le salut de toute la cité, tel est, placé au-dessus des autres hommes, le personnage d'Œdipe-le-Savant, qui à la fin du drame se renverse pour se projeter en une figure contraire: au dernier échelon de la déchéance apparaît Œdipe-Pied-enflé, abominable souillure, concentrant sur soi toute l'impureté du monde. Le roi divin, purificateur et sauveur de son peuple, rejoint le criminel souillé qu'il faut expulser comme un *pharmacos*, un bouc émissaire, pour que la ville, redevenue pure, soit sauvée.

C'est bien en effet suivant l'axe dont le roi divin occupe le sommet et le

²⁸ Cf. Knox, *o.c.*, pp. 182-184. A son arrivée, le messager de Corinthe interroge: Savez-vous où est Œdipe? Comme l'observe Knox, les trois vers 924-926 se terminent sur le nom d'Œdipe et sur l'adverbe interrogatif *hopou*, ce qui donne: *mathoim'hopou*, — *Oidipou*, — *hopou*. "These violent puns, écrit Knox, suggesting a fantastic conjugation of a verb "to know where" formed from the name of the hero who, as Tiresias told him, does not know where he is (413-414) — this is the ironic laughter of the gods whom Œdipus "excludes" in his search for the truth."

pharmacos la base que s'opère la série des renversements qui affectent le personnage d'Œdipe et font du héros le "paradigme" de l'homme ambigu, de l'homme tragique.

L'aspect quasi divin de la majestueuse figure qui s'avance sur le seuil de son palais, au début de la tragédie, n'a pas échappé aux commentateurs. Déjà le scholiaste ancien notait dans son commentaire au vers 16 que les suppliants s'en viennent aux autels de la maison royale comme à des autels d'un dieu. L'expression dont se sert le prêtre de Zeus: "Tu nous vois assemblés près de *tes* autels" apparaît d'autant plus lourde de sens qu'Œdipe lui-même interroge: "Pourquoi vous tenez-vous ainsi accroupis dans une attitude rituelle de supplication envers moi, avec vos rameaux couronnés de bandelettes?" Cette vénération à l'égard d'un homme qu'on place plus haut que l'homme parce qu'il a sauvé la ville "avec l'aide d'un dieu" (38), qu'il s'est révélé, par une faveur surnaturelle, la *Tuchè*, la Bonne Chance de la cité (52), ne se relâche pas d'un bout à l'autre de la pièce. Après même qu'a été révélée la double souillure d'Œdipe, le chœur n'en célèbre pas moins comme son sauveur celui qu'il appelle "mon roi" et qui s'est "dressé comme une tour contre la mort" (1951). Au moment même où il évoque les crimes inexpiables du malheureux, le chœur conclut: "Et cependant, pour dire la vérité, grâce à toi j'ai pu reprendre souffle et repos" (1207).

Mais c'est au moment crucial du drame, quand le sort d'Œdipe repose sur le fil du rasoir, que la polarité entre le statut de demi-dieu et celui de bouc émissaire se révèle le plus clairement. Quelle est alors la situation? On sait déjà qu'Œdipe est peut-être le meurtrier de Laios; la symétrie des oracles rendus d'une part à Œdipe, de l'autre à Laios et Jocaste, rend plus oppressante encore l'angoisse qui étire le cœur des protagonistes et des notables Thébains. Le messager de Corinthe arrive sur ces entrefaites; il annonce qu'Œdipe n'est pas le fils de ceux qu'il croit ses parents; c'est un enfant trouvé; il l'a lui-même recueilli des mains d'un berger sur le Cithéron. Jocaste, pour qui tout est clair désormais, implore Œdipe de ne pas pousser l'enquête plus avant. Œdipe refuse. La reine lui adresse alors cet ultime avertissement: "Malheureux, puisses-tu ne jamais savoir qui tu es." Mais cette fois encore le tyran de Thèbes se méprend sur le sens de ce qui est Œdipe. Il croit que la reine redoute que ne soit divulguée la basse origine de l'"enfant trouvé" et que son mariage ne se révèle une mésalliance avec un moins que rien, un esclave, fils d'esclave à la troisième génération (1065). C'est alors précisément qu'Œdipe se redresse. Dans son âme abattue, l'annonce du messager fait naître un fol espoir que le chœur partage et qu'il exprime joyeusement dans son chant. Œdipe se

proclame fils de la *Tuchè*, de l'Heureuse Chance, qui renversant sa situation au cours des ans, de "petit" qu'il était l'a fait "grand" (*micron kai megan*, 1083) c'est-à-dire a transformé l'enfant trouvé et contrefait dans le savant maître de Thèbes. Ironie des mots: Œdipe n'est pas le fils de la *Tuchè*; comme l'a prédit Térésias (442) il est sa victime; et le "renversement" se produit en sens inverse ramenant le grand Œdipe à ce qu'il y a de plus petit, l'égal au dieu à un égal à rien.

Pourtant l'illusion d'Œdipe et du chœur se comprend. L'enfant exposé peut être un rebut dont on veut se débarrasser, monstre difforme ou vil esclave. Mais il peut être aussi un héros au destin exceptionnel. Sauvé de la mort, vainqueur de l'épreuve qui lui est imposée dès sa naissance, l'exclu se révèle un élu, investi de pouvoirs surnaturels.²⁹ Revenu triomphant dans la patrie qui l'a expulsé, il y vivra non plus comme un citoyen ordinaire, mais en maître absolu, régnant sur ses sujets à la façon d'un dieu au milieu des hommes. C'est pourquoi le thème de l'exposition figure dans presque toutes les légendes grecques de héros. Si donc Œdipe a été à sa naissance rejeté, coupé de sa lignée humaine, c'est sans doute, comme l'imagine le chœur, qu'il est le fils de quelque dieu, des nymphes du Cithéron, de Pan ou d'Apollon, d'Hermès ou de Dionysos.³⁰

Cette image mythique du héros exposé et sauvé, rejeté et revenant en vainqueur, se prolonge au Ve siècle, sous une forme transposée, dans une certaine représentation du *turannos*. Comme le héros, le tyran accède à la royauté par une voie indirecte, en dehors de la descendance légitime; comme lui, il se qualifie pour le pouvoir par ses actes, ses exploits. Il règne, non par la vertu de son sang mais par les siennes propres; il est le fils de ses œuvres en même temps que de l'Heureuse Chance. Le pouvoir suprême qu'il a su conquérir en dehors des normes ordinaires le place, pour le bien et pour le mal, au-dessus des autres hommes, au-dessus des lois.³¹ Selon la juste remarque de B. Knox, la comparaison de la tyrannie avec le pouvoir des dieux (ces dieux qui se définissent aux yeux des Grecs comme "les plus forts", "les plus puissants") est un lieu commun de la littérature des Ve et IVe siècles. Euripide (*Troyennes*, 1169) et Platon (*République*, 568 B) se rencontrent pour parler de la *turannis isotheos*, de

²⁹ Cf. Marie Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant* (1944), où ce thème est largement développé et où est bien marquée sa place dans le mythe d'Œdipe.

³⁰ *Œdipe-Roi*, 1086-1109.

³¹ Y compris des lois matrimoniales reconnues comme la norme par la Cité. Dans *Mariages de tyrans, Hommage à Lucien Febvre*, 1954, p. 41-53, L. Gernet, rappelant que le prestige du tyran procède du passé par bien des aspects et que sa démesure a des modèles dans la légende, observe que "pour Périandre a été réédité le thème mythique de l'inceste avec la mère." Cette mère s'appelle *Krateia*, qui veut dire souveraineté.

la tyrannie égale au dieu, en tant qu'elle est pouvoir absolu de faire tout ce qu'on veut, de tout se permettre.³²

L'autre face d'Œdipe, complémentaire et opposée (son aspect de bouc émissaire) n'a pas été aussi nettement dégagée par les commentateurs. On a bien vu qu'Œdipe, au terme de la tragédie, est chassé de Thèbes comme on expulse l'*homo piacularis* afin d'"écarter la souillure", τὸ ἄγος ἐλαύνειν.³³ Mais c'est Louis Gernet qui a su établir de façon précise la relation du thème tragique avec le rituel athénien du *pharmacos*.³⁴

Thèbes souffre d'un *loimos* qui se manifeste suivant le schéma traditionnel par un tarissement des sources de la fécondité: la terre, les troupeaux, les femmes n'enfantent plus, cependant qu'une peste décime les vivants. Stérilité, maladie, mort, sont ressenties comme une même puissance de souillure, un *miasma* qui a dérégulé tout le cours normal de la vie. Il s'agit donc de découvrir le criminel qui est la souillure de la cité, son *agos*, afin de chasser le mal à travers lui. C'est, on le sait, ce qui se produisit à Athènes, au VII^e siècle, pour expier le meurtre impie de Kylon, quand on chassa les Alcéméonides, déclarés impurs et sacrilèges, ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι.³⁵

Mais il existe aussi à Athènes, comme en d'autres cités grecques, un rite annuel qui vise à expulser périodiquement la souillure accumulée au cours de l'année écoulée." C'est l'usage à Athènes, rapporte Helladios de Byzance, de processionner deux *pharmacoï* en vue de la purification, un pour les hommes, l'autre pour les femmes"³⁶ D'après la légende, le rite trouverait son origine dans le meurtre impie commis par les Athéniens sur la personne d'Androgée le Crétois: pour chasser le *loimos* déclenché par le crime, on institua la coutume d'une purification constante par les *pharmacoï*. La cérémonie avait lieu le premier jour de la fête des Thargélies, le 6 du mois *Thargélion*.³⁷ Les deux *pharmacoï* portant des colliers de figues sèches (noires ou blanches suivant le sexe qu'ils représentaient) étaient promenés à travers toute la ville; on les frappait sur le sexe avec des oignons de scille, des figues et d'autres plantes sauvages,³⁸ puis on les

³² Cf. Platon, *République*, 360 bd.

³³ Sur Œdipe *agos*, cf. 1426; et aussi 1121, 656, 921; avec les commentaires de Kamerbeek, *o.c.*, à ces passages.

³⁴ Dans un cours professé à l'École des Hautes Études et qui n'a pas été publié. Marie Delcourt, *o.c.*, pp. 30-37, a souligné les rapports entre le rite de l'exposition et celui du bouc émissaire.

³⁵ Hérodote, V, 70-71; Thucydide, I, 126-127.

³⁶ Photius, *Bibliothèque*, p. 534 (Bekker); cf. Hesychius, s.v., φαρμακοί.

³⁷ Le 6 de Thargélion, jour de la naissance de Socrate, est, nous dit Diogène Laërce (2, 44), celui où les Athéniens "purifient la ville."

³⁸ Photius, *l.c.*; Hesychius, s.v. καρδίης νόμος; Tzetzes, *Chiliades*, V, 729; Hipponax, fr. 4 et 5, Bergk.

expulsait; peut-être même, au moins à l'origine, étaient-ils mis à mort par lapidation, leur cadavre brûlé, leurs cendres dispersées.³⁹ Comment étaient choisis les *pharmacoi*? Tout laisse à penser qu'on les recrutait dans la lie de la population, parmi les *kakourgoi*, gibier de potence que leurs méfaits, leur laideur physique, leur basse condition, leurs occupations viles et répugnantes, désignaient comme un rebut de la société. Aristophane, dans *Les Grenouilles*, oppose aux citoyens bien nés, sages, justes, bons et honnêtes qui sont comme la bonne monnaie de la cité, les mauvaises pièces de cuivre "étrangers, rouquins, gueux issus de gueux, derniers venus, que la cité n'eut pas pris facilement au hasard même comme *pharmacoi*."⁴⁰ Tzetzés, citant des fragments du poète Hipponax, note que quand un *loimos* s'abattait sur la cité on choisissait le plus vilain de tous (*amorphoteron*) comme *catharmos* et *pharmacos* de la cité malade.⁴¹ A Leucade, on prenait en vue de la purification un condamné à mort. A Marseille, un pauvre hère s'offrait pour la guérison de tous. Il y gagnait un an de vie, entretenu aux frais du public. Au terme de l'année écoulée on le promenait autour de la ville avec des excréments solennels pour que retombent sur lui toutes les fautes de la communauté.⁴² Aussi l'image du *pharmacos* vient-elle tout naturellement à l'esprit de Lysias quand il veut dénoncer aux juges la répugnante vilénie d'un personnage comme Andocide, impie, sacrilège, dénonciateur et traître, chassé de ville en ville et comme marqué, dans ses malheurs, du doigt de dieu. Condamner Andocide "c'est purifier la ville, la libérer de la souillure, expulser le *pharmacos*."⁴³

Les Thargélies athéniennes comportaient un second volet. A l'expulsion du *pharmacos* elles associaient un autre rituel qui se déroulait le 7 du mois,

³⁹ Scholie à Aristophane, *Grenouilles*, 730; *Cavaliers*, 1133; Souda, s.v. φαρμακούς Harpocraton, citant Istros, s.v., φαρμακός; Tzetzés, *Chiliades*, V, 736.

⁴⁰ Aristophane, *Grenouilles*, 730-734.

⁴¹ Tzetzés, *l.c.*; le scholiaste à Aristophane, *Cavaliers*, 1133, écrit que les Athéniens entretenaient, pour leur servir de *pharmacoi*, des gens au plus haut point ἀγενεῖς καὶ ἀχρήστους, de basse origine et malfaisants; le schol. à *Grenouilles*, 730, qu'ils sacrifiaient, pour repousser la famine, τοὺς φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλεουμένους des êtres dégradés et disgraciés (littéralement: ceux qui ont été maltraités par la nature); cf. M. Delcourt, *o.c.*, p. 31, n. 2.

⁴² Leucade: Strabon, X, 9, p. 452; Photius, s.v. Λευκάτης. — Massilia: Petronius in Servius, *ad En.*, III, 57; Lactance Placide, *Comment. Stat. Theb.* 10, 793.

⁴³ *Contre Andocide*, 108,4: "τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν ...". Lysias emploie un vocabulaire religieux. Sur διοπομπεῖν, ἀποδιοπομπεῖσθαι, ἀποπέμπειν et les rites d'expulsion, les πομπαῖα —, cf. Eustathe *ad Odys.*, XXII, 481. Dans *O.R.*, en 696, le Coryphée, après la querelle qui a opposé Créon et Oedipe, souhaite que ce dernier demeure "l'heureux guide" de la cité, εὐπομπος. Sur ce point encore, le retournement sera complet: le conducteur sera reconduit, l'*eupompos* sera l'objet des *pompaia*, de l'*apopempsis*.

jour dédié à Apollon. On consacrait à la divinité les prémices des fruits de la terre sous forme du *thargelos*, d'une galette et d'un pot rempli de semences de toutes espèces.⁴⁴ Mais l'élément central de la fête était le port de l'*eirésiôné*, rameau d'olivier ou de laurier enrubanné de laine, garni de fruits, de gâteaux, de petites fioles d'huile et de vin.⁴⁵ De tout jeunes garçons promenaient à travers la ville ces "arbres de mai." Ils en déposaient au seuil du temple d'Apollon, ils en accrochaient aux portes des demeures privées, πρὸς ἀποτροπήν λιμοῦ, pour écarter la famine.⁴⁶ L'*eirésiôné* en Attique, à Samos, Délos, et Rhodes, la *côpô* à Thèbes ont valeur de renouveau printanier. Accompagnée de chants et d'une quête de cadeaux, leur procession consacre la fin de la vieille saison et inaugure la jeune année nouvelle sous le signe du don, de l'abondance, de la santé.⁴⁷ Cette nécessité, pour le groupe social, de revigorer les forces de fécondité dont dépend sa vie en congédiant celles qui se sont comme flétries au cours de l'année, apparaît clairement dans le rite athénien. L'*eirésiôné* reste accrochée aux portes des maisons où elle se fane et se dessèche

⁴⁴ Plutarque, *Quaest. Conv.*, 717 d; Hesychius, s.v. Θαργήλια; *schol. Aristophane, Ploutos*, 1055 et *Cavaliers*, 729; Athénée, 114a.; Eustathe, *ad Il.*, 9, 530.

⁴⁵ Sur l'*eirésiôné*, cf. Eustathe, *ad Il.* 1283, 7; *schol. Aristophane, Ploutos*, 1055; *Et. Magnum*, s.v. Ἐιρесиῶνη; Hesychius, s.v. Κορυθαλία; *Souda*, s.v. Διακόνηιον; Plutarque, *Vie de Thésée*, 22.

⁴⁶ *Sch. Aristophane, Ploutos*, 1055; *sch. Aristophane, Cavaliers*, 728: οἱ μὲν γὰρ φασιν ὅτι λιμοῦ, οἱ δὲ ὅτι καὶ λοιμοῦ; Eustathe, *ad Il.*, 1283,7: ἀποτροπή λιμοῦ.

Dans le calendrier religieux, l'*eiresiôné* intervient encore au mois Puanopsiôn, lors de la fête des Oschophories. Le mois Puanopsiôn marque la fin de la saison d'été comme le mois Thargéliôn (ou le mois immédiatement précédent Mounichiôn) marque son ouverture. L'offrande rituelle du *puanion* (Athénée 648b) le sept du mois d'automne, répond à l'offrande du *thargélos*, le 'sept du mois de printemps: dans les deux cas, il s'agit d'une *panspermia*, d'une bouillie de toutes les semences des fruits de la terre. De la même façon, dans le mythe, la procession printanière de l'*eiresiôné* correspond au départ de Thésée (Plutarque, *Vie de Thésée*, 18, 1 et 2), sa procession automnale au retour du même héros (*Ib.*, 22, 5-7). Cf. L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 198-201 et 224-6; H. Jeannmaire, *Couroi et Courètes* (Paris, 1939), pp. 312-3 et 347 sqq.; J. et L. Robert, *Revue des Études grecques*, 62, 1949, Bulletin epigraphique, n° 45, p. 106.

⁴⁷ Talisman de fertilité, l'*eirésiôné* est appelée parfois, comme le *thargelos*, εὐετηρία, ὕγεια, prospérité et santé. Le scholiaste à Aristophane, *Cavaliers*, 728, note que les saisons, αἱ ὥραι, sont "attachées aux rameaux." Platon, *Banquet*, 188a, écrit que quand les saisons comportent dans leur ordonnance (rapports du sec et de l'humide, du chaud et du froid) juste mesure, elles apportent aux hommes, aux animaux, aux plantes, *euétéria* et *hugiéia*; quand il y a au contraire *hubris* dans leurs rapports mutuels, surgissent les *loimoi*, des maladies nombreuses, qui atteignent aussi les bêtes et les plantes. — Le *loimos* manifeste un dérèglement des saisons assez proche du dérèglement des conduites humaines pour que le second puisse entraîner aussi bien le premier; le rite du *pharmacos* réalise l'expulsion du désordre humain; l'*eirésiôné* symbolise le retour au bon ordre des saisons. Dans les deux cas, c'est l'*anomia* qui est écartée.

jusqu'à ce jour des Thargélies où la remplace celle qu'a fait verdier l'an neuf.⁴⁸

Mais le renouveau que symbolise l'*eirésiôné* ne peut se produire que si toutes les souillures du groupe ont été chassées, si la terre et les hommes ont été rendus purs. Comme le rappelle Plutarque,⁴⁹ les prémices de toutes sortes qui décoorent l'*eirésiôné* commémorent la fin de l'*aphoria*, la stérilité qui frappa le sol d'Attique en punition du meurtre d'Androgée, ce meurtre que doit précisément expier l'expulsion du *pharmacos*. Le rôle majeur de l'*eirésiôné* dans les Thargélies explique qu'Hésychius glose Θάργηλος: ἡ ἱκετηρία, car, dans sa forme et sa fonction, l'*eirésiôné* n'est rien d'autre qu'un rameau de suppliant.⁵⁰

Ce sont précisément ces *hikétériai*, ces rameaux de suppliants couronnés de laine, qu'à l'ouverture du drame de Sophocle les représentants de la jeunesse thébaine, groupés en classes d'âge, enfants et très jeunes gens, processionnent jusqu'aux portes du palais royal et déposent devant l'autel d'Apollon pour conjurer le *loimos* dont la ville est accablée. Une autre indication permet de définir plus précisément le scénario rituel qu'évoque la première scène de la tragédie. A deux reprises (5 et 186) il est rappelé que la ville retentit de "péans mêlés aux pleurs et aux gémissements." Le péan est normalement un chant joyeux de victoire et d'action de grâce. Il s'oppose au thrène, chant de deuil, mélodie plaintive. Mais nous savons par un scholiaste de l'*Iliade* qu'il existe un autre type de péan, celui que l'on chante pour "faire cesser les maux ou pour qu'il n'en arrive pas."⁵¹ Ce péan cathartique, dont les Pythagoriciens ont spécialement retenu le souvenir, apparaît aussi bien, suivant le scholiaste, comme un thrène. C'est le péan mêlé de sanglots dont parle la tragédie. Ce chant purifi-

⁴⁸ Aristophane, *Cavaliers*, 728 et la scholie; *Ploutos*, 1054: "La moindre étincelle la ferait flamber comme une vieille *eirésiôné*"; *Guêpes*, 399. On rapprochera le dessèchement du rameau printanier du dessèchement de la terre et des hommes, en cas de *limos* (le *limos*, la famine, est souvent associée à l'*auchmos*, la sécheresse). Hipponax, maudissant son ennemi Boupalos, cet *agos* dont il souhaite l'expulsion, le voudrait voir ξηρός λιμῶ, desséché par la faim, processionné comme un *pharmacos* et comme lui fouetté sept fois sur les parties.

⁴⁹ Plutarque, *Vie de Thésée*, 22, 67-. Cf. 15-I: après le meurtre d'Androgée "la divinité ruinait le pays en le frappant de stérilité et de maladies, et en tarissant les fleuves."

⁵⁰ Hésychius, s.v. Θάργήλια: "... και την ἱκετηρίαν ἐκάλουν Θάργηλον"; cf. aussi Plutarque, *Vie de Thésée*, 22, 6 et 18, 1; Eustathe, *ad Il.* 1283,6.

⁵¹ Schol. Victor. *ad Iliad.*, X, 391; "Péan: celui que l'on chante pour faire cesser les maux ou pour qu'il n'en arrive pas. La musique primitive ne se rapportait pas seulement aux banquets et à la danse, mais aussi aux thrènes. Elle était en honneur encore à l'époque des Pythagoriciens qui l'appelaient purification (κάθαρσις)." Cf. aussi Eschyle, *Agam.*, 645; *Choéphores*, 150-151; *Sept*, 868 et 915 sqq. Cf. L. Delatte, "Note sur un fragment de Stésichore", *L'Antiquité classique*, VII, fasc. I (1938), pp. 23-29. A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, I, t. II, 1938, p. 125 sqq.

cateur est pratiqué à un moment très précis du calendrier religieux, en ce tournant de l'année que représente la saison du printemps quand, au seuil de l'été, s'ouvre la période des entreprises humaines: récoltes, navigation, guerre.⁵² Situées en mai, avant le début des moissons, les Thargélies appartiennent à ce complexe de fêtes printanières.

Ces détails devaient d'autant plus aisément imposer aux spectateurs de la tragédie le rapprochement avec le rituel athénien qu'Œdipe est présenté, de façon explicite, comme l'*agos*, la souillure qu'il faut expulser.⁵³ Dès ses premiers mots il se définit lui-même, sans le vouloir, en des termes qui évoquent le personnage du bouc émissaire: "Je sais bien, dit-il aux suppliants, que vous souffrez tous; et, souffrant ainsi, il n'y en a pas un qui souffre autant que moi. Car votre douleur n'atteint chacun d'entre vous qu'en tant qu'il est seul par lui-même, et personne d'autre, mais ma personne (*psuchè*) gémit à la fois sur la ville, sur moi et sur toi." (59-64) Et un peu plus loin: "Je porte le malheur de tous ces hommes davantage que s'il était le mien propre." (9394). Œdipe se trompe: ce mal, auquel Créon donne aussitôt son vrai nom en l'appelant *miasma* (97), est précisément le sien propre. Mais en se trompant, il dit à son insu la vérité: parce qu'il est lui-même, en tant que *miasma*, l'*agos* de la cité, Œdipe porte effectivement le poids de tout le malheur qui accable ses concitoyens.

Roi divin-*pharmacos*: telles sont donc les deux faces d'Œdipe, qui lui confèrent son aspect d'énigme en réunissant en lui, comme dans une formule à double sens, deux figures inverses l'une de l'autre. A cette inversion dans la nature d'Œdipe Sophocle prête une portée générale: le héros est le modèle de la condition humaine. Mais la polarité entre le roi et le bouc émissaire (polarité que la tragédie situe au sein même du personnage œdipien), Sophocle n'a pas eu à l'inventer. Elle était inscrite dans la pratique religieuse et dans la pensée sociale des Grecs. Le poète lui a seulement prêté une signification nouvelle en en faisant le symbole de l'homme et de son ambiguïté fondamentale. Si Sophocle choisit le couple *turannos-pharmacos* pour illustrer ce que nous avons appelé le

⁵² L. Delatte, *l.c.*; Stésichore, Fr. 37, Bergk = 14 Diehl; Jamblique, *V.P.*, 110, Deubner; Aristoxène de Tarente, *fr. 117* Wehrli: "Aux habitants de Locres et de Rhegium qui consultèrent l'oracle pour connaître le moyen de guérir la folie de leurs femmes, le dieu répondit qu'il fallait chanter des péans au printemps pendant soixante jours." Sur la valeur du printemps, qui est moins une saison comme les autres, qu'une coupure du temps, marquant à la fois le renouveau des produits du sol et l'épuisement des réserves humaines en ce moment critique de "soudure" d'une année agricole à l'autre, cf. Alcman, fr. 56 D = 137 Ed.,: "Les saisons (Zeus) les a faites trois, été, hiver, automne la troisième, et une quatrième le printemps, quand tout fleurit et pousse mais qu'on ne peut manger à satiété."

⁵³ *Œdipe-Roi*, 1426; cf. *supra*, n. 32, p. 1267.

thème du renversement, c'est que dans leur opposition ces deux personnages apparaissent symétriques et à certains égards interchangeable. L'un et l'autre se présentent comme des *individus* responsables du salut *collectif* du groupe. Chez Homère et Hésiode, c'est de la personne du roi, rejeton de Zeus, que dépend la fécondité de la terre, des troupeaux, des femmes. Qu'il se montre, en sa justice de souverain, *amumôn*, irréprochable, tout prospère dans sa cité⁵⁴; qu'il s'égare, c'est toute la ville qui paie pour la faute d'un seul. Le Cronide fait retomber sur tous le malheur, *limos* et *loimos*, famine et peste tout ensemble: les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, la terre reste stérile, les troupeaux ne se reproduisent plus.⁵⁵ Aussi la solution normale, quand s'abat sur un peuple le fléau divin, est-elle de sacrifier le roi. S'il est le maître de la fécondité et qu'elle se tarit, c'est que sa puissance de souverain s'est en quelque sorte inversée; sa justice s'est faite crime, sa vertu souillure, le meilleur (*aristos*) est devenu le pire (*kakistos*). Les légendes de Lycurgue, d'Athamas, d'Oinoclos comportent ainsi, pour chasser le *loimos*, la lapidation du roi, sa mise à mort rituelle, ou, à défaut, le sacrifice de son fils. Mais il arrive aussi qu'on délègue à un membre de la communauté le soin d'assumer ce rôle de roi indigne, de souverain à rebours. Le roi se décharge sur un individu qui est comme son image retournée de tout ce que son personnage peut comporter de négatif. Tel est bien le *pharmacos*: double du roi, mais à l'envers, semblable à ces souverains de carnaval qu'on couronne le temps d'une fête, quand l'ordre est mis sens dessus dessous, les hiérarchies sociales inversées: les interdits sexuels sont levés, le vol devient licite, les esclaves prennent la place des maîtres, les femmes échangent leurs vêtements avec les hommes; — alors le trône doit être occupé par le plus vil, le plus laid, le plus ridicule, le plus criminel. Mais la fête terminée, le contre-roi est expulsé ou mis à mort, entraînant avec lui tout le désordre qu'il incarne et dont il purge du même coup la communauté.

Dans l'Athènes classique, le rite des Thargélies laisse encore transparaître dans le personnage du *pharmacos* certains traits qui évoquent la figure du souverain, maître de la fécondité.⁵⁶ L'horrible personnage qui doit incarner la souillure est entretenu aux frais de l'Etat, nourri de mets spécialement purs: fruits, fromage, galette consacrée de *maza*⁵⁷; s'il est

⁵⁴ Homère, *Odys.*, 19, 109 sqq.; Hésiode, *Travaux*, 225 sqq.

⁵⁵ Hésiode, *Travaux*, 238 sqq.

⁵⁶ Sur ce double aspect du *pharmacos*, cf. R. L. Farnell, *Cults of the Greek states*, 1907, IV, p. 280-281.

⁵⁷ *Souda*, s.v. φαρμακοῦς; Hipponax, Fr. 7 (Bergk); Servius, *ad En.*, 3.57; Lactance Placide, *Comment. Stat. Theb.* 10, 793: "(...) publicis sumptibus alebatur purioribus cibus...".

au cours de la procession décoré, comme l'*eirésiôné*, de colliers de figes et de rameaux, frappé sur les parties sexuelles d'oignons de scille, c'est qu'il possède une vertu bienfaisante de fertilité. Sa souillure est une qualification religieuse qui peut être utilisée dans un sens bénéfique. Comme celui d'Œdipe, son *agos* fait de lui un *catharmos*, un *cartharsios*, un purificateur. Au reste l'ambiguïté du personnage se marque jusque dans les récits étiologiques qui prétendent expliquer la fondation du rite. A la version d'Helladios de Byzance que nous avons citée s'oppose celle de Diogène Laërce et d'Athénée⁵⁸ : au temps où Epiménide purifiait Athènes du *loimos* causé par le meurtre de Kylon, deux jeunes gens, dont l'un s'appelait Cratinos, auraient fait don volontairement de leur personne pour purifier la terre qui les avait nourris. Ces deux jeunes gens sont présentés, non comme des rebus de la sociétés, mais comme la fleur de la jeunesse athénienne. Selon Tzetzés, nous l'avons vu, on choisissait pour *pharmacos* le plus laid de tous, *amorphoteron*; selon Athénée, Cratinos était au contraire *meirakion eumorphon*, un très bel adolescent.

La symétrie du *pharmacos* et du roi légendaire, le premier assumant par en bas un rôle analogue à celui que joue le second par le haut, éclaire peut-être une institution comme l'ostracisme dont J. Carcopino a souligné le caractère à bien des égards étrange.⁵⁹ Dans le cadre de la cité grecque, il n'y a plus place, on le sait, pour le personnage du roi, maître de la fécondité. Quand est institué l'ostracisme athénien, à la fin du VI^e siècle, c'est la figure du tyran qui a hérité, en les transposant, de certaines des valeurs religieuses propres à l'ancien souverain. L'ostracisme vise en principe à écarter celui des citoyens qui s'étant élevé trop haut risque d'accéder à la tyrannie. Mais, sous cette forme toute positive, l'explication ne saurait rendre compte de certains traits archaïques de l'institution. Elle fonctionne tous les ans, sans doute entre la sixième et la huitième prytanie, et suivant des règles contraires aux procédures ordinaires de la vie politique et du droit. L'ostracisme est une condamnation qui vise à "écarter de la cité" un citoyen par un exil temporaire de cinq ou dix ans.⁶⁰ Elle est prononcée en dehors des tribunaux, par l'Assemblée, sans qu'il y ait eu dénonciation publique ni même accusation formulée contre quiconque. Une première séance préparatoire décide à main levée s'il y

⁵⁸ Diogène Laërce, I, 110; Athénée, 602 cd.

⁵⁹ J. Carcopino, *L'Ostracisme athénien* (1935). On trouvera les principaux textes commodément rassemblés dans l'ouvrage d'A. Galderini, *L'Ostracisme*, 1945. Nous devons à L. Gernet l'idée du rapprochement entre l'institution de l'ostracisme et le rite du *pharmacos*.

⁶⁰ μεθίστασθαι τῆς πόλεως; cf. *Et. Magnum*, s.v. ἐξοστρακισμός; Photius, s.v. ὄστρακισμός.

aura lieu ou non d'utiliser, pour l'année en cours, la procédure d'ostracisme. Aucun nom n'est prononcé, aucun débat n'intervient. Si les votants s'y sont déclarés favorables, l'Assemblée se réunit de nouveau en séance exceptionnelle quelque temps plus tard. Elle siège sur l'Agora et non comme d'ordinaire sur le Pnyx. Pour procéder au vote proprement dit chaque participant inscrit sur un tesson de poterie le nom de son choix. Cette fois encore aucun débat; aucun nom n'est proposé; il n'y a ni accusation ni défense. Le vote se produit sans qu'il soit fait appel à aucun ordre de raison, soit politique, soit juridique. Tout est organisé pour donner au sentiment populaire que les Grecs nomment *phthonos*⁶¹ (à la fois envie et méfiance religieuse à l'égard de qui monte trop haut, réussit trop bien) l'occasion de se manifester sous la forme la plus spontanée et la plus unanime (il faut au moins 6 000 votants), en dehors de toute règle de droit et de toute justification rationnelle. Que reprochet-on à l'ostracisé, sinon ses supériorités mêmes qui l'élèvent au-dessus du commun et sa trop grande chance qui risque d'attirer sur la ville la vindicte divine. La crainte de la tyrannie se confond avec une appréhension plus profonde, d'ordre religieux, à l'égard de qui met tout le groupe en péril. Comme l'écrit Solon: "Une cité périt de ses hommes trop grands, ἀνδρῶν δ'ἐκ μεγάλων πόλις ἄλλυται."⁶²

Le développement qu'Aristote consacre à l'ostracisme est à cet égard caractéristique.⁶³ Si un être, dit-il, dépasse le niveau commun, en vertu et en capacité politique, on ne saurait l'admettre sur un pied d'égalité avec les autres citoyens: "Un tel être en effet sera naturellement comme un dieu parmi les hommes." C'est pourquoi, ajoute Aristote, les États démocratiques ont institué l'ostracisme. Ce faisant, ils ont suivi l'exemple du mythe: les Argonautes abandonnèrent Héraclès pour un motif analogue. Le navire Argo refusa de le porter comme les autres passagers à cause de son excessive pesanteur. Et Aristote conclut qu'il en est en cette matière comme dans les arts et les sciences: "Un maître de chœur n'admettrait pas parmi ses chanteurs celui dont la voix surpasserait en force et en beauté tout le reste du chœur."

Comment la Cité pourrait-elle admettre en son sein celui qui, comme Œdipe, "a lancé sa flèche plus loin qu'un autre" et est devenu *isothéos*? Quand elle fonde l'ostracisme, elle crée une institution dont le rôle est

⁶¹ On notera, dans *Œdipe-Roi*, la présence du thème du *phthonos* à l'égard de celui qui est à la tête de la cité, cf. 380 sqq.

⁶² "C'est de la nuée que s'abattent la neige et la grêle. Le tonnerre sort de l'éclair resplendissant. C'est des hommes trop grands que vient la perte de la cité" Solon, Fr. 9-10 (Edmonds).

⁶³ Politique, III, 1284a3-b13.

symétrique et inverse du rituel des Thargélies. Dans la personne de l'ostracisé, la Cité expulse ce qui en elle est trop élevé et incarne le mal qui peut lui venir par le haut. Dans celle du *pharmacos*, elle expulse ce qu'elle comporte de plus vil et qui incarne le mal qui la menace par le bas. Par ce double et complémentaire rejet, elle se délimite elle-même par rapport à un au-delà et un en deçà. Elle prend la mesure propre de l'humain en opposition d'un côté au divin et à l'héroïque, de l'autre au bestial et au monstrueux.

Ce que la Cité réalise ainsi spontanément dans le jeu de ses institutions, Aristote l'exprime de façon pleinement consciente et réfléchie dans sa théorie politique. L'homme, écrit-il, est par nature un animal politique; celui donc qui se trouve par nature *apolis* est ou bien φαῦλος, un être dégradé, un sous-homme, ou bien κρείττων ἢ ἄνθρωπος, au-dessus de l'humanité, plus puissant que l'homme. Un tel homme, continue Aristote, est "comme un pion isolé du jeu de dames, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὡσπερ ἐν πεττοῖς". Et le philosophe revient sur la même idée un peu plus loin, quand il note que celui qui ne peut vivre en communauté "ne fait en rien partie de la Cité et se trouve par conséquent soit une bête brute, soit un dieu, ἢ θηρίον ἢ θεός".⁶⁴

C'est le statut même d'Œdipe, dans son double et contradictoire aspect, qui se trouve ainsi défini: au-dessus et au-dessous de l'humain, héros plus puissant que l'homme, égal au dieu, et du même coup bête brute rejetée dans la solitude sauvage des montagnes.

Mais la remarque d'Aristote va plus loin. Elle nous permet de comprendre le rôle du parricide et de l'inceste dans le renversement qui fait coïncider dans la personne d'Œdipe l'égal au dieu et l'égal à rien. Ces

⁶⁴ *Ib.*, I, 1253a2-7. Pour définir l'être dégradé, le sous-homme, Aristote emploie le même terme φαῦλος dont se sert le scholiaste pour caractériser le *pharmacos*; cf. n. 41, p. 1268. Sur la valeur d'ἄζυξ, désignant un objet qui n'a pas son pareil, cf. J. Treheux, "Sur le sens des adjectifs ΠΕΡΙΖΥΞ et ΠΕΡΙΖΥΤΟΣ", *Revue de Philologie*, 1958, p. 89. Dans la formule d'Aristote que nous avons citée conformément à la traduction usuelle «comme un pion isolé au jeu de dames», il n'y a pas seulement opposition entre *azux*, jeton dépareillé, et *pettoi* ou *pestoi*, les pions normaux dont se servent les joueurs. En effet, dans la catégorie des jeux que les Grecs désignaient par le verbe *pessuein*, il en est un auquel ils donnaient le nom de *polis*. Selon Suétone: «la *polis* est aussi un genre de dés dans lequel les adversaires se prenaient des pions, placés comme au dames (*pettenticós*) sur des cases délimitées par des lignes entrecroisées. Non sans esprit on appelait cités (*poleis*) les cases ainsi délimitées et chiens (*kunes*) les pions qui s'opposaient les uns aux autres.» Selon Pollux: «le jeu où l'on déplace beaucoup de pions est un tablier, pourvu de cases, délimitées par des lignes. On appelle le tablier *polis*, les pions *kunes*.» Cf. J. Taillardat, Suétone: *Des termes injurieux. Des jeux grecs* (Paris, 1957), pp. 154-5. Si Aristote, pour définir l'individu *apolis*, se réfère aux dames, c'est que, dans le jeu grec, le damier qui délimite les positions et les mouvements respectifs des pions est susceptible, comme son nom l'indique, de figurer l'ordre de la *polis*.

deux crimes constituent en effet, une atteinte aux règles fondamentales d'un jeu de dames où chaque pièce se situe, par rapport aux autres, à une place définie sur l'échiquier de la Cité. En s'en rendant coupable, Œdipe a brouillé les cartes, mêlé les positions et les pions: il se trouve désormais hors jeu. Par son parricide suivi d'inceste il s'installe à la place occupée par son père; il confond en Jocaste la mère et l'épouse; il s'identifie à la fois à Laios (comme mari de Jocaste) et à ses propres enfants (dont il est en même temps le père et le frère), mêlant ensemble les trois générations de la lignée. Sophocle souligne cette égalisation, cette identification de ce qui doit rester distinct et séparé avec une insistance qui a parfois choqué les modernes mais dont l'interprète doit tenir pleinement compte. Il le fait par un jeu verbal centré sur les mots ὅμοιός et ἴσος, semblable et égal, avec leurs composés. Avant même de rien connaître de sa véritable origine, Œdipe se définit, dans son rapport avec Laios, comme partageant le même lit et ayant une épouse *homosporon* (260). Dans sa bouche le mot veut dire qu'il ensemence la même femme que Laios a ensemencée avant lui; mais au vers 460 Tirésias reprend le terme pour lui donner sa vraie valeur: il annonce à Œdipe qu'il se découvrira à la fois le meurtrier de son père et son *homosporos*, son co-semencier (cf. aussi 1209-1212). *Homosporos* a d'ordinaire un autre sens: né de la même semence, parent de même souche. De fait, Œdipe, sans le savoir, est de même souche tant de Laios que de Jocaste. L'égalisation d'Œdipe et de ses fils s'exprime en une série d'images brutales: le père a ensemencé les fils là-même où il a été semé; Jocaste est une épouse, non-épouse mais mère dont le sillon a produit en une double récolte et le père et les enfants; Œdipe a ensemencé celle qui l'a engendré, d'où il a été lui-même ensemencé, et de ces mêmes sillons, de ces sillons "égaux", il a obtenu ses enfants.⁶⁵ Mais c'est Tirésias qui donne à ce vocabulaire d'égalité tout son poids tragique quand il s'adresse à Œdipe en ces termes: viendront les maux qui "te feront égal à toi-même en te faisant égal à tes enfants" (425). L'identification d'Œdipe avec son propre père et ses propres enfants, l'assimilation en Jocaste de la mère et de l'épouse, rendent Œdipe égal à lui-même, c'est-à-dire en font un *agos*, un être *apolis*, sans commune mesure, sans égalité avec les autres hommes,⁶⁶ et qui se croyant égal au dieu se retrouve finalement égal à rien. Car le tyran *isothéos*, pas plus que la bête fauve, ne reconnaît les règles du jeu

⁶⁵ Cf. 1256-7; 1485; 1496-8: "κάκ τῶν ἴσων ἐκτησαθ' ὑμᾶς, ὥνπερ αὐτὸς ἐξέφυ".

⁶⁶ Sur cette "non-égalité" d'Œdipe par rapport aux autres Thébains, dont certains, comme Tirésias et Créon, revendiquent, en face de lui, le droit à un statut égal, cf. 61, 408-409; 544; 579 et 581; 630. Au coup que lui porte Laios avec son fouet, Œdipe répond aussi "non également" (810). Et le souhait final qu'exprime Œdipe déchu concernant ses enfants est que Créon "n'égaie pas leurs malheurs aux siens" (1507).

qui fondent la cité humaine. Chez les dieux, qui forment une seule famille, l'inceste n'est pas prohibé; Cronos et Zeus ont attaqué et détrôné leur père. Comme eux le tyran peut se croire tout permis; Platon l'appelle "parricide",⁶⁷ il le compare à un homme qui, par la vertu d'un anneau magique, aurait liberté d'enfreindre impunément les règles les plus sacrées: tuer qui il veut, s'unir à qui lui plaît, "maître de tout faire comme un dieu parmi les hommes."⁶⁸ Les bêtes sauvages n'ont pas non plus à respecter les interdits sur lesquels repose la société des hommes. Ils ne sont pas, comme les dieux, au-dessus des lois par surcroît de puissance; ils sont au-dessous des lois, par défaut de *logos*.⁶⁹ Dion Chrysostome rapporte l'ironique remarque de Diogène au sujet d'Œdipe, : "Œdipe se lamente d'être à la fois le père et le frère de ses enfants, le mari et le fils de son épouse; mais de cela les coqs ne s'indignent pas, ni les chiens, ni aucun oiseau."⁷⁰ Car il n'y a chez eux ni frère, ni père, ni mari, ni fils, ni épouse. Comme des pièces isolées au jeu de dames, ils vivent sans règles, sans connaître ni la différence, ni l'égalité,⁷¹ dans la confusion de l'*anomia*.

⁶⁷ *République*, 569 b.

⁶⁸ *Ib.*, 360 c. C'est dans ce contexte qu'il faut, croyons-nous, comprendre le second *stasimon* (863-911) dont on a proposé des interprétations très diverses. C'est le seul moment où le chœur adopte une attitude négative à l'égard d'Œdipe-Tyran; mais les critiques qu'il associe à l'*hubris* du tyran apparaissent tout à fait déplacées dans le cas d'Œdipe, qui serait bien le dernier par exemple à profiter de sa situation pour "faire d'injustes gains" (889). En fait, les paroles du chœur concernent non la personne d'Œdipe, mais son statut "à part" dans la cité. Les sentiments de vénération quasi-religieuse à l'égard de celui qui est plus qu'un homme se transforment en horreur aussitôt qu'Œdipe se révèle celui qui a pu jadis commettre un crime et qui semble aujourd'hui ne plus ajouter foi aux oracles divins. Dans ce cas, l'*isotheos* n'apparaît plus comme le guide auquel on peut s'abandonner, mais comme une créature sans frein ni loi, un maître qui peut tout oser, tout se permettre.

⁶⁹ Le *logos*, parole et raison, est ce qui fait de l'homme le seul animal "politique". Les bêtes n'ont que la voix, alors que "le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et le non-juste: car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux d'être le seul à avoir le sentiment du juste et du non-juste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité." Aristote, *Politique*, I, 1253 a10-18.

⁷⁰ D. Chrysost., X, 29; cf. B. Knox, *o.c.*, p. 206.

⁷¹ Au début de la tragédie, Œdipe s'efforce de s'intégrer à la lignée des Labdacides, dont, en tant qu'étranger, il se sent trop éloigné (cf. 137-141; 258-268); comme l'écrit B. Knox: "The resounding, half-envious recital of Laius' royal genealogy emphasizes Œdipus' deep-seated feeling of inadequacy in the matter of birth (...) And he tries, in his speech, to insert himself into the honorable line of Theban Kings." (*o.c.*, p. 56). Mais son malheur ne réside pas dans la trop grande différence qui le sépare de la lignée légitime, mais dans son appartenance à cette lignée même. Œdipe s'inquiète aussi d'une basse origine qui le rendrait indigne de Jocaste. Mais là encore son malheur ne provient pas d'une distance trop grande mais d'une trop étroite proximité, de l'absence complète de différence entre les lignées des conjoints. Pire qu'une mésalliance, son mariage est un inceste.

De notre analyse d'*Œdipe-Roi* nous pouvons dégager quelques conclusions. En premier lieu, il existe un modèle que la tragédie met en œuvre sur tous les plans où elle se déploie : dans la langue, par des procédés stylistiques multiples ; dans la structure du récit dramatique où reconnaissance et péripétie coïncident ; dans le thème du destin d'Œdipe ; dans la personne même du héros. Ce modèle n'est pas donné quelque part sous forme d'une image, d'une notion, d'un complexe de sentiments. C'est un pur schème opératoire de renversement, une règle de logique ambiguë. Mais cette forme a dans la tragédie un contenu. Pour prendre le visage d'Œdipe, paradigme de l'homme double, de l'homme inversé, la règle s'incarne dans le retournement qui transforme le roi divin en bouc émissaire.

Deuxième point : si l'opposition complémentaire, sur laquelle joue Sophocle, entre le *turannos* et le *pharmacos* est bien, comme il nous a semblé, présente dans les institutions et dans la théorie politique des Anciens, la tragédie fait-elle autre chose que refléter une structure déjà donnée dans la société et dans la pensée commune ? Nous croyons au contraire que, loin d'en présenter un reflet, elle la conteste, elle la met en question. Car dans la pratique et dans la théorie sociales, la structure polaire du sur-humain et du sous-humain vise à mieux cerner dans ses traits spécifiques le champ de la vie humaine définie par l'ensemble des *nomoi* qui la caractérisent. L'en-deçà et l'au-delà ne se répondent que comme les deux lignes qui dessinent nettement les frontières à l'intérieur desquelles l'homme se trouve inclus. Au contraire, chez Sophocle, sur-humain et sous-humain se rejoignent et se confondent dans le même personnage. Et comme ce personnage est le modèle de l'homme, toute limite s'efface qui permettrait de cerner la vie humaine, de fixer sans équivoque son statut. Quand il veut, à la façon d'Œdipe, mener jusqu'au bout l'enquête sur ce qu'il est, l'homme se découvre énigmatique, sans consistance ni domaine qui lui soit propre, sans point d'attache fixe, sans essence définie, oscillant entre l'égal à dieu et l'égal à rien. Sa vraie grandeur consiste dans cela même qui exprime sa nature d'énigme : l'interrogation.

Dernier point enfin. Le plus difficile n'est peut-être pas de restituer à la tragédie, comme nous avons tenté de le faire, son sens authentique, celui qu'il avait pour les Grecs du cinquième siècle, mais de comprendre les contre-sens auxquelles elle a prêté, ou plutôt comment elle s'est prêtée à tant de contre-sens. D'où vient cette relative malléabilité de l'œuvre d'art, qui fait aussi sa jeunesse et sa pérennité ? Si le ressort véritable de la tragédie est en dernière analyse cette forme de l'inversion qui joue comme un schème logique, on comprend que le récit dramatique reste ouvert à

des interprétations diverses et qu' *Œdipe-Roi* ait pu se charger d'un sens nouveau au fur et à mesure qu'à travers l'histoire de la pensée occidentale le problème de l'ambiguïté dans l'homme s'est déplacé, a changé de terrain et que s'est formulée en d'autres termes que pour les Tragiques grecs l'énigme de l'existence humaine.⁷²

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

⁷² Sur la tragédie comme moment historique, très précisément localisé dans l'espace et le temps, lié à des conditions sociales et mentales définies, cf. J.-P. Vernant, "Le moment historique de la tragédie en Grèce. Quelques conditions sociales et psychologiques", *Actes du Congrès International Antiquitas ac Tempora nostra* (Prague, 1968), pp. 246-50.

LA LÉGENDE DU FOYER DANS LE MONDE CHINOIS

R. A. STEIN

Le sujet de cet article n'est pas dû au hasard. Il s'est présenté après la lecture des deux "Mythologiques" et a été choisi pour rendre hommage à cette œuvre fondamentale qui est appelée à bouleverser tant de routines. Cette lecture est intervenue après une vingtaine d'années de recherches sporadiques autour du foyer dans le monde chinois, délaissées de temps à autre, tantôt par manque de documents appropriés, tantôt à cause de dilemmes de méthode. Je ne suis pas théoricien et ne pourrai employer qu'un langage que les structuralistes qualifient de "naïf". Mais la modeste contribution d'un orientaliste peut avoir son utilité tant pour apporter aux comparatistes des documents qu'ils ignorent que pour exprimer le désarroi et les tâtonnements auxquels un tel spécialiste est acculé en confrontant ses documents avec les diverses méthodes et théories explicatives qu'on lui propose.

Un sinologue ne peut manquer d'être frappé quand il constate que les deux catégories du cru et du cuit illustrent l'opposition de nature et culture. En chinois, ces deux mots (*cheng* 'cru' et *chou* 'cuit') servent à désigner deux sortes de "barbares": ceux qui habitent loin du centre civilisé (de la capitale de Chine), insoumis et non assimilés, sont "crus"; ceux qui se trouvent près de ce centre, soumis et assimilés (sinisés, c'est-à-dire civilisés) sont "cuits".¹ Quand il voit que Lévi-Strauss a lui-même comparé certains complexes mythologiques du Nouveau Monde avec des institutions chinoises, le renouvellement du feu et la fête du "Manger

¹ La première acception figurée de ces deux mots est "connu, familier" (cuit) ou "inconnu, étranger" (cru). On dit: "moi, [par rapport au] chemin, cru (cuit)", c.-à-d. "je ne connais pas (je connais bien) le chemin". La même acception est attestée en birman: un étranger est une "personne verte, non mûre (*zéing*)", un visage est "cuit" quand il est bien connu (D. Bernot et B. Pemaungtin, "Le vocabulaire concret du birman et les notions abstraites", *Revue de l'Ecole Nationale des Langues Orientales*, III, 1966, pp. 4 et 7). Cf. aussi chinois *cheng t'ie* (ou *t'ong*) 'fer (ou cuivre) cru = brut' et *chou t'ie* (ou *t'ong*) 'fer (ou cuivre) cuit = battu, travaillé ou raffiné'; *chou-houo* 'marchandises cuites' = 'objets manufacturés', *cheng-houo* 'matériaux bruts.'

Froid”,² il est tenté d’étaler à ce propos le dossier chinois en détail. La place qui m’est accordée ici est trop restreinte pour le faire, et j’espère y revenir ailleurs. Je me bornerai à présenter un certain nombre de contes ou de légendes dont les transformations s’étendent sur des pays voisins d’une aire géographique homogène.

Mais d’abord deux réflexions inspirées par les “Mythologiques”. La référence au “Manger Froid” chinois (et aux coutumes européennes de Carême et Pâques) implique une comparaison entre mythes et rites ou coutumes. Dans le dossier chinois aussi, on sera obligé de passer des uns aux autres, faute de quoi ils resteraient incompréhensibles. Mais il n’y a pas ou guère de mythes chinois. Pour l’antiquité, Granet l’a dit, il ne reste qu’une poussière de fragments retravaillés en dictons et arrangés par des lettrés. A l’époque postérieure et moderne, on trouve des contes et des légendes. Or il y a une différence entre ces genres. Lévi-Strauss y fait allusion, sans la définir, autant que je me souviens. Ce qui caractérise les mythes qu’il a utilisés — et sans doute tout véritable complexe de mythes — c’est une certaine spontanéité et la cohésion, la logique interne du système qu’on peut déceler. Cela n’exclut pas la possibilité, ou la nécessité, d’utiliser aussi des contes, des légendes, des traditions ou des rites.³ Mais cette différence de style et l’intervention plus forte du lettré ou du conteur dans des civilisations complexes⁴ aboutissent sans doute à moins de cohérence.

Ce qui frappe encore dans les “Mythologiques”, c’est que les mythes qui ont permis de déceler la structure sous son aspect culinaire n’ont nullement la cuisine pour sujet apparent et conscient. Ce sont, par exemple, des mythes d’inceste, de déluge, etc., ou des récits étiologiques qu’on voit généralement classés sous ces dénominations. N’étant pas capable de procéder à une telle analyse dans le domaine chinois, une expérience m’a semblé justifiable, celle de partir au contraire de la cuisine ou du foyer comme sujet conscient.

Ceci dit, entrons dans le vif du sujet! Et d’abord le support technique et l’aspect religieux. Au Tibet, tous les voyageurs signalent des foyers formés par trois pierres qui supportent la marmite. Un terme spécial les désigne (*sgyid-bu*, *sgyed-bu*).⁵ Un autre mot (*thab*) désigne le foyer en

² *Du Miel aux cendres*, pp. 350-351.

³ *Le Cru et le cuit*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 157, n. 1, p. 214; p. 184, n. 2.

⁵ Les dictionnaires tibétains indiquent l’équivalent sanscrit *culli* (scr. *culla*, *cilla* “fire-place”, “large hall composed of three divisions, one looking north, one east, one west”) et l’équivalent mongol *tulya* ‘creux qu’on fait en terre pour y mettre du feu’, trépiéd, étai, *colonne*. En mongol de l’Ordos, ce mot désigne un “appareil en fer à

général, qu'il soit fait de trois pierres ou en maçonnerie avec des trous pour les récipients.⁶ Le dieu du foyer (*thab-lha*), qui est aussi le dieu de la maison, ne semble avoir aucun rapport particulier avec les trois pierres, mais plutôt avec le *pilier sacré*.⁷ Il est clair que les trois pierres représentent surtout un foyer de voyage ou de nomades (bergers), *mobile* et provisoire. C'est la solution technique la plus satisfaisante (deux pierres ne suffisent pas, quatre sont inutiles) et on le trouve un peu partout (chez les Chinois, les Miao de Chine — mais seulement dans des rites —, à côté du foyer chinois en maçonnerie; chez les Pu Noi du Haut Laos, chez les Moï), en France⁸ aussi; je n'essaierai pas de dresser une liste complète. L'alternance de trois pierres et d'un trépied en fer est attestée chez les Mongols, les Mosso (Nakhi) et chez les K'iang. Chez les Mosso, les trois pierres caractérisent aussi, avant tout, un *feu de camp*. Dans la maison, ce foyer reçoit des offrandes destinées aux ancêtres et à un dieu de la vie(?) propre à chaque famille.⁹ Chez les aborigènes de la région de Mao-Kong

quatre pieds” qui supporte la marmite; le dieu *du feu* a son siège dans *un anneau* accroché à l'un des quatre pieds — qu'on ne doit pas toucher; chaque mois cet anneau est déplacé et accroché au pied suivant. Un autre mot (*yolumta*) désigne le foyer au centre de ce “quadripied” où réside la déesse Mère-Foyer. Pour d'autres détails, cf. mon article. “L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute Asie”, *Journal Asiatique*, 1957, 1.

⁶ Dans le temple principal de Lhasa — qui est censé avoir été construit au-dessus d'un lac (maintenant) souterrain — on montre une pierre naturelle à trois “trous [littér. yeux] de foyer” (*thab-mig*) par lesquels on entend le bruit sourd du lac. Cette pierre est le foyer de la Princesse Chinoise et de la Princesse Népalaise, les deux épouses du roi qui se sont fondues en lui lors de sa mort (information orale). Chez les Tamang, un dicton fait allusion aux “trois ouvertures [bouches] du foyer” (*thapri thapsum*), A. D. Macdonald, “Les Tamang”, *L'Homme* VI, 1, p. 33.

⁷ De même chez les Thakali (tibétains) du Népal (C. Jest, “Les Thakali”, *L'Ethnographie*, 1964-65). Une situation analogue règne au Japon. A côté du foyer en maçonnerie avec des trous (*kamado*) qui se trouve dans la cuisine, il y a un autre foyer (*irori*), centre de la vie sociale, qui se trouve dans la cour, creusé dans le sol. Les pierres de support manquent, car la marmite est suspendue à une crémaillère qui pend à une poutre. Le dieu du foyer est associé à un pilier dans la cuisine. Mais si c'est là le type le plus courant, la forme qui nous occupe existe à certains endroits. Tantôt ce sont trois grandes pierres rondes, appelées “pierres du foyer” et posées en face d'un grand fourneau qui est l'objet d'un culte et se trouve à côté du fourneau ordinaire. Ailleurs on place dans un coin du *jiro* (mot local pour *irori*) trois petites pierres qui, consolidées par un enduit de terre, forment un trépied. On lui rend un culte sous le nom de “Dieu du Feu” (*Nihon minzoku taikai*, vol. 6, I, Tokyo, 1958, p. 199-202, ouvrage dont je dois la connaissance à M. M. Soyumié). On observera comment on peut passer des trois pierres à un trépied en terre cuite comme on en a trouvé en Chine (cf. n. 16).

⁸ G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, p. 25 (dans les champs, pour pics-nics); p. 33, trépied à la maison.

⁹ Li Lin-tsan, *A dictionary of Mo-so hieroglyphs* (en chinois), 1953 (rééd. de Hong-kong) n° 1290, 1355; Rock, *A Na-Khi English encyclopedic dictionary* (Rome, 1963), pp. 138, 411; Lieou Tchao, *Na-si tsou-ti ko* (Peking, 1959), p. 223.

(Kin-tch'ouan, marches sino-tibétaines) les trois pierres du foyer, creusé en terre au centre de la pièce, reçoivent des offrandes qui semblent être adressées aux ancêtres.¹⁰ Mais l'indication la plus précise est fournie chez les K'iang. Le foyer y est formé par trois pierres blanches dans les temples et les bosquets sacrés ou d'un trépied de fer dans les maisons. Ces trois pieds sont sacrés (l'un d'eux a souvent un *trou* dans lequel est fixé un *anneau*). Ce sont Mo-Bo Sei ou Mu-Bu Sei, le dieu (*sei*) du Feu (selon Graham, mais *mu-bu* semble signifier 'ciel'), Abba Sei, l'aïeul des K'iang (*abba* 'père') et Ata sei, leur aïeule.¹¹ Chez toutes ces populations, ce foyer est le centre de la maison et de la vie sociale et familiale. Il est toujours sacré; on doit s'abstenir de le polluer.

Au Vietnam, s'il y a partout des cuisines avec des fourneaux en maçonnerie, on voit aussi fréquemment un autre type de foyer constitué par trois briques légèrement recourbées vers l'intérieur à leur partie supérieure. Leur caractère *mobile* est très net (on peut les placer dans un récipient de fer dont le fond sera recouvert de terre). On les *renouvelle* à la fin de chaque année, les vieilles étant déposées, comme le pot à chaux et d'autres objets *vieillis*, au pied d'arbres sacrés.¹² Elles représentent trois divinités, deux masculines (*ông* 'messieurs = deux maris') et une féminine (*bà* 'madame'). Les deux premières sont alignées latéralement comme base du triangle, la troisième, posée à l'entrée, ∴, comporte une petite *cavité* appelée "nombril". Les trois sont appelées *đui rau* (*đui* 'cuisse', *rau* un légume ou une salade?) ou *đâu rau* (*đâu* 'tête'). Une quatrième brique

¹⁰ *Tchang-Kou touen tche-leo*, 28b-29a. Notons ici un aspect très intéressant dont je dois la connaissance à l'obligeance de M. A. D. Macdonald. Les Népalais ont trois pierres sacrées (conservées dans un recoin isolé de la maison) dans lesquelles résident le père, le grand-père et l'arrière-grand-père paternels le plus récemment décédés (culte des ancêtres, *pittra*). A la mort du chef de famille, son esprit prend la place de son père, celui-ci celle de son père et ainsi de suite, l'ancien arrière-grand-père étant alors éliminé. Or ces pierres s'appellent "pierres du foyer" (*chūlā dhūngā* où *chūlā* est le mot sanscrit qu'on a vu ci-dessus, note 5, comme équivalent du *sgyid-bu* tibétain) bien qu'elles ne représentent pas le foyer réel. (V. Barnouw, "Eastern nepalese marriage customs and Kinship organisation." *Southwestern Journal of Anthropology*, II, 1, 1955, p. 26-27). L'auteur compare cette institution avec les tablettes des ancêtres en Chine (quatre, opposées deux par deux). Cette question attend une recherche approfondie. — Chez les Miao et T'ong de Chine méridionale, les âmes des ancêtres se posent sur le foyer (fourneau *portatif*, *lou*, même caractère que pour l'*irori* japonais) qui est distinct du foyer de cuisine (Lieu Si-fan, *Ling-piao ki-Man*, Changhai 1934, p. 84).

¹¹ Graham, Customs of the Ch'iang, *Journ. of the West Chinese Border Research Society*, XIV, A, 1942, pp. 79, 88.

¹² Ma propre observation et Cadière, "Le culte des arbres", *BEFEO* XVIII, 7, 1918, p. 59. Selon *Dân Việt Nam*, 1, mai 1948, p. 38, on les jette dans les mares ou les ruisseaux "qui sont des lieux purs." Les briques sont d'ailleurs faites, au Nouvel An, de terre prise dans les mares desséchées (Selon V 8 on ramène les vieilles).

ronde est posée sur les cendres chaudes ou les braises pour les garder; c'est le *đui ốc* ('escargot') ou *hôn lộc* (*hôn*, particule numérale pour pierres; *lộc* 'chauve').¹³ Les trois divinités ne semblent jouer aucun rôle dans la religion si ce n'est que leur image, offerte le jour de la fête du foyer, représente une femme au centre, flanquée de deux mandarins, et qu'on offre en plus une paire de bottes et trois chapeaux, deux d'homme et un de femme, emboîtés les uns dans les autres, le tout en papier. Pour le reste, les Vietnamiens ont adopté le culte chinois du Seigneur du Foyer (Tsao-Kiun, sino-vietn. Táo quân): fête célébrée le 23 de la 12ème lune, offrande d'une ou de deux carpes. Les lettrés ont appliqué des termes chinois classiques aux trois divinités, en les rationalisant: les deux dieux seraient *thổ²-địa* 'dieu du lieu' et *thổ²-công* 'dieu du sol', la déesse: *thổ²-ki* (divinités de la terre en général).¹⁴

En Chine, on ne voit partout que des fourneaux de cuisine en maçonnerie avec deux ou trois trous pour les récipients. C'est aussi la forme de la grande majorité des modèles réduits trouvés dans des tombes datées depuis le début de notre ère. Le foyer triangulaire existe pourtant: il est *mobile*, accessoire ou provisoire, ce qui le rend moins visible. La cuisine se trouve souvent dans une cour éloignée du complexe habité. On se sert alors du petit fourneau portatif de trois petites briques posées dans un échafaudage, pour cuisiner n'importe où (dans la chambre à coucher par exemple) ou pour servir au chauffage, comme un brasero (*lou*). On l'identifie avec le Dieu du Foyer (Tsao-kiun ou Tsao-wang). Un dicton ou une devinette le désigne: "trois mendiants se chauffent (*k'ao*, le mot signifie aussi 'griller, faire la cuisine') au feu."¹⁵ Cette technique est, elle

¹³ Je dois plusieurs indications à l'amabilité de M. Tạ Trọng-Hiệp, M. Lê Oc-Mạch, Dr. Nguyễn Trần-Huân.

¹⁴ Diguët, *Les Annamites* (Hanoi, 1906), pp. 262-263; Dumoutier, *Les cultes annamites* (Hanoi, 1907), p. 50-53; Nguyen-van-Huyen, "Les fêtes annamites du Têt", in *Indochine*, 12.2. 1942; Van-Hac, "La fête du Tao-quân", in *France-Asie* n° 68, janv. 1952, p. 715; voir l'image dans M. Durand, *L'Imagerie populaire vietnamienne* (Paris, 1960), p. 138 et un modèle du foyer dans M. Colani, "Essai d'ethnographie comparée", *BEFEO* XXXVI, 1936, p. 266.

¹⁵ C. Arendt, *Bilder aus dem häuslichen und Familienleben der Chinesen* (Berlin, 1888), pp. 22-23; R. Kelling, *Das chinesische Wohnhaus* (Tokyo, 1935), pp. 16, 57-58. Le foyer mobile est aussi attesté à Canton: Aubazac, *Dictionnaire Cantonnais-Français* (Hong-kong, 1912), s.v. *tso⁹* (foyer, *tsao*) et *lô¹* (fourneau, brasero, *lou*). Selon Maspéro, on éteint le fourneau de cuisine lorsqu'on éconduit le Dieu du Foyer le 24 de la 12ème lune, et cela pour un mois jusqu'à son retour. Pendant ce temps on fait la cuisine sur de petits fourneaux portatifs qu'on déplace chaque jour et qu'on éteint chaque soir (in *Mythologie Asiatique Illustrée* (Paris, 1928), pp. 270-271). Ailleurs il est dit qu'on doit allumer un nouveau feu au Nouvel An, lorsqu'on accueille à nouveau les divinités (parties auparavant, cf. plus loin p. 1297). On ne doit pas le laisser éteindre et on le maintient jusqu'au 15 de la 1ère lune: quand il flambe bien, c'est présage de bonheur et richesse. Ce feu

aussi, ancienne. Un fourneau (*lou*) à trois pieds, en terre cuite peinte, a été trouvé dans une tombe datée 182 après J.-C. Un trépied en poterie, supportant une marmite en bronze, d'époque Han (2e s. avant — 2e s. après J.-C.) provient du Sseu-tch'ouan.¹⁶ Les cas sont rares. Mais un dictionnaire du 1er s. après J.-C. l'atteste (*Chouo-wen*): "le *wa* est un foyer de *voyage* (ou *mobile*); on l'appelle aussi *chen* (mot attesté dans le *Che-King*, vers le 8e s. avant J.-C.); dans le Tsin (Chan-si) on l'appelle *foyer triangulaire*." Enfin on doit brièvement rappeler le vase chinois *li*, inventé dès le néolithique (antérieurement à 1500 av. J.C.), dont le fond se prolonge en trois pieds vides et bulbeux semblables à des mamelles et qui a été suivi par le "trépied" en bronze (Chang et Tcheou), vase rond, carré ou rectangulaire avec trois ou quatre pieds.

Il reste à résumer en quelques lignes la question complexe des divinités du foyer en Chine. Quelques indications doivent suffire ici. Dès l'antiquité (cinq derniers siècles avant J.-C.) le foyer figure parmi les dieux lares (deux portes, foyer, allée ou puits, bourbier central; parfois en plus: balai, van, mortier-pilon) qui surveillent la destinée. On l'identifie vite (4e s. après J.-C. jusqu'à nos jours) avec une divinité stellaire, le Contrôleur du Destin (Sseu-ming). En cette qualité, il fait régulièrement rapport au Ciel sur la conduite de la famille, soit toutes les fins de mois, soit (seule forme qui ait survécu) à la fin de l'année. Le 23 ou 24 de la 12ème lune il monte au Ciel (sur une carpe) et revient la veille du Nouvel An (ou le 3 et le 4 de la 1ère lune, ou même le 20 selon Maspéro; ceci depuis ca. 1000 après J.-C.). En Chine moderne on le représente, comme le Dieu du Sol et d'autres divinités, sous l'aspect d'un digne mandarin âgé, accompagné de son épouse. Ce type remonte au moins au 1er siècle de notre ère. Le dieu exige la pureté (interdiction de toute souillure ou grossièreté, bruit, etc.), mais à Formose c'est au contraire un jeune dévoyé qui aime regarder le sexe des femmes, car elles font leurs ablutions dans la cuisine, dit-on, alors que tous les catéchismes du dieu défendent toute impureté.¹⁷ Parallèlement les lettrés ont proposé divers "empereurs" mythiques comme dieu du foyer, mais il est assez clair qu'il s'agit d'un dieu du feu. D'un autre côté, dès Confucius, on parle d'une déesse du foyer ou de la cuisine, vieille femme ou belle femme, dont le culte est

est allumé dans un "brasero" *en dehors* de la maison ou on allume un *tas de paille* devant la porte (multiples références dans Nagao Ryuzō, *Shina minzoku-shi* (Tokyo, 1940), I, 201-207).

¹⁶ 1er cas: *Wang-tou eul-hao Han-mou*, Peking, 1959, fig. 70-72 et 54-57; 2ème cas: Cheng Tê-K'un, *Archaeological Studies in Szechwan*, Cambridge, 1957, p. 151 et pl. 55.

¹⁷ Suzuki Seiichiro, *Taiwan kyūkan kan-sō-sai to nen-gyōji* (s.l. ni d), p. 465 dont je dois la connaissance à M. K. Schipper.

l'affaire des vieilles. Et ce type s'est maintenu jusqu'au deuxième millénaire après J.-C. dans divers ouvrages taoïstes (Sainte Mère Cuisinière, *Tch'ouei-mou chen-mou*, Mère semeuse ou planteuse de feu, *Tchong houo tche mou*). A ces oppositions s'en ajoute une autre, attestée depuis le 12^e siècle de notre ère par un dicton, "les hommes ne rendent pas de culte à la lune, les femmes ne sacrifient pas au foyer" (*nan pou-pai yue, niu pou-tsi tsao*).¹⁸ On doit enfin retenir la bipartition : feu éteint-feu rallumé. Il est vrai qu'elle se manifeste surtout dans la fête du "Manger Froid" (*Han-che*) que la tradition place en général 105 jours après le solstice d'hiver, à la fête du Beau Temps (*Ts'ing-ming*), le 3 de la 3^eme lune, mais d'autres dates sont attestées. Nous n'avons pas la place de parler du "Manger Froid" qui exige un long développement. Mais il faut au moins signaler un trait pertinent. Cette fête est caractérisée par des pique-nique à la campagne. Un vers (du 16^e siècle) semble impliquer que l'opposition maison (vie renfermée)-campagne (vie ouverte) va de pair avec celle entre feux éteints et feux allumés. Il décrit cette fête ainsi : "Dans toute maison on interdit des feux, mais des feux se trouvent parmi les fleurs ; dans toute habitation on retient la fumée, mais la fumée jaillit parmi les saules."¹⁹ On a vu que la même opposition est attestée pour le foyer à la fin de l'année (cf. n. 15).

Sur le plan technique ou sociologique, le foyer de trois pierres s'oppose dans la plupart des cas au fourneau de cuisine comme mobile et extérieur à fixe et intérieur (bien qu'il puisse aussi se trouver à la maison).²⁰ On peut se demander si cette opposition n'est pas recouverte, au moins en partie, par celle entre des divinités féminines du foyer-cuisine à la maison

¹⁸ Au Chan-tong, au contraire, le culte du foyer ne regarderait que les femmes, les hommes ne s'en occuperaient pas (Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs*, Leipzig, 1907, pp 62-63, à propos du départ du dieu le 23 de la 12^eme lune). Cette indication est peut-être due à une légère confusion, car l'auteur dit à la p. 47 que le dieu du Foyer a deux femmes, une vieille et une jeune (voir plus bas la légende). Le 2 de la 1^{ère} lune les ménagères font en leur honneur deux poupées, et les mettent sur l'autel du dieu. Le 16 du même mois, le dieu sort se promener (encore! détail ignoré partout ailleurs), ses femmes se disputent à la maison. On saisit les deux poupées, on donne à l'une une aiguille, à l'autre un fil qu'il s'agit d'enfiler (la réussite est un bon augure). A la fin on brûle les poupées. — Or, le rite de l'enfilade est propre à une fête répandue dans toute la Chine et réservée aux filles et aux femmes, la fête de la lune, le 15 de la 8^eme lune. L'un des dieux du feu du foyer, Song-wou-ki, est, chez les Taoïstes, un dieu de la lune (Eberhard, *Lokalkulturen im alten China II Peking*, 1943, p. 71). Ces faits mèneraient à des développements intéressants que je dois m'interdire ici.

¹⁹ Pimpaneau, "La légende du serpent blanc", *J. As.*, 1965, p. 268. Les termes feu et fumée à la campagne ne sont ici que des métaphores.

²⁰ Cf. Robert, "Héraclite à son foyer", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 4^eme Section, pour 1965-1966: le fourneau mobile qui sert à se chauffer et qui n'est pas sacré s'oppose au foyer sacré au centre de la cour.

(feu domestiqué?) et des divinités masculines du feu (sauvage? de brousse?). Une opposition de ce type a été décelée en Grèce ancienne.²¹

Ces quelques indications étaient indispensables pour comprendre les légendes qui suivent.²² L'ordre que je leur donne ici est purement pragmatique ou accidentel. Il n'implique aucune priorité ou filiation chronologique, géographique ou logique. Je commence par le Vietnam parce que c'est là que sont le mieux connus à la fois le foyer mobile de trois briques et de nombreuses versions d'une légende qui vise à les expliquer.

V 1. Après un long mariage *stérile*, Trong Cao et sa femme Thi Nhi *se disputent*. Un jour, frappée par son mari, *la femme s'enfuit*. A un *carrefour* elle rencontre Pham Lang, cultivateur célibataire, et devient sa femme. Le ménage est *heureux*. Dès lors Trong Cao devient de plus en plus *pauvre* et doit aller *mendier* par les chemins. Un jour, il arrive *affamé* chez Thi Nhi qui l'aime toujours, Pham Lang étant absent. Elle le *gave* de nourriture et de boisson, et il en prend tant qu'il tombe ivre (= *trop*). Thi Nhi le cache dans une *meule de paille* sur un champ voisin. Pham Lang rentre et met *le feu à la paille*, les cendres devant servir à fertiliser le champ (technique réelle au Vietnam). Thi Nhi, de désespoir, se jette dans les flammes. Pham Lang s'y lance pour la sauver. Le serviteur fidèle s'y jette aussi. Les trois premiers sont les trois briques du foyer, le quatrième la brique qui sert à maintenir les cendres chaudes.²³

²¹ J.-P. Vernant, "Hestia-Hermès", *L'Homme* III, 3 (1963). (Il faut rappeler qu'en ce qui concerne le foyer et la cour centrale — *mégaron, atrium* —, la maison chinoise archaïque, telle du moins que la décrivent les textes, ressemble beaucoup à celle de l'antiquité grecque et romaine). Je dois me borner ici à des allusions rapides. La meilleure illustration, pour l'Extrême-Orient, se trouve au Japon. Le dieu du feu est un *violent*. Il doit être dompté au moyen d'un rite indiqué par sa mère dont il a brûlé le sexe en naissant. Le dieu du foyer, Kōjin ou Aragami, porte un nom qui signifie "sauvage, violent" (le caractère chinois *houang*, utilisé pour écrire ce mot, signifie "terrains incultes"). Dans le système synchrétique du Ryōbu Shinto il porte le nom Sambō Aragami où Sambō signifie les "Trois Joyaux" (Triratna) du bouddhisme. Cette assimilation obscure n'a pas été expliquée, que je sache. D'une manière ou d'une autre elle doit être basée sur une forme tripartite. S'il est devenu un dieu du Foyer, à côté d'autres divinités, le dieu du foyer de trois pierres — là où il existe — est nettement un dieu du Feu (cf n. 7).

²² J'adopte la méthode de Lévi-Strauss pour numéroter les légendes, avec une petite modification. La lettre indique le pays (V = Vietnam, C = Chine, T = Tibet). Je souligne les détails qui me paraissent importants. Malgré de longues recherches dans les textes et autant d'interrogatoires que possible, la récolte est très maigre pour le Tibet (une version n'a été trouvée qu'en 1967, par hasard, auprès d'un Tibétain à Londres). C'est le Vietnam qui a fourni le plus grand nombre de versions. Plusieurs d'entre elles m'ont été signalées et traduites par Mme Louis, M. Lê Oc-Mạch, M. Tạ Trọng-hiep et Dr. Nguyễn Trần-Huân que je remercie de tout cœur.

²³ E. Diguët, *Les Annamites* (Paris, 1906), p. 262-263, repris par Dumoutier, *Les Cultes annamites* (Hanoi, 1907), pp. 50-53. Pour l'utilisation de paille et cendres, il faut signaler d'autres techniques: 1° dans le fourneau mobile à 3 briques on utilise de la paille ou balle de riz, et le feu est allumé au moyen d'un rouleau de paille, 2° les cendres sont d'abord gardées chaudes au moyen d'une brique qui les presse (*dung*, le "servi-

V 2. Pendant l'absence de son mari, la femme a un amant. Le mari revient, et la femme cache l'amant dans un panier trop petit. Ne pouvant y tenir, il est découvert. La femme impose à son mari d'accepter le *ménage à trois* et à son amant de ne pas se marier ailleurs. La femme devient *vua bép* "roi de la cuisine" et occupe le premier rang, les deux hommes deviennent Taó-công "Seigneur Fourneau de Cuisine" et Thố-công "Seigneur (dieu du) Sol." (Conclusion exprimée:) la femme commande dans le ménage.²⁴ — Cette version semble aberrante, mais n'est pas isolée, comme le montre la suivante.

V 3. Deux époux sont *pauvres*, mais très *unis*. Le mari part chercher du travail: ou il gagnera de l'argent et reviendra ou il mourra *au bord d'une route*. Il autorise sa femme à se remarier s'il ne revient pas au bout de trois ans. La femme travaille alors chez un vieillard, propriétaire de champs (= *riche*). Au bout de trois ans, la femme du propriétaire meurt, et celui-ci veut épouser la servante. Elle n'y consent qu'après un (nouveau) délai de quatre ans.²⁵ Le premier mari revient. Situation inextricable dans le village. Le premier mari dit qu'il a eu tort de s'absenter trop longtemps. Malgré les prières du vieillard qui est *prêt à lui rendre* sa femme, il part et se pend à un grand *banian* (arbre sacré) *en dehors du village*. Sa femme se croit responsable et va se noyer dans une grande *mare* "pour rejoindre son mari dans la mort." Le vieillard inconsolable décide de donner ses champs aux *pauvres* et à la pagode et se suicide en buvant du *poison*. Devant le Roi des Enfers, le premier mari dit son amour fidèle pour sa femme, le vieux de même et la femme affirme qu'elle n'a cessé d'aimer son premier mari tout en ayant de la tendresse pour le second, si bon. Le dieu décide qu'ils *vivront ensemble* sous la forme des trois briques du foyer.²⁶

V 3 se rapproche de V 2 du fait qu'il y a au moins intention d'entente des trois. Elle est la seule à les individualiser en remplaçant la mort uniforme dans le feu, par trois sortes de suicide (cf. V 10).

V 4. Un jeune couple de cultivateurs est très *pauvre*, mais *heureux*. Ils ont *assez* pour vivre, lui travaillant dans les *champs*, elle à la *maison*. Mais ils n'ont *pas*

teur") et ensuite évacuées et jetées dans les latrines pour servir d'engrais, 3° une forme de cuisson consiste à mettre la marmite directement dans la balle de riz de manière à ce qu'elle en soit recouverte, 4° du gibier est directement flambé dans de la paille, sans être dépouillé (voir V 4-8); cette méthode était connue en Chine ancienne (*Che-king, Li-ki*) sous le nom de *p'ao* (mot qui signifie communément 'griller, rôtir', puis 'cuisine'), la bête entière étant enveloppée d'argile avant d'être mise dans le feu. Les textes vietnamiens emploient pour cette technique le mot *thui*; mais le caractère chinois (*t'ouei*) est défini dans les dictionnaires chinois "plonger un animal dans l'eau bouillante pour le dépouiller de son poil ou de ses plumes."

²⁴ Version recueillie par moi-même à Hanoi, en 1943, de la bouche d'une femme du peuple.

²⁵ $3 + 4 = 7$, cf. les sept jours qui séparent le départ du dieu du foyer, le 23.12., de son retour le 30, ou peut-être les 105 (= 7×15) jours qui fixent la date de la Fête du Manger Froid à partir du Solstice d'hiver (l'année chinoise est normalement divisée en 24 périodes de 15 jours, appelées "fêtes", *tsie*).

²⁶ Van-Hac, "La fête du Tao-quân, Génie du Foyer", *France-Asie* 68 (janv. 1952), pp. 715-719.

d'enfants. Le mari console sa femme: le jour viendra où ils en auront tant qu'ils ne pourront pas les nourrir [= trop; ce thème reste sans suite]. Après six ans de mariage, des inondations provoquent une *famine*. N'ayant plus de riz, le couple vit "presque un mois" d'herbes et de légumes *sauvages*. Ils se séparent d'un commun accord pour chercher du travail. La femme devient servante chez un mandarin (= *riche*) veuf et sans enfant. Elle y mange à *satiété* et est bien habillée, mais pense à son mari. Six mois après on lui dit que son mari est mort de choléra à la *frontière* chinoise. Elle en est si affligée qu'elle *refuse de manger pendant trois jours*. Trois ans après [= période normale de deuil] elle consent à épouser le mandarin, devient *riche*, mais pense au premier mari. Un jour d'automne, le mari *chasse* dans la forêt. Un mendiant se présente à la maison; c'est le premier mari, rendu faible et maigre par le choléra. La femme le nourrit, l'habille et ils *s'embrassent sur le lit*. Survient le mandarin qui *voit* tout par une fente de la porte. Il frappe à la porte. Par la fenêtre, la femme cache son ancien mari dans un tas de paille à *l'extérieur*. Le mandarin y met *le feu* pour rôti ou griller (*thui*) un cerf qu'il a rapporté de la chasse. L'ancien mari y brûle, la femme s'y précipite, le mandarin — repent — la rejoint. Le dieu suprême les nomme divinités du foyer — "Les deux maris et leur épouse commune" sont figurés portant bonnet et robe de mandarin, mais *pieds nus*: lors de leur nomination, ils n'ont reçu que cela pour remplacer leurs vêtements brûlés.²⁷

Cette version se rapproche de *V 3* par deux thèmes, séparation des époux par consentement et remariage avec un riche mandarin, tout en renversant le thème sexuel. Le trait de l'acte sexuel observé relie *V 4* à la tradition formosane du Dieu du Foyer qui aime voir le sexe des femmes et est réputé "coquin" (*fong-lieou*).

V 5. Le mari est atteint d'une *maladie incurable*, l'épouse vertueuse travaille. Par pitié le mari lui suggère de la *quitter*. Il feint de l'insulter et de la chasser, mais fidèlement elle reste. Un *mendiant* survient, et la femme lui donne riz et argent. Le mari en prend prétexte pour l'accuser *d'adultère* (sans y croire vraiment) et la chasse. Injustement accusée, elle se jette dans le *fleuve*. Le mendiant y saute et la sauve. Elle se résout à l'épouser. N'étant plus aidé, le

²⁷ Le Hay Hap, *Vietnamese legends* (Saïgon, s.d.), pp. 119-128. On se rappelle qu'on offre à la triade trois bonnets emboîtés et une paire de bottes (en papier). Cf. une coutume de Chine centrale: après le 20 de la 12^e lune on balaie la maison et pour cela on doit choisir le jour qui convient, de peur d'offenser le dieu de la poussière, T'ou-kiao ("jambe de terre"). Mais à partir du 23 on ne risque plus de l'offenser car alors "Le Roi du Foyer (Tsao-wang), le Dieu de la Porte (Men-chen) et le T'ou-kiao sont montés au Ciel pour faire leur rapport" (Wieger, *Rudiments*, 4. *Morale et Usages*, 2^{ème} éd., Hokienfou, 1905, pp. 356-357). Je n'ai pas la place de développer ici tout ce qu'implique cette triade. On en verra certains aspects plus loin. Deux mots seulement. Dans l'antiquité, l'un des dieux lares, celui de la *porte* intérieure, était assimilé au tas de détritres et poussières (*fan-jang*); le tonnerre y résidait (*Tchouang-tseu*, chap. 19). Au 9^{ème} siècle de notre ère, l'un des noms du dieu du foyer était Jang-tseu, "Monceau (de balayures ou poussières)" (*Yeou-Yang tsa-tsou*, 14, 2b). La poussière et les balayures contiennent *la richesse* et sont liées au Dieu du Sol (auquel on identifie l'une des trois divinités du foyer au Vietnam). Cf. C 9.

premier mari devient *mendiant*. Il s'aperçoit un jour que la femme qui lui donne argent et riz est la sienne. Il s'enfuit et saute dans un *bûcher* allumé au *bord de la route*. Sa femme arrive trop tard pour le sauver et s'y jette aussi. Son second mari la suit dans les flammes.²⁸

Cette version s'oppose à *V 1*: la femme est chassée, mais la dispute n'est que feinte. Le thème du mendiant est dédoublé, celui du suicide aussi. La femme veut périr dans *l'eau* sans y réussir, alors que telle est la conclusion dans *V 3*. Comme dans *V 3* aussi, et à la différence des autres versions, l'ancien mari décide de se suicider. Il y a deux mendiants et la femme a dû devenir mendicante. Par là cette version peut être comparée au dicton chinois sur les Trois Mendiants qui se chauffent au feu.

V 6. Un couple *pauvre*, le mari commerçant de bois odoriférants, la femme cultivant la terre. Le mari doit souvent *voyager*. Une fois il s'absente dix ans. Sa femme se remarie avec un cultivateur. Un jour, le nouveau mari et son serviteur étant partis à *la chasse*, l'ancien revient. Elle lui donne à manger et le cache dans un *tas de paille*. De retour, le nouveau mari ordonne à son serviteur de mettre le *feu* à ce tas pour y griller (*thui*) un renard rapporté de la chasse. La femme se sent coupable, se jette dans le feu, le nouveau mari aussi, ainsi que le domestique désolé d'avoir contribué à une mort. Ce dernier devient le "presse-braise" (*dùng*).²⁹

C'est la seule version, avec *V 3*, où c'est le mari qui part, et non la femme. Mais cette inversion n'entraîne pas la même conséquence. Mari et femme s'opposent comme Eloignement-Mobilité à Séjour-Stabilité.

V 7. Un couple de bûcherons est *pauvre*. Le mari ivrogne *maltraite* sa femme et veut la chasser. D'abord elle le supporte, puis elle le *quitte*. Egarée dans la *forêt*, elle souffre "trois, quatre jours" de la *faim*. Enfin elle trouve un chasseur qui l'épouse. Ils vivent en parfaite *concorde*. Le bûcheron, n'ayant "plus personne pour lui faire la cuisine", se repent et part à la recherche de sa femme. Il s'égare aussi "trois, quatre" jours dans la forêt, après quoi il trouve sa femme seule à la maison. Il la supplie de revenir, et elle lui dit qu'elle n'a pas cessé de l'aimer. Survient le chasseur. La femme cache son ancien mari dans un *tas de paille*. Le chasseur lui dit d'y mettre le *feu* pour rôtir (*thui*) le lièvre qu'il rapporte. Son mari y brûle, et elle se jette dans le feu pour obéir "au devoir de mari et femme" (expression chinoise de morale confucéenne). Le second mari se croit en faute envers elle et s'y précipite à son tour. Les trois deviennent le dieu

²⁸ H.V.V., "La fête du dieu du foyer", *Dân Việt-Nam* 1, mai 1948, pp. 37-39; Durand, *Imagerie populaire vietnamienne* (Paris, 1960), p. 138.

²⁹ Nguyễn Đông-Chi, *Trésor des Contes Vietnamiens* (en vietn.) (Hanoi, 1961), I, p. 148, d'après un habitant de So'n-tây. Traduction de M. Lê Oc-Mach. Toute la fin, à partir du retour du chasseur, est identique à une version que Nguyen Van-Huyen qualifie de chinoise (sans référence, *Les fêtes annamites du Têt, Indochine* du 12.2.1942). Mais là le couple *se sépare* au début parce que le mari est *ivrogne* et joueur et le deuxième mari est un *chasseur*.

du foyer (*ông Tao*) et “rapprochent leurs têtes” (*dum đầu*) dans le feu du foyer.”³⁰

V 8. On représente le “dieu” du foyer flanqué de *deux hommes*. On dit que Ông Taó (le dieu du foyer) avait pour nom de famille Tru’o’ng et pour prénom Đón.³¹ Il épouse une femme née Đãng. Etant *sans enfants* au bout de trois ans, *sa mère* lui conseille de la répudier et de se remarier. Il le fait. *Sa mère* meurt, et dès lors il devient de jour en jour plus *pauvre* et ne se remarie pas. Sa femme, répudiée vit de *commerce* (visiblement en forêt). Un mandarin veuf chasse en *forêt* et y rencontre la femme “dans sa cabane.” Comme elle lui dit qu’elle n’est *pas mariée*, le mandarin l’épouse, et ils sont *heureux*. Taó, l’ancien mari, ne peut *plus se nourrir* et doit *mendier*. Il arrive ainsi chez le mandarin alors absent. Il ne reconnaît pas sa femme, mais elle le reconnaît. Elle lui donne un “tonneau” de riz dans lequel elle a caché trois barres d’argent. Taó l’emporte mais un autre *mendiant* le lui vole. Ayant très faim il retourne chez le mandarin, encore parti à la chasse. Sa femme s’étonne: elle avait pensé que le riz durerait trois ans.³² Elle veut encore lui donner du riz, mais le mandarin revient. Affolée, elle cache son ancien mari dans *le foyer* vide en le masquant avec *beaucoup de paille*. Le mandarin y fait mettre le *feu* pour “flamber” (*thui*) un cerf rapporté de la chasse. La femme se jette dans le feu, de désespoir, et le mandarin la suit. — Aussi, à l’approche du Têt on doit façonner trois mottes de terre qu’on appelle les trois “génies” du foyer. Celle du centre en est le “roi” (*chúa*). Elle est la seule à avoir *un trou* dans “le ventre” (*bụng*). On dit aussi que ces mottes représentent une femme et deux hommes. Le 20 “de la période du Têt” (du 12e mois) on célèbre à la maison un rite pour reconduire *les “génies”* au ciel. Les “boules” (*ông Tao*) sont alors déposées au pied d’un *banian*. Le soir du 30 on reçoit *les “génies”* du foyer et *on ramène* alors les trois “boules” à l’intérieur de la maison pour faire la cuisine.³³

L’adoption du Dieu du Foyer chinois a amené des perturbations. Le début se rattache à *C 1* (plus loin). Mais la seconde femme ne joue aucun rôle, et c’est le “départ” de la *mère* qui provoque l’appauvrissement. Le conteur a pu se tromper. Mais ce trait oppose *V 8* à *M 1* (plus loin) où le départ de la fille provoque l’appauvrissement du *père*.

V 9. La *pauvreté* oblige un couple à *se séparer*. Puis la femme se remarie avec un *riche*. Un jour de rite, alors qu’on brûle des objets votifs *dans la cour*, l’ancien

³⁰ Nguyen-Duy, *Les contes du Vietnam* (en vietn.) (Saigon, 1950 (?)), pp. 30-31. Traduction de M. Lê Oc-Mạch. Les trois têtes (*đầu*) sont les briques (cf. p. 1283).

³¹ Ces noms viennent de la tradition chinoise. Selon le *Seou-chen-ki* (éd. 1607) 6, 15 a-b et le *Yeou-yang tsa-tsou* 14, 2 b, le nom du dieu du foyer est Tchang Tan (le *Tsa wou-hing chou* écrit Tchang Tchan). Il est très répandu dans le folklore et les textes taoïstes populaires. La dépendance de V 8 est claire, mais seulement pour l’introduction.

³² Ce détail est aussi chinois, comme on verra plus loin (M 1, 2; C 3, 4). L’épisode est ici hors de propos.

³³ A. Landes, *Contes annamites* (en vietnamien), manuscrit B 1, fol. 714, de la Société Asiatique. Traduction de Mme Louis. On a noté les détails chinois. Le choix du foyer comme lieu de la mort est dû à une rationalisation (l’informateur était sans doute un lettré): un cerf ne peut y être flambé. Cela se fait *en dehors* de la maison.

mari vient *mendier*. Sa femme lui donne riz et argent. L'époux (le nouveau sans doute) l'apprend et soupçonne sa femme *d'adultère*. Honteuse, elle se jette dans le brasier ("tas de feu" *đông lửa*). L'ancien mari, ému, s'y précipite, suivi du second mari qui aime sa femme. A cause de leur "sens du devoir", le Dieu suprême leur accorde la dignité de "génie du foyer."⁸⁴

Cette version n'est qu'un résumé. Elle rationalise la cause du feu. Mais elle est la seule à introduire une nouvelle transformation: la femme est la première à se suicider.

Un canevas conscient est commun à tout ce groupe de contes: a) un premier mariage est malheureux (soit entente, mais pauvreté, maladie; soit mésentente), b) l'union est rompue, b1) la femme forme une nouvelle union heureuse (entente, richesse), b2) le mari déchoit (mendicité, faim), c) la deuxième union à deux est aussi provisoire que la première, d) la solution est une union triangulaire d'une femme avec deux hommes. Elle est impossible sur le plan des institutions réelles, d'où la *succession* des unions (syntagme) dans la majorité des récits (sauf V 2 qui l'exige), mais elle est réalisée sur le plan "mythologique" ou cultuel (paradigme). A l'intérieur de ce groupe il y a de perpétuelles transformations de thèmes ou de motifs. Telle forme suppose telle autre ou est caractérisée par elle, par opposition ou par un autre changement — comme si le conteur de tel récit avait connu tel autre et *vice-versa*. Aucune version ne peut être considérée seule. Mais la transformation d'un trait donné n'entraîne pas nécessairement et parallèlement celle d'un autre. Je pense que le caractère de contes de ces récits est pour beaucoup dans cette absence de système. Certains traiteraient le problème en cherchant à déterminer une version "primitive" ou "vraie" dont les autres seraient des "déformations" ou en dériveraient par une filiation chronologique et/ou une diffusion géographique. Ces dernières ne peuvent ici être démontrées faute d'indications. Même si elles étaient établies, cela n'expliquerait pas les formes particulières des transformations. D'autres chercheraient à reconstituer un état archaïque des institutions ("matriarcat", polyandrie?). L'hypothèse serait gratuite. Si l'histoire ne peut le prouver indépendamment, les contes ou le panthéon ne sauraient le démontrer.⁸⁵ Au Tibet, où les foyers

⁸⁴ Phan Kê Binh (1875-1921), *Việt-Nam phong-tục*, traduit par Mme Louis. L'auteur, lettré rationalisant, commence par citer les textes taoïstes relatifs à la fête du 23. 12, puis donne V 9 selon "un autre livre". Cette source *écrite* reste inconnue. Il termine en disant que les Vietnamiens suivent "les deux versions": d'une part, ils offrent deux chapeaux d'homme et un de femme, et de l'autre une carpe pour servir de monture au Taó-quân.

⁸⁵ Cf. les essais d'expliquer le mariage des Cinq Pāṇḍavas du *Mahābhārata* par une "ancienne" polyandrie (Gösta Johnson, Varuṇa and Dhṛtarāṣṭra, *Indo-Iranian Journal* IX, 4, 1966, p. 247; et les travaux de G. Dumézil).

de trois pierres sont très fréquents et où règne la polyandrie, aucun récit ni aucune iconographie du type *V* n'ont pu être trouvés à ce jour. Faut-il chercher un "archétype" ou une explication psychologique? Le but conscient est bien de montrer que la femme est indispensable à la prospérité. Mais cela n'explique pas les motivations différentes. Le nombre des personnages est visiblement fonction du modèle technique (triade = trois briques, parfois un quatrième = le pèse-braises). Mais — on le verra par les versions qui vont suivre et on a pu le constater déjà par les formes *k'iang* ou *népalaise* — de nombreuses solutions sont attestées pour ce schème, et la triade n'est pas propre ou limitée au foyer. On se contentera donc de constater un système homogène, les connexions entre ses éléments et les relations avec le rituel, et on observera le fonctionnement de l'affabulation par variations sur un thème, pour employer une métaphore de Lévi-Strauss.³⁶ Chacun aura remarqué de fréquentes oppositions. Etant donné ce qu'on a déjà vu au début, l'une d'elles paraît particulièrement significative: celle entre un foyer familial éteint, puisque la femme, la cuisinière, part (cf. *V* 7) et que l'homme erre affamé, et un feu allumé en dehors de la maison (technique agricole ou de chasse, sauf deux racontent l'origine (cf. ci-dessus, p. 1284).

Prenons d'abord les légendes des Miao du Centre de la Chine. Ils sont très sinisés en ce qui concerne la religion (taoïsme surtout) et connaissent notamment le Dieu du Foyer chinois (Tsao-wang) dont ces légendes racontent l'origine (cf. ci-dessus, p. 1284).

M 1. Un riche ne veut marier sa fille qu'à un riche. Sa fille rétorque que tout dépend du *destin*. Si elle est destinée à être riche, elle le sera même en épousant un *mendiant*. Sur sa demande, le père lui donne un cheval et trente pièces d'argent. Elle part en se laissant guider par le cheval qui décidera de son destin. Le cheval s'arrête à une *pauvre* hutte où vit une vieille et son fils bûcheron. La fille se propose comme bru. Mais la mère et le fils refusent: ils ne pourraient la nourrir. La fille donne une pièce d'argent au fils pour acheter du riz. Simplet et n'ayant jamais vu d'argent, il la prend pour une pierre, la jette aux chiens qui l'assaillent chez le marchand de riz, et revient bredouille. La fille lui donne une autre pièce. Il lui dit qu'il y a beaucoup de telles pierres là où il fait son charbon de bois. Ils deviennent riches et font l'aumône aux mendiants. Depuis qu'elle l'a *quitté*, le père est devenu *pauvre* en dix ans et arrive *mendier* chez sa fille sans la reconnaître. Elle lui donne des *boulettes* de riz glutineux renfermant trente

³⁶ Les éléments s'accrochent et se combinent les uns les autres comme des éléments chimiques dans des formules. La forme aberrante du suicide dans *V* 3, avec la triade d'une femme épouse de deux frères, se retrouve dans la légende vietnamienne du bétel (avec ses variantes chinoises, etc., sur l'opium ou le tabac). D'autres éléments mènent aux légendes vietnamiennes du pot à chaux (qui, lorsqu'il est vieux, est aussi déposé au pied d'un arbre sacré). Voir plus loin, *V* 10 et suivants.

pièces d'argent. Il n'aime pas ce genre de riz et à mi-chemin, il échange toutes les boulettes contre un seul repas. Il retourne mendier chez sa fille. Lorsqu'elle lui révèle ce qu'il a perdu, il a honte, grimpe dans le *trou du foyer* et y meurt brûlé. Il devient le Dieu du Foyer.

Au fourneau de cuisine en maçonnerie des Miao (sauf exceptions) correspond un seul dieu du foyer, comme en Chine. Il n'y a donc qu'une seule victime. Cependant, la situation triangulaire est toujours présente, avec une femme et deux hommes, un vieux et un jeune. Mais elle n'est plus de type sexuel: vieux père au lieu de premier mari (cf. V 8). La simplicité du *pauvre* est dédoublée chez le père *mendiant*. Le but conscient est d'illustrer le caractère inéluctable du destin. On se rappelle que le Dieu du Foyer est le Directeur du Destin (Sseu-ming). Passage de richesse à pauvreté (père) et de pauvreté à richesse (mari) par "disjonction" ou "jonction" d'une femme.

M 2. Il y avait deux frères très *riches*, l'aîné sans nom, le cadet Wou-tseu Ta-pai. Un devin prédit au cadet qu'il sera *pauvre* à moins d'épouser une fille, Wou-tseu Ta-pen, qui a un *destin de richesse*. Il s'y décide. Le devin cherche Ta-pen: elle est d'une famille très *pauvre*. Le mariage donne un fils: pour la fête, les beaux-parents pauvres viennent à pied. Peu après l'aîné a aussi un fils: les beaux-parents riches viennent à cheval. Ta-pai, le cadet, a honte et déteste sa femme. Elle accepte de le *quitter* en n'emportant qu'un cheval et cinq cents pièces d'argent et en décidant que le *destin* dépendra du cheval. Celui-ci s'arrête à une *pauvre* hutte au pied de la montagne où habite une vieille et son fils qui fait du bois de chauffage. La fille se propose comme bru. Refus d'abord, puis acceptation. La fille donne une pièce d'argent, etc., comme *M 1*. Devenus *riches*, ils font des aumônes aux mendiants pendant *sept* jours. Depuis le départ de sa femme, Ta-pai est devenu *mendiant* en *dix* ans. Il arrive chez elle. Elle se fait connaître et lui donne vingt *boulettes* de riz pour son fils, après y avoir caché de l'argent. En route, Ta-pai est si *affamé* qu'il échange dix-huit de ses vingt boulettes contre un seul repas. Rentré chez lui, il donne les deux autres à sa mère. Même une *longue cuisson* ne suffit pas pour les rendre *cuits*. La mère les ouvre et découvre l'argent. Le fils déplore son *destin de pauvre*. Les gens qui avaient reçu les dix-huit boulettes, tenanciers de Ta-pen, lui rapportent les dix-huit pièces d'argent. Peu après, Ta-pai revient avec son fils mendier chez Ta-pen. Elle lui fait la morale. Ulcéré, il grimpe dans le foyer et y meurt brûlé. Il devient le Dieu du Foyer.³⁷

Toujours la triade, une femme et deux hommes, *jeunes tous deux* (un troisième, le frère aîné anonyme, ne joue aucun rôle). La nouvelle transformation est bienvenue pour mettre en garde contre la tentation de

³⁷ Ling Chouen-cheng et Nai Yi-fou, *Siang-si Miao-tsou tiao-tch'a pao-kao* (Changhai, 1947), pp. 257-259 (M 1), 259-265 (M2). Le même ouvrage contient encore, pp. 340-341, deux autres contes illustrant "la forza del destino", mais sans rapport avec le foyer.

trouver une explication psychologique en ne retenant qu'une seule version. Le rôle de la femme reste cependant toujours le même. Ces versions miao sont intéressantes à cause de leur place entre Chine et Vietnam. Voyons donc la Chine.

C 1. Tchang (-lang) a une jeune épouse, Kouo Ting-fan, très vertueuse, qui attire le *bonheur* sur la maison. Tchang s'en lasse vite et s'éprend d'une fille légère, Li Hai-t'ang. Poussé par elle, il *chasse* sa femme et épouse Li. Kouo retourne chez ses parents (conformément à la coutume); aussitôt la prospérité quitte Tchang. Il devient *aveugle* et *mendiant*. Il arrive ainsi chez Kouo. Elle lui donne son plat favori et lui dit d'ouvrir les yeux. Il voit. Honteux il veut se cacher et saute, par mégarde, dans le *fourneau*. Kouo veut le sauver, l'attrape par le *pied* et le lui arrache. C'est pourquoi le râteau de bois qui sert à retirer les cendres s'appelle "le pied de Tchang-lang." Sa femme porte son deuil, place sa tablette ancestrale au-dessus du foyer où il mourut et lui rend un culte.³⁸

Bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu du Foyer, la triade s'impose encore, mais, à la différence de *V* et de *M*, *C 1* présente une situation *inverse*: un homme et deux femmes. Ce fait me paraît important. Il y a inversion quand on passe d'un groupe à ses voisins. Elle s'impose déjà chez les Miao qui sont pourtant très sinisés et n'ont que le seul Dieu du Foyer chinois. Est-ce à dire que la version chinoise est primitive, qu'elle a une priorité, sinon chronologique du moins logique, et que les autres (*V* et *M*) en sont dérivées par opposition? C'est possible, mais ce n'est pas sûr. Sur le plan de la réalité sociale les deux formes sont possibles, bien que la société vietnamienne, comme la chinoise, envisage certes plus facilement un homme avec deux femmes. Mais il n'est pas exclu qu'on trouve un jour une version chinoise dont le triangle soit composé d'une femme et de deux hommes. Un paradigme analogue à la situation triangulaire du panthéon vietnamien est attesté en Chine au 1er siècle de notre ère:

C 2 a-b. Une fille est demandée en mariage par *deux hommes* (*b*: familles). Celui de la famille de l'est est *laid*, mais *riche*; celui de la famille de l'ouest est *beau*, mais *pauvre*. Les parents de la fille hésitent et lui laissent le choix: si elle veut le garçon de l'est (= gauche, en Chine) qu'elle dénude son épaule gauche, l'épaule droite si elle veut celui de l'ouest. Elle dénude les deux épaules, disant qu'elle

³⁸ Werner, *Dictionary of Chinese Mythology* (London (?), 1932), p. 520 (ouvrage médiocre, sans références). L'auteur anonyme du catalogue *Exposition d'Iconographie populaire*, Peking, 1942, p. 104 cite *C 1* comme "légende fort répandue", sans références. A côté de la représentation ordinaire du Dieu du Foyer accompagné de sa (seule) femme, il donne des images (fig. 48, 49) où *deux femmes* sont assises à ses côtés (provenance: Chantong et Hopei). Selon *Shina minzoku-shi*, I, 222, la légende du Dieu du Foyer (qu'il ne donne pas), répandue en *Chine du Sud*, ressemble à celle du Dieu de la Pauvreté (*C 4*). Plopper, *Chinese religion seen through the proverb* (Shanghai, 1935), p. 182, donne le proverbe: "de la *cuisse* de Tchang-lang fut fait le râteau" avec la même histoire.

veut *nourriture* de la famille de l'est et *couche* de la famille de l'ouest. Le conte reste sans conclusion et n'a aucun rapport visible avec le foyer.³⁹ La cohabitation *simultanée* de la femme avec deux hommes est ainsi admise (au moins sur le plan de la fiction). Les deux catégories, sexuelle et alimentaire, vont de pair.

C 3. Sur terre, le Dieu du Foyer était un maçon dont le *destin* était de rester *pauvre* toute la vie. Plus il travaille et plus tout va mal. Il doit *se séparer* de sa femme et *la marier* à un autre, assez *riche*. Un jour il se charge d'un travail chez le nouveau mari (ignorant son identité). Sa femme lui donne des *gâteaux* de sésame dans lesquels elle a caché des pièces d'argent. Il les vend pour une petite somme, et se croit fortuné. Découvrant plus tard la vérité, il se décourage et se suicide. Le Seigneur du Ciel a pitié et le nomme Dieu du Foyer.⁴⁰ — Cette version ne permet pas de saisir un lien quelconque avec le foyer. Elle est abrégée et se réfère en réalité au *Dieu de la Pauvreté*, comme le montre C 4.

C 4. Yao "*l'aveugle*" [= stupide] et sa femme Li sont très *pauvres*. N'ayant *plus de nourriture*, Yao enjoint à sa femme, par pitié, de le *quitter* et de se marier mieux, espérant en profiter lui-même. Sa femme devient ainsi la seconde épouse d'un veuf, M. Tchang, qui habite de *l'autre côté* du fleuve. Yao vient toujours mendier là et Mme Tchang l'aide en cachette. Arrive la *fin de l'année*, difficile aux pauvres, et le premier mois pendant lequel on ne reçoit personne. Pour *passer cette période* elle lui donne *dix gâteaux* de Nouvel An en cachant une pièce d'argent dans chacun. Il les cède à bon marché au passeur du bac. L'argent ne suffit pas pour "*passer l'Année*" [= Nouvel An]. La veille du Nouvel An il revient mendier. Mme Tchang est furieuse et lui ferme la porte au nez. N'ayant rien, il traîne dans le voisinage. Le soir le *bruit* des pétards et les lueurs lui font croire que sa hutte *brûle* et qu'il n'a plus ni feu ni lieu. Il couche dans la grange de Mme Tchang et y *meurt de froid*. Le soir du 2ème jour de la 1ère lune,⁴¹ son ancienne femme va chercher du bois de chauffage dans la grange et trouve le cadavre. De peur d'être accusée de meurtre, elle y *met le feu*. Le 3, elle *balaie la poussière et les cendres* de l'incendie, brûle de l'encens et de l'argent-papier et "*éconduit*" (*song*) tout cela au *bord du fleuve*, "*enterrant*" ainsi les restes de son mari *dans le fleuve*. Interrogée par les villageois, elle répond que c'est un rite de sa famille que de porter au fleuve les *poussières de toute l'année* et que c'est, pour ainsi dire, "*éconduire le dieu de la pauvreté*" (*song p'in-fa chen*). C'est grâce à ce rite que sa famille est devenue *riche*. En le célébrant on chante: "*Dieu de la Pauvreté, pars! Dieu de la Richesse, viens!...*" Les gens adoptent ce rite et appellent le 3 de la 1ère lune "*jour du démon* [= dieu mineur] de la Pauvreté" (*K'iong-kouei je*). Ce jour on ne reçoit personne, même pas un visi-

³⁹ *Fong-sou t'ong-yi*, éd. Index Centre franco-chinois, p. 88. Récit introduit par les mots "selon une légende populaire".

⁴⁰ Eberhard, *Folktales of China* (rééd. Chicago, 1965), n° 79, pp. 194-195. Provenance: Chine centrale et Kouang-tong (Sud). Ce n'est qu'un résumé, peut-être mal raconté. Eberhard compare, p. 243 note, avec le type de conte "argent reçu sans s'en rendre compte", Motif n° 351 et 841 (du *Motif-Index*) et renvoie à son livre *Typen chinesischer Volksmärchen* (Helsinki, 1937), n° 177 et 231.

⁴¹ Ce jour on fait des sacrifices au Dieu de la *Richesse*, Ts'ai-chen (*T'ien-tch'e ngeouwen*, 10, 10a). — En chinois, *han* 'froid' signifie "pauvre", on dit aussi *han-tch'en* 'froid et poussière'.

teur. On procède à un grand *balayage* et on porte les balayures *dans le fleuve*.⁴²

Ce récit vise consciemment l'explication d'un rite encore pratiqué dans le Kouang-tong et autrefois répandu dans toute la Chine. Les détails sont très clairs pour tout auditeur chinois. Pour ce faire, il utilise une transformation des contes du Dieu du Foyer (ou est-ce l'inverse?). Tout en gardant le thème du passage de pauvreté à richesse par le déplacement de la femme, il inverse certains traits: gelé de *froid*, brûlé dans le *feu*. Mais pour prévenir toute interprétation psychologique concernant le rôle de la femme, il est bon de donner une nouvelle transformation formelle du schème en introduisant un conte qui n'est pas relié au foyer. Il remonte sans doute, par une source littéraire, au 2ème siècle avant J.-C., mais a été diffusé plus tard par le théâtre:

C 4. bis. Tchou Mai-tch'en est un pauvre ramasseur de bois de chauffage qui en même temps étudie toujours. Sa femme le *quitte* à cause de sa *pauvreté* et épouse un *riche*. Le riche *s'appauvrit* et la femme doit vivre en *mendiant*e. Elle retrouve Tchou qui a obtenu un *poste élevé* et elle voudrait qu'il la reprenne. Il accepte à condition qu'elle puisse vider un seau d'eau vide. *Elle se suicide*.⁴³

Cette forme inverse le thème central: le départ de la femme n'entraîne pas la pauvreté pour le mari et son arrivée n'amène pas la richesse chez le nouveau, ni pour elle. S'il y a inversion de personnages entre *V-M* et *C*, il y a ici mêmes personnages, mais inversion d'indice. Pour être chronologiquement antérieur, *C 4 bis* n'est pas nécessairement la version "primitive."

Ainsi prévenus qu'il n'y a rien de définitif ou d'absolu dans le rôle de la femme, il nous reste à retrouver des traits de *C 4* dans les rites. Le dossier est considérable, et je dois ici me limiter à quelques allusions. Ces rites s'échelonnent à des dates variables, selon les sources, les régions ou les époques, avant et après le Nouvel An. Le Dieu du Foyer n'est pas le seul à partir (le 20, 23 ou 24 de la 12ème lune) et à revenir (le 30 ou plus tard). Au Vietnam c'est la triade qu'il a coiffée, en Chine une autre triade: dieux du Foyer, de la Porte et de la Poussière (n. 27). On dit même que *tous* les dieux partent et reviennent (n. 15). Ou plutôt on les *renouvelle*, "on échange le vieux contre le nouveau", "on éconduit le vieux et accueille le nouveau." C'est le thème général que Granet a si bien illustré: Expulsion-Intronisation. On éconduit le Dieu de la Pauvreté (*K'iong-chen*) dont le nom (*K'iong*) signifie "vertus épuisées." Il réside dans les saletés. On balaie d'abord, puis il est interdit de balayer (au Nouvel An ou un peu après). Les détritrus sont ensuite évacués (le 3, 5, 6, 7 ou 29 de la 1ère lune) dans

⁴² *Shina minzoku-shi*, I, 222: version moderne des Chinois et des Hakka du Kouang-tong (Canton); cf. n. 38.

⁴³ Je me borne ici à reproduire le résumé d'Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, p. 268 n° 214, sans remonter aux diverses sources qu'il cite.

les champs, dans les terrains vagues, au bord de la *route*, à un *carrefour* (*brûlés*) ou immergés dans un *fleuve*. Ou bien on les garde précieusement : on brûle une image en papier du Dieu de la *Pauvreté* et on garde les *cendres* qui forment le corps du Dieu de la *Richesse* (Ts'ai-chen) qu'on invite. Les deux dieux ne sont que les deux faces — à signe inversé — d'une même entité. Parfois sept *gâteaux* frits sont posés sur le tas de détrit. Le dieu est aussi représenté par une figurine ou un balai cassé. Au théâtre, il porte un vêtement rapiécé et son visage est grîmé mi-partie de couleurs opposées. Du *bruit* souligne la rupture, des mascarades signifient l'expulsion des vertus vieilles (vieux rite du No qui remonte à l'antiquité). Depuis les T'ang des mendiants y figurent non seulement le Vieux et la Vieille du No, mais aussi le Vieux et la Vieille du Foyer (ces mascarades ont été adoptées par les Miao de Chine; on en trouve de semblables au Tibet et au Japon). On se rappelle qu'on passe aussi de Feu éteint à Feu rallumé qu'on doit entretenir. — Ces quelques indications doivent suffire. Chacun y aura reconnu des éléments composants les contes. On doit cependant signaler vite encore que les divinités des détrit expulsés ont aussi leur légende propre :

C 5. Un fils anonyme de "l'empereur" mythique Tchouan-hiu aime à se vêtir de *vêtements abîmés* (déchirés ou brûlés) et à manger du *mi*.⁴⁴ Il a des mœurs *sales* et est détesté. Il meurt le dernier jour de la 1ère lune *au bord d'une route* et reçoit la fonction de Dieu de la *Pauvreté*.⁴⁵

C 6. Une jeune femme chargée des *cuisines célestes*, trop gourmande, goûte aux plats destinés au Dieu suprême. Elle est exilée sur terre où elle doit s'incarner dans le *balai* pour ne plus ramasser que des *détrit*. Malheureuse, elle prie le Dieu qui lui accorde un jour de repos par an, le 1er de l'An.⁴⁶

⁴⁴ Deux versions basées sur deux caractères homophones et de graphie analogue : a) viande de *mi* ("élan", cerf de grande taille; aussi: homme laid), b) bouillie de riz (*mi*, aussi: nuire, ruiner); un troisième caractère *mi* (avec la clé du feu en plus) signifie: bouillie, très cuit, ruine. Une des variantes du rite d'éconduite du Dieu de la *Pauvreté* consiste à fabriquer en papier un "cerf" *mi* qu'on jette ensemble avec des vêtements déchirés.

⁴⁵ *Shina Minzoku-shi* 1, 221-222 (= *Souei-che Kouang-ki, Sseu-che pao-kien, Yue-ling Kouang-yi*).

⁴⁶ Chuong Dac Long, *Le Têt au vietnam, France-Asie*, n° 68 (1952), p. 709 citant un ouvrage chinois, *Fong-t'ou ki*. Mais M. Tạ Trọng-Hiệp me signale que l'auteur n'a dû consulter qu'une source vietnamienne secondaire et que Nguyễn Đông-Chi (cf. n. 29) donne la version orale suivante (pp. 163-164): une femme d'un certain âge, cuisinière du Dieu suprême sans doute, a pour amant un vieux palefrenier. Tous deux sont très gourmands. La femme cache l'amant dans le garde-manger de la cuisine, et ils se servent abondamment des mets destinés au Dieu. Celui-ci les punit en les exilant sur terre où ils s'incarnent dans le balai: ils ont pour nourriture les ordures. Ils demandent grâce et obtiennent un repos annuel de trois jours. Aussi, au Nouvel An, évite-t-on de balayer la maison pendant trois jours.

C 7. Un *pauvre* qui fait des offrandes au dieu d'un lac reçoit de lui en récompense une servante appelée Jou-yuan ("selon vos désirs"). Par elle il devient *riche*. Un jour, à l'aube du *Nouvel An*, il l'appelle, mais elle ne se lève pas. Il veut la battre, mais elle se réfugie dans le gros tas de *balayures* (*détritus*) de toute l'année écoulée. Il bat le tas pour la faire sortir, mais en vain. Il promet de ne plus la battre si elle lui assure la *richesse*. (Variante: elle se réfugie, dans les ordures. L'homme redevient *pauvre*).⁴⁷ — Cette légende est, à son tour, inséparable de celle de la Déesse des Latrines, Ts'eu-kou, qui s'incarne — lors d'une fête féminine du 15 de la 1ère lune — dans le van, le balai, la louche de cuisine. Servante ou concubine maltraitée par la femme principale qui, jalouse, la charge des travaux *sales*, elle se suicide dans les *latrines*. Elle porte selon les régions des noms qui désignent les latrines, le tas d'ordures, le coin de la porte, les cendres.

Que le complexe bilatéral des rites (Vieille Année—Nouvel An, Pauvreté—Richesse, etc.) se rattache simultanément à plusieurs dieux lares (feux éteints/feux rallumés; ordures, poussière, cendres amassées, évacuées et gardées; en dedans et en dehors de la Porte), c'est ce que d'autres contes peuvent illustrer.

C 8. Lou, petit boutiquier, gagne à *peine assez* pour nourrir sa famille (= *pauvre*). Chaque matin il trouve, dormant devant sa porte, un petit bonze qui y laisse un *tas d'excréments*. Gentiment il le *balaie* tous les jours sans un mot de reproche. Un jour il fait bouillir une marmite de viande, mais quand elle n'est qu'à moitié cuite il n'a plus de *bois de chauffage*. Il en cherche, mais il pleut et il n'en trouve pas. Il demande au petit bonze de lui vendre sa natte de *paille et d'herbe*. Le bonze lui en donne un brin: ce sera assez pour que la viande soit cuite. Il le met dans (sic) la marmite; la viande est cuite et délicieuse. Le bonze lui donne toute la natte, et le commerce fleurit (= *riche*).⁴⁸

C 9. Un homme *balaie* la maison le 28 de la 12e lune (= fin d'année). Pensant que les dieux aiment aussi la propreté, il balaie un temple. Il en ramène la nuit deux sacs de *poussière* pour en faire une planche de fleurs dans la *cour*. Fatigué, il les laisse dans la *cuisine*. Le lendemain, la poussière est devenue de l'*or* (= *riche*). Il est devenu le fondateur d'une association qui balaye le temple le 28 de la 3e lune (la poussière est portée en offrande au Dieu du Sol, *t'ou-ti*, et distribuée aux adhérents dans l'espoir qu'elle deviendra de l'*or*).⁴⁹

⁴⁷ King-Tch'ou souei-che ki, etc. Cf. De Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy* (Paris 1886), I, 33-34.

⁴⁸ Min-kien yue-k'an, II, 6 (1933), p. 26.

⁴⁹ A. S. Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak* (Nagoya, 1964), pp. 29-30. — S'il s'agit ici de poussières et d'excréments, on connaît à l'est du Tibet un rite analogue relatif à la cuisine. La "fumée vieillie" (*dud-rgan*), suie accumulée pendant un an, est recueillie par les paysans le 29 de la 12ème lune dans un récipient à bord noir. On la jette à un *confluent* de trois vallées ou à un *carrefour* (où résident habituellement les démons). Ailleurs on y ajoute des chiffons de vieux vêtements, de l'argent et des céréales noires (Tucci, *Tibetan folk-songs*, 2e éd. (Ascona, 1966), p. 124-125). — Une fête du Nouvel An paysan, attestée à l'ouest du Tibet, s'inscrit dans cet ensemble. Le 30 de la 10e lune, "quelques personnes" se déguisent en "ba-ba" (d'abord lavées, puis enduites

Avec ces légendes on a perdu la triade. On la retrouve dans les légendes vietnamiennes concernant le bétel et un objet lié à la fois à la cuisine et au binôme vieillissement/renouvellement de l'année, le pot à chaux. Ce pot au gros ventre et au goulot étroit renferme la chaux éteinte qu'on consomme avec la feuille de bétel et la noix d'arec. Or la légende du bétel est comparable à l'une des versions du foyer (V 3), la seule de la série à mettre en scène trois suicides différents, en excluant le feu (cf. n. 36).

V 10. Deux jumeaux sont si semblables que même leurs parents ne peuvent les distinguer. Tous deux aiment la même fille. Selon la coutume, le frère aîné doit se marier le premier. Il épouse cette fille. Un jour il est absent lorsque son cadet lui rend visite. La femme le prend pour l'aîné et a des rapports avec lui. Le cadet, honteux, se met à errer par monts et par vaux et finit par tomber épuisé au bord d'un étang. Dès sa mort il fonde dans l'eau. A cet endroit pousse un arbre (aréquier). L'aîné quitte sa femme pour chercher son frère. Guidé par le destin, il arrive à l'endroit où le cadet est mort. Fatigué, il meurt en s'adossant à l'aréquier et se transforme en pierre calcaire. L'épouse attend un mois, puis part à la recherche de son mari. Arrivée au même endroit elle devine ce qui s'est passé. Elle se tue en se heurtant la tête contre la pierre pour suivre son mari. Elle devient une plante grimpante (bétel) qui enlace l'aréquier.⁵⁰ — Voici donc une femme en situation ambiguë entre deux hommes. Ce que les institutions ne permettent pas, le ménage à trois, est réalisé sur le plan mythique.

La légende du pot à chaux est moins claire, mais elle fait allusion au foyer et elle nous sera plus tard utile pour expliciter une légende tibétaine.

V 11. Un voleur solitaire donne asile à un couple de mendiants. Un jour, n'ayant rien reçu, le mari propose à sa femme de voler des patates. La femme vertueuse refuse. Le voleur touché se repent et se retire dans un temple isolé. Il y est chargé d'entretenir le feu : il ne fallait pas le laisser éteindre. Un méchant bonze éteint le feu. Le gardien court au village en chercher. Un tigre lui barre le chemin. L'homme promet de se livrer s'il le laisse d'abord rapporter le feu. Ce qui est fait. Lorsqu'il s'offre au tigre, celui-ci lui dit de se laisser tomber d'un arbre pour briser ses os car il est vieux et pourrait le manger plus facilement. Il obéit, mais Bouddha soutient son corps et il est transformé en bouddha. Le méchant bonze veut l'imiter. Il laisse éteindre le feu, rencontre le tigre, etc. et se laisse tomber de l'arbre. Il se casse les os, le tigre s'en repaît et le bonze est transformé en pot à chaux.⁵¹

de suie, chapeaux de paille). Ils courent au village, y volent du bois et reviennent le jeter au feu (grand brasier). Le lendemain, ils font des offrandes au Dieu du Pays (*yul-lha*). Le soir du 7 de la 11ème lune, trois masques exécutent une danse (deux s'appellent Grand-père et Grand-mère; l'auteur ne dit rien du troisième). Puis on les expulse et on rentre chez soi (description visiblement incomplète, Francke, *Tibetische Hochzeitslieder*, 1966, 1923, pp. 28-29).

⁵⁰ Le Huy Hap, *Vietnamese legends*, pp. 131-137. Cf. Eberhard, *Folktales of China*, n° 7 et pp. 200-201 (légende de l'opium, du tabac ou du bétel: comparaison avec la légende de Cendrillon).

⁵¹ A. Landes, *Contes et légendes annamites* (Paris 1886), n° LVI, pp. 142-144.

V 11a. Un voleur aide une femme en couches et est converti à la suite de cette bonne action. Il se retire dans un temple où les nonnes l'emploient aux travaux les plus durs. Un jour, pour se moquer, elles lui disent qu'il deviendra bouddha en grim pant dans un arbre. Il le fait et monte aux cie ux au moment même où les hautes lanternes d'un enterrement passent sous l'arbre et prennent feu. Les nonnes l'imitent, tombent et se tuent (pas de conclusion).⁵¹

V 11b. Une nonne se met en route vers le paradis du bouddha Amitābha. Elle rencontre deux hommes et les engage à la suivre. Près d'arriver et jalouse, elle leur dit de se laisser tomber d'un arbre sacré pour devenir bouddha. Ils le font et sont transformés (en bouddhas). Elle les imite, tombe, se tue et devient pot à chaud.

Il faudrait ici enchaîner avec les légendes vietnamiennes et muong de Cendrillon.⁵² Mais cela nous entraînerait trop loin, et il faut y renoncer.

Arrêtons-là cette expérience. En partant du sujet Cuisine-Foyer on arrive à un ensemble plus vaste groupé autour des dieux-lares et lié aux rituels de passage de fin d'année (étant entendu qu'on doit y inclure d'autres ruptures de l'année, marquées par les mêmes oppositions, que nous avons délibérément omises faute de place). Du point de vue formel, l'aspect réel du foyer à trois pierres semble déterminer la tripartition (puisqu'il s'agit de légendes étiologiques). C'est une condition suffisante: d'autres traits architecturaux de la maison se sont maintenus et se sont imposés comme images ou métaphores pendant très longtemps et dans toute sorte de domaines, même lorsque l'architecture réelle ne les comportait plus.⁵³ Mais est-ce une condition nécessaire? La triade de divinités n'est pas limitée au foyer, on l'a vu. À côté de la bipartition qui règne si souverainement en Chine sous d'innombrables formes, la tripartition n'est nullement absente. En tout cas la situation triangulaire n'est pas nécessairement de caractère sexuel, et le rôle ambigu de la femme n'en est pas le seul ressort. Si elle prévaut dans les versions du dieu du foyer ou de la pauvreté (sauf *M 1*), la suite va montrer que d'autres relations sont possibles.

⁵² *Ibid.*, p. 52-57 (V) et ms Soc. As. b-7 (Mg) dont M. Lê Oc-Mạch a bien voulu me faire la traduction. V: deux demi-sœurs de même taille; on ne peut distinguer laquelle est aînée ou cadette (cf. V 10). Cendrillon meurt en tombant d'un aréquier, mais renaît (oiseau, bambou, fruit), est mangée cuite et finit par épouser le prince. La méchante demi-sœur est bouillie et mangée; il n'en reste que la tête. Mg: Père chasse Cendrillon en forêt. Un chasseur l'épouse. Elle devient riche. Tuée, (tombe d'un arbre et se noie dans une mare), elle renaît. Le chasseur finit par avoir pour femmes les deux demi-sœurs (à la fois). Mg = Muong.

⁵³ En attendant de publier la documentation très vaste, je ne puis que renvoyer à quelques allusions déjà faites: 1) l'article cité note 5, 2) "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", *Arts Asiatiques*, IV, 3 (1957), et 3) "Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes" *Festschrift Lietenthal* (= *Sino-Indian Studies* V, 3-4), pp. 35-36.

En effet, si nous décidons maintenant de nous en tenir à la seule forme, et non plus au sujet apparent du foyer, nous sommes obligés d'aborder un complexe dont le sujet conscient est différent. C'est aussi le seul moyen (actuellement à ma connaissance) de retrouver plus tard le foyer de trois pierres — mais au Tibet. Ce nouveau sujet, c'est le fondeur d'épées, talismans du pouvoir, et sa fournaise.

Le prélude est bien connu grâce à Granet. C'est la légende du fondeur Kan-tsiang et de sa femme Mo-ye (ou des deux épées, masculine et féminine, qui portent les mêmes noms) qui se passe dans le sud-est de la Chine (pays de Wou et de Yue). Pour que le métal fonde, il faut qu'il y ait hiérogamie des deux époux par un sacrifice à la fournaise, soulignée par une collaboration de garçons et de filles. Le résultat est un couple d'épées. Mais au lieu de les donner toutes deux au roi qui les a commandées, le fondeur garde l'épée mâle pour lui et ne donne au roi que l'épée femelle. Or les deux s'appellent comme un couple d'oiseaux, et la femelle rejoint la mâle. Mais la légende qui nous concerne ici, c'est la suite consacrée au fils du fondeur.⁵⁴

C 8. Kan-tsiang a gardé l'épée mâle pour son futur fils. Le roi, furieux, le fait exécuter. Après sa mort, sa femme accouche d'un fils appelé Tch'e-pi "Nez rouge" (variante: Mei-kien Tch'e "Rouge entre les sourcils"). Son père a laissé un message: l'épée qu'il lui destine est cachée "au nord des montagnes du sud, au sud des montagnes du nord", dans un pin qui y pousse sur un rocher (avec variantes). Le fils trouve ainsi l'épée dans un *pilier de la maison* (sous une colonne de bois de pin). Selon la coutume chinoise, il doit venger son père. Pour l'éviter, le roi offre une récompense à celui qui apportera sa tête. Un étranger (var., un saint) veut aider Tch'e-pi. Pour cela, il lui coupe la tête et l'apporte au roi. Il exige que le roi la fasse *bouillir* dans un chaudron. Elle monte et descend *sans se ramollir* pendant trois jours (var., sept jours et sept nuits). Le roi vient voir. L'étranger lui tranche la tête qui tombe dans le chaudron (var., les deux têtes *y luttent*). L'étranger se tranche lui-même la tête. Les trois têtes se *ramollissent* alors totalement à tel point qu'on ne peut les séparer (var., les trois têtes luttent en se mordant jusqu'à ce qu'elles soient "entièrement tuées"). Elles forment un tumulus (var., c'est leur tombe) appelé *Tumulus des Trois Rois*.

Bien que le sujet conscient et apparent consiste dans la lutte pour la possession d'épées-palladia de pouvoir royal et dans l'antagonisme de prestige entre fondeur et roi, plusieurs traits renvoient au foyer domestique: la cuisson et le pilier. Le fer (ou bronze) est assimilé à une nourriture,

⁵⁴ Les deux cycles ont été traités par Lanciotti, "Sword casting and related legends in China", *East and West* VI, 2 (Rome 1955) et "The transformation of Ch'ih Pi's legend", *ibid.*, VI, 4 (1956). Lanciotti s'attache surtout au côté talisman de royauté, ce qui est juste. Il croit aussi que ces légendes "ne sont qu'un camouflage d'un rite chamanique d'initiation", ce qui est abusif. Mais il a eu le mérite de réunir plusieurs versions que je ne fais que reprendre ici.

fondre est comme réduire en bouillie.⁵⁵ Mais sur le plan formel, l'essentiel est qu'il faut une triade : une seule tête ne peut être bouillie (cuite, fondue), trois le sont trop ; elles forment un seul tumulus, mais doivent être assez distinctes pour qu'on y reconnaisse Trois Rois. La fonte du métal, œuvre difficile, n'est possible que par une hiérogamie et un sacrifice. Aussi le prélude ne connaît-il que deux personnages de sexe opposé, et il en est de même dans une autre version de l'histoire de Tch'e-pi (*Lie-che tchouan*). L'introduction du troisième personnage est d'autant plus significative que la motivation est plus qu'étrange, même pour une légende.⁵⁶

Sans poursuivre l'étude de ce conte, nous ne le retiendrons que pour le passage qu'il permet aux maigres indications recueillies au Tibet.

T 1. Un boucher doit tuer *trois moutons blancs* au pied d'un monastère situé au sommet d'une falaise. Il les attache là, pose son couteau et va à un torrent proche se laver. Au retour, il se repent⁵⁷ et décide de se suicider. Il monte sur la falaise et saute en bas. Mais au lieu de tomber, il vole et atterrit sain et sauf près du torrent. Un lama en méditation le voit. Pensant qu'il est un saint et peut en faire autant, il saute aussi, mais se tue tout en tuant les trois moutons. On voit maintenant trois rochers *blancs*⁵⁸ en forme de *sgyid-bu* (foyer de trois pierres) qui en supportent un quatrième. Ce sont les trois moutons et le lama. On les appelle "les quatre frères pierres" (*rdo spun-bži*).⁵⁹

⁵⁵ Un texte ignoré de Lanciotti le souligne : les gens de Wou prennent de la terre de ce tumulus pour faire leurs foyers (*tsao*). Grâce à cela il n'y a pas de grillons (littér. "coqs du foyer", *tsao-ki*, on dit aussi "chevaux du foyer", *tsao-ma*) ni de mantes religieuses (? , *Tchong-Wou Ki-wen*, 5). Précaution étrange car, par ailleurs, "grillon au foyer : présage qu'on aura assez à manger" (proverbe, *San-ts'ai ts'ao-yi* 31, 24 a). L'intermédiaire entre la légende du Tumulus et le foyer domestique est peut-être le fourneau alchimique qui comporte, au centre de la pièce, un "foyer" (*tsao*) dans lequel on place "trois pieds (un trépid) de fer" (*t'ie san-kiao*; *Tao-tsang* 587, *Houang-ti Kieou-ting chen-tan King-kiue*, 7, 4 a). — Le trait des trois têtes rapprochées affleure dans V 7. On se rappelle que les trois briques s'appellent "têtes" (*dâu*, à côté de "cuisse"). M. Tạ Trọng-Hiệp me signale que dans un poème du 15^e siècle (?) cette brique porte le titre "Monsieur Tête rouge." Cf. aussi la cuisson impossible de deux boulettes de riz parce qu'elles contiennent du métal (M 2).

⁵⁶ D'autres légendes de fondeurs ont aussi trois personnages ; deux seulement meurent, mais le troisième est divinisé : le dieu d'une fonderie de fer est un préposé à cette fabrique qui, n'ayant pas réussi la fonte, veut se pendre. Pour l'en empêcher, ses deux filles se jettent dans le fourneau : le fer fond. Elles deviennent deux immortelles. Une légende analogue a aussi un père menacé d'exécution et deux filles qui se jettent dans le fourneau. (*T'ou-chou tsi-tch'eng*, *K'ao-kong*, k. 8).

⁵⁷ Au Tibet, bouddhiste, c'est un péché de tuer des animaux. Les bouchers et les forgerons sont des classes couvertes d'opprobre.

⁵⁸ Sur le plan religieux et littéraire, le mouton est essentiellement blanc (son épithète : "fortune blanche"). Chez les K'iang où le mouton joue un rôle religieux prédominant, les trois pierres du foyer et la pierre sacrée doivent être blanches (quartz). Pour la légende, l'informateur a précisé que les pierres blanches du site sont en *argon (silex)?.

⁵⁹ Recueilli par M. C. Jest en février 1967 de la bouche de Tashi Lhagpa, à Londres ; à propos d'un monastère situé près de Sera (photo dans Harrer, *Seven years in Tibet*, p. 65).

Comme pour le Tumulus des Trois Rois de *C 8*, la légende étiologique se rapporte sans doute à une sorte de dolmen (on en trouve au Tibet et en Chine).⁶⁰ L'image des trois pierres du foyer supportant une marmite remplie d'eau s'applique à un site formé de trois pics autour d'un lac, et *vice-versa*.⁶¹ Le motif conscient (morale bouddhique) de l'homme simple, mais sincère, qui est sauvé et du faux saint prétentieux qui meurt se retrouve au Vietnam, accroché à la légende du pot à chaux (*V II*). Comme le bouddhisme règne dans les deux pays, cela se comprend. Mais l'illustration de ce motif aurait pu prendre toutes sortes de formes. Celles de *T 1* et *V II* sont spécifiques et indépendantes du thème moral.

T 2. Il y a, dans l'enfer, une grande marmite où l'on fait bouillir les pêcheurs. On dit à ce propos: "la grande marmite de l'enfer (avec) les trois frères, pierres du foyer" (*dmyal-ba zañs-mo-če thab-rdo spun-gsum*). L'une de ces pierres renferme (ou est) l'âme du roi Gur-dkar ("Tente blanche") des Hor. Avant de le décapiter, son vainqueur, Gesar, l'a maudit en disant: "tu seras délivré lorsque les pierres blanches des montagnes seront devenues des moutons, lorsque le sable produira de l'huile" (= jamais).⁶²

L'information est très fragmentaire. Dans l'épopée, Gesar est vainqueur des *trois rois* des Hor, "Tente blanche", "Tente jaune" et "Tente noire". Pour les soumettre, Gesar s'introduit chez eux comme forgeron. La "vie" (ou l'âme extérieure) de ce peuple réside dans une pierre blanche ou un morceau de fer. On peut se demander si les deux autres pierres du foyer ne correspondent pas aux deux autres rois de Hor. La métaphore moutons-pierres est renversée. Ce qui est ici irréalisable à jamais est réalisé — par miracle — dans *T 1*. Mais l'essentiel par rapport à *C 8*, c'est que *T 2* introduit le motif de la tête coupée de l'ennemi. Ce motif se trouve systématisé dans le rituel lamaïque.

T 3. Dans les rites tantriques, pour des offrandes à des divinités terribles, on emploie une coupe (de sang, de bière) formée par une calotte crânienne (réelle ou en métal) qui est placée sur trois têtes humaines fixées aux angles d'un foyer

⁶⁰ *Han-chou*, 75, 1a et 36, 12b et *San-Kouotche*, Wei 8, 5b: une grande pierre supportée par trois autres formant "pieds." Pour le Tibet, voir les références dans S. Hummel, "Der magische Stein in Tibet", *Int. Archives of Ethnography*, 41, 2 (1960), p. 232, n. 1.

⁶¹ Epopée de Gesar: le héros, venu chez le géant du Nord qui détient sa femme, est caché par celle-ci dans un trou sous le foyer de trois pierres (*sgyid-bu*). L'oracle consulté dit qu'il se trouve sous un lac et trois montagnes (Francke, *Wintermythus*, III, *Lower Ladakhi version*, n° 3, p. 185, 193; David-Neel, p. 126-127, avec allusion à l'enfer; Tafel, *Meine Tibetreise*, II, 159). Même stratagème dans le roman de Sron-bcan sgam-po (Bacot, *Le Mariage de Sron-btsan sgam-po*, p. 21, 46) et, un peu autrement en Chine, dans le roman de Wou Tse-siu (A. Waley, *Ballads and stories from Tun-Huang*, London, 1960, p. 33).

⁶² Recueilli par moi-même, en 1956 à Kalimpong, de la bouche du barde Champa Sangta.

triangulaire (le tout en métal). Cela s'appelle *mi-mgo'i sgyid-bu* "foyer (à 3 pierres représentées par) des têtes humaines". Des ornements en spirales sur le triangle représentent les "roues" (*cakra*) du feu et du vent. Dans le rite du gCod (en méditation l'adepte se voit dépecé), une déesse coupe la tête de l'adepte et en pose la calotte crânienne sur trois autres crânes servant de "trépied."⁶³

Ainsi C 8 permet de retrouver le foyer de trois pierres au Tibet. Il est vrai que ce pays n'ignore pas totalement une association de trois pierres avec le mariage,⁶⁴ mais les quelques indications rassemblées mettent plutôt en scène une triade masculine.

Le moins qu'on puisse dire après ce tour d'horizon, c'est qu'on ne saurait se cantonner dans un pays donné. Les récits s'enchaînent d'une manière si cohérente dans un système serré de relations qu'on ne peut les séparer. Et pourtant, le domaine parcouru n'a aucune homogénéité linguistique ou ethnique (il aurait fallu exposer aussi les faits japonais qui auraient renforcé cette impression). Sans doute le centre chinois autour duquel se situent les voisins a dû jouer un rôle important. Mais toutes les connexions ne pourraient être expliquées par des emprunts. Il s'agit sans doute plutôt de créations parentes par des voisins qui vivent depuis longtemps en symbiose.

On retiendra simplement que les récits sont sujets à de perpétuelles transformations. Souvent celles-ci sont provoquées par une inversion des traits, mais il y a d'autres combinaisons kaléidoscopiques. Pour une bonne part au moins, les traits sont liés aux rites et à la technique réelle de l'habitat. Le caractère étiologique des récits y est pour quelque chose. Mais ce lien n'exclut pas le fonctionnement autonome de l'affabulation qui peut suivre ses propres chemins de création poétique.

COLLÈGE DE FRANCE

⁶³ Evans-Wentz, *Tibetan yoga and secret doctrines*, 2e éd. (1960), p. 310. — Pour les têtes coupées, Lanciotti a déjà, à propos de C 8, pensé à la chasse aux têtes des aborigènes de Chine que Eberhard a signalée et attribuée à la culture locale Leao (*Lokal-kulturen*, II, 488-479). Il y a un rapport entre chasse aux têtes et foyer. La tête est un "trésor" et sa puissance religieuse est du feu (qui consume ou accroît la fortune). En Assam, le foyer ne doit pas s'éteindre pendant la chasse aux têtes, etc. (Mestre, *Annuaire de l'EPHE*, 5e section 1939-40, p. 53). Pour l'usage des crânes, au Tibet et ailleurs, cf. B. Laufer, *Use of human skulls and bones in Tibet* (Chicago, 1923).

⁶⁴ Je n'ai trouvé jusqu'ici qu'une expression donnée par le dictionnaire de Čhos-grags, *rde' u-gsum dor-ba* 'jeter les trois petites pierres.' C'est une formule de serment ou d'imprécation prononcée en cas de mésentente des époux. Mais il s'agit de cailloux et non des trois pierres du foyer.

MONSOON AND HONEY WIND

CATHERINE H. BERNDT

The story of the two Wawalag Sisters, variously pronounced and spelt (Wagilag; Wawilak, Wauwalak, etc.), is better known than many other Australian Aboriginal myths. Several published accounts of the story itself and of Aboriginal plus "outside" interpretations are easily accessible — notably, Warner (1937/58: Chapter XI *et passim*) and R. M. Berndt (1951: Chapter III *et passim*; and an outline in R. and C. Berndt, 1964: 212-213). And Professor Lévi-Strauss himself (1962: 120-128) has drawn upon some features of Warner's account in the course of discussing "systems of transformation" in Aboriginal Australia. On both of these scores, the Wawalag seemed a pertinent choice as the subject of this essay. I shall not touch on the ethnography of eastern Arnhem Land in general or religion in particular, because ample material is available in the references already noted (and also in R. M. Berndt, 1952; 1962).

It would, obviously, be most rewarding to look at all the variants of this myth and related material, but that is not possible here, for several reasons. Lack of space is one. More importantly, the myth is linked directly with several sacred rites and should, ideally, be considered in conjunction with them. (Its ritual connections with the *djunggawon* circumcision sequence, the *kunapipi*, the *ngurlmag*, and the *mandiwala* or *marndiella*, are set out in, e.g., Warner, 1937/58 and R. M. Berndt, 1951.) Also, in the sphere of myth as well as in ritual there are differences in participation, access, and interpretation as between men and women. R. M. Berndt has a great deal of such material from men's points of view and I have not attempted to consider any of this, especially since he plans to deal with it in a larger study. All of my material was obtained from women, and as such, on this topic, is therefore much more limited in scope: but that in itself is an advantage in a preliminary statement of this kind.

In short, the empirical data considered here, unless expressly noted otherwise, are slanted from the perspective of women, not men. This is

partly a matter of expediency, but it is also useful to have that perspective explicitly identified — merely identified, however: I do not propose to explore the question of women's knowledge of myths and songs, or women's status in the religious sphere generally. This restriction does not affect the main theme of the essay, except to simplify it.

First (1), I shall sketch the main points of the Wawalag story, and then (2) add a few extra details; (3) is an outline of a partly related sequence, (4) a glance at western Arnhem Land, (5) some observations on context, and (6) takes up the problem of interpretation.

1. THE WAWALAG STORY

In 1946 I recorded a short narrative version of the story at Yirrkalla from a Milingimbi woman (Gobubingu linguistic unit, Birgili clan) who had married there, and again in 1964; and in 1950 from her mother (Djambarbingu linguistic unit, Gwiula clan) at Milingimbi. At Elcho Island, in the same cultural bloc, my main material on this myth came from a woman whose home territory was on the mainland coast between Milingimbi and Cape Stewart and who had maintained her ties with that area. (She belonged to the *jiridja* moiety — Walamangu linguistic unit, Gurgagulalai clan; but she took seriously her *dua* connections through her mother and was an "authority" on myths and songs as well as on her widely ramifying genealogical linkages). Following a brief sketch in 1958, she told me this story in 1961, 1964, and 1966 (the last three being recorded on tape); an outline of her 1961 version is included in R. and C. Berndt (1964: 213). While there is some variation between all of these versions, and between them and men's versions, the characters, plot and theme remain fairly constant. (Divergence from men's accounts is most noticeable in regard to length, ordering of sequences, amount of detail, and complexity of interpretation.) For convenience, the story is set out as a series of related events (cf. Warner, 1937/58: 250-258), but with a minimum of elaboration.

(a) The two Sisters prepare to leave the Wawalag country, somewhere inland toward the Roper River. As well as the usual food-collecting baskets and digging-sticks, they carry baskets of stone spearheads wrapped in paperbark (and, in the 1966 version, stone axes for chopping out wild honey). In some versions they have either one or two (named) dogs.

The younger Sister, Boaliri, is a *wirgul*. (This term applies to a girl

from the time when her breasts emerge until a little after puberty: the term changes when she becomes pregnant, whether or not this results in a full-term birth.) The elder Sister, Waimariwi, is pregnant. In some versions she already has a child of about 2-3 years old.

(b) On their way north they camp at a number of places, and with the help of their dog(s) collect various foods — roots, small land snails, goannas, lizards and wallabies. The elder Sister gives birth to a child, and soon after that they reach the waterhole of the Snake.

(c) They discuss their domestic arrangements — who will get stringybark and paperbark for their hut and for sleeping mats, and who will get firewood. (The younger Sister is worried, because “the baby is soft and new, and maybe a Snake will get you/us.”) Eventually they make a hut and prepare to cook their evening meal, while the elder Sister breast-feeds the baby. But blood (afterbirth blood from the elder, menstrual blood from the younger: or both) has fallen here and there near the water.

(d) Each creature or root, as they reach out their hands for it, runs from the fire and dives into the waterhole. (The 1961, 1964 and 1966 versions describe this dramatically, listing them one by one.)

(e) Dark clouds appear overhead and light rain begins to fall. Nevertheless, in two versions the two Sisters now get water from the pool. They take refuge in the hut and, in turn, dance and sing to “push back” the rain. (The 1961 version implies that they dance inside the hut because they are afraid of the storm outside.) In these women’s versions, the elder Sister is more successful: when she dances and calls, the storm eases. But finally they decide that the danger is past and lie down to sleep. The singing of the Snake, at this point, is implied to have a bearing on their readiness to believe everything is all right.

(f) In these versions the Snake is always male. He emerges from the water and coils (“winds around”) the hut, puts his head inside (and, 1950 version, “breaks their thighs”) and swallows them all, their stone spears and baskets too: in the 1966 version, first the child(ren), then the dog, and then the Sisters.

(g) An ant bites the Snake: he jumps, and vomits them. The Sisters are still alive. They are of the *dua* moiety, like himself, and so are the stone spears (not the axes): he swallows them again. But the baby (children) is not swallowed this time, “because he is *jiridja*” (the opposite moiety). In the 1961 version, the baby is already dead.

(h) The Snake, standing erect with his head toward the sky, talks with other *dua* moiety Snakes living to the east and south-east. They ask one another what they have eaten. He gives evasive replies, but finally admits,

“Those Wawalag and their stone spears!” He sounds boastful, but he is ashamed; in the 1950 version, he “feels sick” after he has swallowed them. He lowers himself to the ground and returns to the waterhole; the Wawalag are now in the waterhole too, inside him.

In these versions, the story as such ends at this point. Men’s versions elaborate on the ritual and symbolic aspects, but in these accounts the ritual connections are mostly noted in comments on the story itself — specifically in relation to (e) above, the Sisters’ singing and dancing: “These are *kunapipi* songs”, “this is like the *djunggawon*”, and the hut is called by names for the earth-mound or shade used in several sacred and semi-sacred ceremonies (e.g., *molg*, *banagaga*).

2. FURTHER COMMENT ON THE WAWALAG STORY

(a), (b) and (c), above. These women’s versions say nothing about “incest” between the Wawalag and their “clansmen” in the Wawalag country. When the father of the elder Sister’s child is mentioned at all, he is described as belonging to the Ridarngu language unit (*jiridja* moiety): that is why the child is *jiridja*, not because (cf. Warner, 1937/58: 251) a woman’s child is always of the opposite moiety to herself. (E.g., in a couple of cases of intra-moiety “incest” reported in the Yirrkalla area in 1946, the child of the union was said to have been killed *because* it was of the same moiety as its mother. A child can differ from its mother in moiety affiliation only if its father does so.)

Place names are an important part of the story, especially to begin with — sites that the Sisters go past, as well as those where they stay overnight. In these versions they are not explicitly credited with naming them — or with naming the creatures and foods they collect on the way, although there are hints of this in other contexts (in conversations on names, for instance). The main sites listed include Nganggu?nganggu, Jarbal, Warara-warara, Maiamaia, Buruwal, Burngaidjin (a small pool with pandanus palms and a jungle where they collect most of the creatures and foods that later escape from them), Dungunmir, Baimarama, and then Miraraminar, Mainbunuru, their final destination. These last two are sometimes described as smaller names associated with the larger site-name of Muruwul.

They first spoke the Wawalag language, but when they came to the first pool they changed to the Dambugalawumiri language unit, Galwanug clan. Their reason for leaving home in the first place (1961 version) was

that they wanted to see the sea: “perhaps they thought that later on they would go back to their own country.”

(d) The Snake is disturbed by the smell of blood: he “doesn’t like it” (1950 version), but there is no specific reference to pollution. His first response is, “I’ll eat them!”

(e) The songs the Sisters sing (asking each other, “what shall we try next?”) are mainly *kunapipi* and *djunggawon* (circumcision). They include broilga bird, *gunumanmar* lizard and *wanɔguru* wallaby (which they had collected), the large *wididj dua* moiety python, and menstrual blood, as well as a number of place names — such as Warara-warara and Maiamaia. These short “key-word” songs of “inland” style that are a feature of the *kunapipi*, and the quick beat of their clapping-sticks, contrast with the more conventional north-eastern Arnhem Land style of the Snake’s singing — with its longer sequences including a greater number of images, and its slower tempo, especially in the falling-asleep episode. The Snake singing brings in part of the north-west monsoon (*dua*) cycle, which in other contexts includes references to the uncircumcised people of western Arnhem Land. (Later, he sings the names of a small coastal bird, associated with himself, that nests in a rock a little way out to sea: some of its names are the same as his own.) He also sings inland place names directly and indirectly associated with the Sisters’ journey: and he chants his intention of attacking their sacred mound or shade (hut) that “I made”, and eating “our own *wogu*”. (“... *judu maliri naburung wogu gulunbwi barmalawoi* ...”: *judu* is ‘child’, and *judu maliri* or *barmalawi* is a *jiridja* moiety child of a *dua* woman who belongs to one of the linguistic units in this constellation; *naburung* is ‘our’, the exclusive form; and *wogu* is son or daughter [female speaking], sister’s son or daughter [male speaking]; *gulun* is the ordinary word for belly or stomach, and used with *wogu* it signifies ‘own *wogu*’, or ‘true *wogu*’.)

(f), (g), (h) The child(ren), the dog(s), and the Sisters lie inside the Snake’s belly: the same word, *gulun*, is used (when coupled with *gabu*, water, it is also a general term for billabong or pool), but the song that follows the swallowing contains special words for “Snake’s-belly”. In the 1961, 1964 and 1966 accounts, the Snake’s son(s) report to him that the Wawalag are asleep and urge him to go and see. In the 1950 version they merely wait for his return to the pool: they want to know what he has eaten, and ask him to vomit it for them to eat. He evades answering and rears up to the sky, then lowers himself to the ground again: the conversation with the other Snakes follows this. (In his singing, place-names associated with a couple of these Snakes are mentioned, too.)

3. THE WUDAL-MAIAMAIA CYCLE

Generally speaking, north-eastern Arnhem Land women are not familiar with the Wawalag story, except for some idea of its main theme. It does not traverse their territories. Although there are a few partial parallels, the main site is centralized and localized on the mainland near Milingimbi. It is unique, not duplicated elsewhere on this eastern side: women who want authentic information on it, therefore, look westward to the Milingimbi area.

However, one song-sequence (not narrative) that has some points in common with it is very widely known. This is the cycle in which the main character is Wudal or Woial or Maiamaia — or a number of other alternative “singing names”. As in the Wawalag case, the names can refer to many people and not merely to one or two: they are socio-regional as well as individual labels. He is, or they are, of the *dua* moiety. The song-cycle, accordingly, belongs to that moiety — and to the inland or “bush” *dua* series as contrasted with the coast. Several linguistic units share it, but since the Djambarbingu extend from Milingimbi as far east as Arnhem Bay, and now Yirrkalla, their versions probably have the widest currency. I recorded excerpts from it first in 1946, at Yirrkalla, and at intervals between then and 1968 at Yirrkalla, Milingimbi and Elcho Island, mostly in Djambarbingu versions but with a sprinkling of others (e.g., Buguwalawumiri, Liagalawumiri, Golumala, Marangu, and Galbu). All of these were sung by women, and in the Elcho Island case (1961, 1964, 1966) most of them are recorded on tape. (An outline of the cycle, in translation appears in C. H. Berndt, 1962: 87.) Two quite noticeable changes over this period are, first, the diminishing range of detail, including the specialized meanings of singing-names, and secondly, greater uncertainty about the sequential arrangement of songs in the cycle. Roughly, however, it goes like this.

Wudal's country is far inland, toward the Roper River. It is the country of the Wawalag *dua* moiety people, but other people are mentioned too, particularly the Rainbarnga (Rembarnga) and Ngalagan. The cycle usually begins with his journey northward. He has boomerang legs (medically, a type of bone-deformation), and fastened over most of his body are tufts of wild cotton or downy white birds' feathers. On his arms and legs are bracelets of leaves, and a forehead band of kangaroo claws covers his eyebrows.

The first songs describe the country he passes through, with its varieties of rock (flat stones, small round pebbles, high rock faces), dry cracked

mud, sharp dry green and brown grasses. He is thirsty, and thinks about water: when he comes to a paperbark tree he cuts it with his boomerang and drinks the water he finds inside it. He travels with a kind of skipping motion, singing, and pausing every now and then to dance. Then the focus shifts to the long baskets he wears suspended from both shoulders, and to the honey and bees inside them: the bees are singing, too (humming), and at intervals he taps the side of the baskets (like the sound of clapping sticks).

Next comes the stringybark tree — a *mareiin* (sacred) tree, by a pool: new white flowers have appeared on it, and the old centres of last year's flowers lie scattered on the rocks (again, singing references to flat stones, small pebbles, and so on). A large twisted branch, broken by the wind, lies on the pebbles beside the pool among the old flowers: and Wudal himself, with his stone axe (*jiridja* moiety), chops down part of the tree to reach the honeycomb(s) inside it. Other songs focus on the flowers themselves; on bees, "dancing" to them and around them in search of honey, and then dancing to the pool to drink; on the crow, with honey-marks on its chest, "dancing" and jumping among the flowers to drink their honey, and calling out (singing) as it flies down to the pool for water and then back to its nest and young in the tree: its eyes are the "eyes" (centres) of the flowers, the new ones on the tree and the old ones on the ground. Small birds twitter (sing, and dance) among the flowers and leaves, and a multi-coloured caterpillar moves "quickly" over the leaves, eating them into lacy patterns. Wudal sees a blanket-lizard, too, running quickly up the tree-trunk, grasping it with sharp spear-like claws.

Next comes bush string that Wudal makes, twining feathers into it, and wrapping it round the shafts of his stone spears; and then the stone spears themselves, their "teeth" (serrated edges), their shafts, and the "dancing" way that men hold them, practising throwing. (In the 1950 version, the "stone spear" songs come almost at the beginning of the cycle. This includes a section on the stone quarries in Wawalag [and Ridarngu] territory: men sit around in a circle, flaking and sharpening the blades, and wrapping them carefully in paperbark bundles. The song likens the "children" or offspring of the spear blades [i.e., the flakes] to children of Djambarbingu-speaking women: both are of the *jiridja* moiety.) The Wudal men (plural now) tire of "playing" with their spears. They gather around the pool, leaving their spears leaning against the stringybark tree, and stand admiring the freshness and cleanness of the water. As they stoop down to drink, it reflects their faces. It is a large pool. They lap it

with their tongues, like the sound of men talking; and the water moves, like the movement of little streams after rain.

Then comes the cleared ceremonial ground, with its central sacred mound (*molg*, *banagaga*, etc.), on which stand two painted post-figures with stringybark hair. Dua moiety men of different subsections talk "nonsense language" (*ginnga*, *molg* language: untranslatable): it is Wudal language, Maiamaia language; and dancers circle around the posts. These are usually described as two young girls, two *wirgul*; but the comments on the mound and what happens about it dwell on circumcision and the *djungawon*, and on the *ngurlmag* ritual.

The wind, earlier in the cycle, had already blown down a branch of the tree. After that the bees, and the crow, and then the Wudal people, drinking from the pool, had been spitting out some of the water: and now some of the spray rises upward to form clouds. In addition, the flaking of the stone spear blades has generated sparks, and these have set the dry grass alight — or alternatively, Wudal (or the Wudal men) has made fire with the help of the frayed soft bark he always carries. Flames burn through the country, destroying the undergrowth and driving out kangaroos and other edible creatures: it is burning-grass time. Smoke rises from the fire, and climbs to the sky where it forms dark clouds — rain clouds. (The *dua* moiety fire cycle overlaps with the Wudal cycle at this point, and brings in the Djabu and other eastern coastal linguistic units of that moiety.) But the wind that accompanies the dark clouds, and *dua* rain from the southern inland, is called in the Wudal cycle the "honey wind", the wind from the *mareiin* (sacred) bees that live in the *mareiin* stringybark tree by the *mareiin* pool. Wudal sends it northward to the coast. (His motives are described as predominantly selfish ones: he spits as he eats honey, or kangaroo meat that he carries in a separate basket — because he is dry in the hot sun and longing for rain.) It is the time when new bees are starting to fly but their wings are still soft, and when honey is flowing so plentifully that people must eat fast to avoid wasting any. This wind, therefore, "belongs to the honey and the bees".

As the clouds gather in the Wawalag country, Wudal men of different subsections have killed kangaroos (of the *jiridja* moiety) with their (*dua* moiety) stone spears. Now, when the dancing is over, they gather around to eat. They like their meat raw, with blood running: and, as they eat, they spit. The spraying-out of blood in this way reddens the sky: it is sunset (*warara*, among other names). The multi-coloured caterpillars "dance about" in the leaves of the stringybark tree: they are most numerous at sunset. A *djurwarag* (leatherhead?) bird, perched on a branch, calls out

angrily and spits at the red sky. (Its nest and young are in the tree: like the crow, it comes when the flowers have made honey.) And the pool turns red too, its shining water reflecting the sky.

This is, conventionally, the closing song — the “red cloud” song. As such it is not confined to the Wudal cycle. Other song-series give different explanations of the red cloud, and in fact one explanation attributes it directly to the blood of the Wawalag Sisters.

Beyond a certain point, the connection between the Wudal cycle and the Wawalag story is an elusive one. It is acknowledged by some people, discounted by others — but even those who explicitly deny any major linkage usually point to some features that the two hold in common. One is their place of origin. Even aside from general references to the Wawalag country, several of the place names are identical: Nganggu?nganggu, Jarbal (or Jarwal), Buruwal, and others. Especially, there is an emphasis on the pool or waterhole, which in some versions is explicitly identified as Muruwul and Djaninggir although it is allocated to the distant inland. In any case, women often referred to this as the waterhole of “the Wawalag, the crow, and Wudal”, the main site that they share. The stone spears, referred to by the same singing-names in both cases, are another point of contact. So are the sacred mound, the *molg*, the *banagaga*, and its association with the *djunggawon* and the *ngurlmag*, as well as with the “nonsense language” of *ginnga*, or *gidjin* (cf. Warner 1937/58: 322-323). The conventionalized post figures of the Wawalag Sisters, with stringy-bark hair, are very similar indeed to the post figures on the ceremonial ground of the Wudal people — which is, after all, in “Wawalag country”. And singing names for the *dua* moiety rain from the south, from Wudal, are among those that the Snake sang as he prepared to swallow the Wawalag Sisters: it is rain from “Manainmanain, from Nganggu?nganggu, Mudinmudin”.

On many occasions, particularly at Elcho Island and Milingimbi, songs and comments on the Wudal sequence were followed immediately by references to the Wawalag, and *vice versa*. The 1964 Elcho Wawalag version actually included a short extract from the Wudal cycle, relating first to the “people looking at the water” and secondly to the sacred mound. The same woman, singing a Buguwawalawumiri version of Wudal, had gone straight from the *djurwarag*-in-the-stringybark-tree to the bird-and-snake song that the Snake himself sang in the Wawalag story.

Other resemblances, including names, are of the same order as those already noted. There are also, of course, differences. For instance, in the Wudal cycle the emphasis is on a man, or men. Women are sometimes

implied, occasionally singled out for separate mention. Laglag and Dulma?bwi, e.g., are most often described as female names, but as a rule they merely appear in the songs without reference to any distinctive actions or attributes — except in the Yirrkalla area. In a few instances these two were said to have accompanied Wudal on his journey, and because of their origin-place they have even been cited as “Wawalag” — but without the Snake-swallowing theme they are only shadowy counterparts of the two Sisters. Also, although Wudal is *dua*, and this is conventionally the more conservative of the two moieties, he is often associated with the introduction of subsections, although these evidently reached the Milingimbi area well before they made any impact on the north-eastern side. (Warner reported that they were quite new at Milingimbi in the late 1920's, whereas in 1946, when we first visited Yirrkalla, younger people were treating them as a novelty and older people were still antagonistic to them.)

4. THE SNAKE LOOKED EASTWARD

The conversation between the Snakes, it will be recalled, was confined to the east and south of the Milingimbi area. The Snakes not only exchanged notes on what they had eaten; they also commented on the differences in language between them. (The 1964 Elcho Island version, especially, made a not-very-successful attempt to keep each Snake's language authentic.) In addition, a point largely implicit in the women's versions, they drew attention to the religious ties which bound them together in spite of such local differences. (Cf. Warner, 1937/58: 255, 398; R. M. Berndt, 1951: 24.)

This picture of the relative unity of eastern Arnhem Land, the common features which link its linguistic units and clans (both of these exogamous) more strongly than the ties which also connect them with other areas outside, is a fairly realistic one. In the social dimension, the interlocking of these two kinds of unit is on a staggered or “progressive” basis. Because every person belongs to one such pair and because, in the past, men had opportunities to contract polygynous unions and a woman was likely to have more than one husband in the course of a lifetime, some diversity in this respect was common even among close kin of the same moiety. For example, the Gobubingu-Birgili woman mentioned at the beginning of this essay had close relatives who were Gobubingu-Mandjigai (i.e., of a different “clan” but the same linguistic unit), but some Mandjigai clan people are associated with the Wanguri linguistic unit — distinct

from Gobubingu, although of the same (*jiridja*) moiety. The apparently straightforward moiety division, with its oppositions and cooperation, is reflected in a more complicated way in the patterning of these smaller units, with their intermeshing obligations and their myth-and-ritual divisions symbolized in the territorial divisions focusing, especially, on sacred sites.

At this level of social relations, one such feature is the right to sing certain songs, to tell certain myths, or to perform certain ritual actions. It is not a simple inter-moiety contrast, but rests on linguistic unit and clan and territorial affiliation. Not all *dua* moiety linguistic units, for instance, have proprietary rights in the Wudal cycle; but those that do so indicate their "separateness" from one another by using different words or different arrangement of words or different tunes — while they retain a basis of shared words, names, and themes. The Wawalag myth diverges somewhat in this respect, since Liagalawumiri rights in it are widely recognized as dominant; even though others (e.g., Djambarbingu) also have legitimate claims, the final word is said to lie with Liagalawumiri people—and, ultimately, with Liagalawumiri *men*, because of the acknowledgement by women that men have executive authority in the religious sphere.

At the level of content, the patterning of cross-references is much more noticeable in eastern Arnhem Land than in many other parts of Aboriginal Australia. There is a concern with quite small details, which are not left suspended or clustered loosely, but fit together in a variety of coherent shapes — a mosaic (cf. Warner, 1937/58: 400), but a mosaic in depth as well as in surface patterning. The interlocking of items and themes has been described, tentatively, as representing a characteristic socio-cultural style which finds expression also in graphic art such as bark paintings and stylized body-designs. (R. M. Berndt, 1958: e.g., 34-39, comparing "art styles" of eastern and western Arnhem Land.) This is not a matter of specialized esoteric interpretations but a characteristic of ordinary living, and a feature of song-cycles like the Wudal series as well as of those that are ritually more important (although in the last type it is elaborated still further).

On the one hand, then, the "verbal organization" of the human and natural world is made up of this kind of cross-referencing, including cross-referencing between human and non-human forms of life. (E.g. drawing analogies between human and non-human behaviour, as in the dancing of Wudal, the bees, the crow, and so on; and asserting their identification in certain circumstances: a mythical crocodile and a human

being from the same sacred site are identical in *maiali*, in “understanding” or “meaning”, even though they differ in bodily appearance.) On the other hand, interpretations and cause-and-effect statements are also, within a certain range, more or less common property. Older women are expected to know more on both counts than younger women: they are “big”, not “small”, and supposedly more experienced in such matters. But for all of them who are reasonably intelligent and alert (and not only for men: cf. Warner, 1937/58: 383), both cross-referencing and some degree of interpretation are at the level of conscious awareness. Mostly they are not spelt out, or not spelt out except in a piecemeal way, if only because they are assumed to be generally known, or available — again with provisos regarding age-sex status, socio-regional relevance and personal interest and ability, but the basic common groundwork is there.

Even where the major concentration is on one moiety, the other is likely to be brought in obliquely at various points. In the Wawalag story, for instance, the focus in this direction is on the *jiridja* child(ren), but a couple of the creatures the Sisters collected were also of that moiety (as the narrator, in the 1961 and 1964 versions, explicitly emphasized). In the Wudal cycle, the *jiridja* stone axe cutting the *dua* stringybark tree is “a *wogu* cutting his own mother”; the stone spear blade flakes are the blades’ *wogu*, their own (or their sisters’) children; the kangaroo that the *dua* Wudal people eat is, explicitly, *jiridja* — again, this was underlined by all of the main singers. But cross-linkages are apparent here, too. Stone axes appear in other song cycles; in others again, *jiridja* men eat *dua* wallabies. Or the contrast is transferred to a different plane and perhaps changed in the process; e.g., one *wogal dau* “play story” tells of a quarrel between *jiridja* salt-water crocodile and *dua* blanket lizard: crocodile flung the fire he was making at blanket lizard, who thereupon shrunk in size and became the colour and shape he is today.

Although the Wawalag story has no exact equivalent, it does have other partial parallels. An example of one type is a story, without ritual links (recorded at Yirrkalla, 1946), in which three men and two sisters, all *jiridja*, are travelling in a canoe. The younger girl is a *wirgul*, the elder is pregnant. They go ashore at a place on the mainland coast (Dalwongu linguistic unit), where the child is born; but when they set off again a huge sea engulfs them and a shark eats, first the *wirgul* and then her sister. In the second (Milingimbi, 1950), a *wogal dau* “play story”, the resemblance is slighter. Two sisters, Djambarbingu language and Galwaiungga (or Galwanug) clan, were married to the same man — Gobubingu, Daiwurur clan. The younger sister’s name was Boaliri, and she

was a *wirgul*. When the story opens, they are living in stringybark houses away inland, at Nganggu?nganggu. After that, the story diverges. Boaliri, adorned with armbands and so on, attracts men's glances; her husband is annoyed and accuses her of having sweethearts. This upsets her. She runs away that night to rejoin her parents, but has a traumatic encounter with a sex-starved malignant spirit before she eventually escapes and reaches their camp.

A parallel of another sort is afforded by the Djanggau (Djang?gau, Djanggawul) myth. As Warner noted (1937/58: 296), "The totems in the east [of Arnhem Land] tend to center around the Djungkao myth rather than the Wawilak." The two *dua* moiety Sisters, with their Brother and in some versions a male companion, came by canoe on the path of the rising sun from an island in the Gulf of Carpentaria and landed on the eastern Arnhem Land coast. Their origin-place was somewhere to the north-east. They are often identified with the sun, and when they finally left the area they continued westward beyond Milingimbi and Cape Stewart into the sunset. In the interim, they created human beings, waterholes or wells, and trees, and they instituted the sacred *dua* moiety *nara* rites. They brought with them a number of sacred emblems or totems, including uterus and sun-ray symbols. (See R. M. Berndt, 1952.) Several *jiridja* moiety characters were in the area at the time; but the first human beings, born to the Sisters, were all *dua*, from the incestuous union between them and their Brother. Women's versions hardly comment on this point, however, in spite of the firm rule of moiety exogamy and the strong feelings aroused in the past by the rare breaches of it. Men's versions from the Yirrkalla area, also, do not dwell on the incest aspect but treat it as legitimate within that framework — i.e., the kind of thing the Djanggau could do without question but human beings may not. (A quite different approach is provided in stories about Pomapoma or Gwingula the "trickster", whose sexual exploits, including incest, are treated as scandalously wrong but, at the same time, hilariously funny.) Another salient feature of their story is the Sisters' loss of control over the secret-sacred emblems and rites — taken from them, through trickery, by "men" (their Brother and others, mostly unspecified, but including their own sons). No Snake is associated with them; and they do not merge their identity at any juncture but remain distinct and (apart from their ritual loss) independent throughout, until they disappear into and beyond the country of the "uncircumcised people."

Women sing parts of the Djanggau cycle connected with their own (paternal) or their mothers' or their sons' (i.e., their husbands') territories,

and tell excerpts from it in talking about specific sites or about precedents for everyday as well as ritual behaviour. Unlike the Wawalag, the Djanggau myth is often used, especially by women, as a generalized source of precedent or validation. Blood is much less prominent in the Djanggau myth and in interpretations of it than in the Wawalag or even in the Wudal cycle (kangaroo blood and red cloud). But all through this region, until very recently indeed, the tabus associated with menstruation and also with childbirth have been based on the assumption that dangerous creatures like sharks and stinging insects are attracted to such blood — and to anyone who has come into even indirect contact with it.

5. A WESTWARD GLANCE

Although the Muruwul-Miraraminar Snake looked eastward, his symbolic identification with the north-west monsoon points in the opposite direction.

From an eastern perspective, probably the main criterion of difference between this social-cultural constellation and those farther west rests not so much on content, relevant as that is (language, personal and unit names, and so on), as on the presence or absence of a formal rule of linguistic exogamy. For people in the east, the separately named linguistic units, like the clans, are unequivocally exogamous. West of Cape Stewart, the named linguistic units are wider in range, and, provided other (primarily kinship) requirements are met, marriage within them is quite in order. Also, in the west the named moieties and semi-moieties are matrilineal in descent, although the eastern *dua* and *jiridja* patrilineal categories are gaining currency there, especially for ritual purposes. Looking westward from Elcho and Yirrkalla, especially, western Arnhem Land marriage preferences are every bit as “incestuous” as intra-*dua* or intra-*jiridja* marriages would be: and a further mark against the westerners is the fact that traditionally they did not circumcise, and many of them still do not.

In the west, across to the buffalo plains beyond the East Alligator River the Rainbow Snake is a water, storm and flood symbol — predominantly male to the Maung of Goulburn Islands and the adjacent mainland, and either male or female but normally at least grammatically female to Gunwinggu and other mainland groups. Hundreds of stories, nearly all associated with local sites, lead to a climax in which the Rainbow swallows (drowns) all or some of the characters and finally vomits their bones,

which turn into stone at the place where they themselves still remain in spirit form. Mostly, the assumption is that their linkage with a particular site was predestined and that the Rainbow merely helped to bring this about, but in each case a precipitating reason is supplied: the victim(s) attracted the Rainbow by making too much noise (especially, a child crying), or allowing a small animal to sizzle or burst while cooking, or stealing or killing one of her (his) eggs or "children", or smashing a tabu-stone. Outside the story context, menstrual and afterbirth blood are a source of danger, but without the accompaniment of storm and flood. Seclusion is traditionally obligatory at such times and pools and streams must be avoided, also during pregnancy and for some weeks afterward; and at first menstruation a girl burns ironwood and other ritually significant leaves to repel the Snake, who would otherwise smell the blood and be instantly drawn to it. But despite this concern in everyday life, the connection is rare in the Rainbow Snake mythology. One of the very few exceptions was told at Oenpelli in 1950 by a Gunwinggu woman, who said she had heard it from a Gunavidji man, then at Oenpelli with his wife. As in many western Arnhem Land stories, the main characters are two young sisters; in this case they came from the east, but in others they came from almost any direction, including islands to the north-west.

These two, both unnamed, came from far away toward the sunrise, travelling along the coast and camping each night. One was a young girl (the equivalent of an eastern Arnhem Land *wirgul*); the other was pregnant for the first time, but the child had "no father." They came to a big billabong on the eastern side of the Liverpool River, where the tide goes back. The child was born in Gunavidji country; the younger sister helped, making fire, rubbing the baby with ashes, and wrapping it in paperbark; and they made a stringybark hut to live in. The elder sister observed the proper food tabus, the child grew, and then the younger sister became pregnant and bore a child ("no father"), at the same place. They both made "many" children: but at last the Rainbow Snake smelled fresh afterbirth blood, where they were camping near the edge of the beach, at Mabar: "She came out like a dream, like a great water snake, to where the mothers and children were drinking (from the pool), and ate them all ..."

There is one Rainbow, or one Snake, but many local manifestations: and no single site or even several sites are specifically associated with her (him). The Rainbow is also directly involved in the sacred *ubar* myth-ritual complex, as well as in the *kunapipi*. In some myths the Rainbow was the creator who gave birth to the first human beings, and in this

sense, too, is at least partially identified with the creative mother who appears in different guises not only in these major rituals but also in other mythical combinations.

6. A PROBLEM OF INTERPRETATION

In the Wawalag myth and in the Rainbow stories a great snake, a monsoon and wet season symbol, swallows and regurgitates the main characters. Farther east, toward Yirrkalla, other snakes are also associated with storms, rain, waterspouts and wind, but in their case the swallowing-and-vomiting theme is lacking, or minimal. This whole region is under the influence of the north-west monsoon in the rainy season, the south-east trade wind in the dry, and the coastal plains and river flats are subject to seasonal flooding, but the effects are not identical throughout. The pattern along the western Arnhem Land coast differs to some extent from the pattern in the Darwin area, and the difference is correspondingly greater on the north-eastern side. In any case, there are quite wide fluctuations as between one year and another, although these are concealed when the mean rainfall and mean temperature are taken over a period. An unusually arid dry season and a late wet season, combined, can highlight the "good" qualities of the wet season and show clearly that, however "good" the dry season is in its bearing on terrain, vegetation, social living, and so on, the wet season is equally good in a different way — and at least as indispensable.

If we look specifically at the Wawalag myth, several simple oppositions over and above this "wet"- "dry" division are immediately discernible, all of them explicitly acknowledged by local Aborigines. The contrast between the inland "bush" and the coast appears in a number of settings, and permeates a number of song cycles. The contrast between male and female, and the contrast between moieties (*dua* and *jiridja*), are equally obvious. None of these is confined to men's interpretations, although they bring in more details than women's do. But once we go beyond local interpretations, various possibilities emerge.

I shall not attempt to diagram these. All I want to do here is to draw attention to them, as pointers for future analysis, synthesis and discussion.

The four principal myths or song-cycles of eastern Arnhem Land noted in this essay are all of the *dua* moiety: the Wawalag, the north-west monsoon, the Djanggau, and the Wudal sequence. The first combines inland and coast (or near-coast), the second and third are predominantly

coastal, the fourth predominantly inland. It should be emphasized, perhaps, that the “honey wind” sent by the Wudal people is an *inland* wind, even from the perspective of Yirkalla and Caledon Bay: it is not the south-east trade wind which comes at the end of the wet season.

The fact that these four main references are *dua* is not fortuitous, because *dua* contributions to the myth-ritual complex are perhaps more complex, and in a way more dominating, than the *jiridja*, even though both are important. Correspondences in content have already been noted, and others could be cited too. For example, the spitting or spraying of water by the Snake and by Wudal, leading to the formation of clouds and rain, is paralleled in *jiridja* series in the actions of porpoise and whale, and the *dua* clouds-from-smoke theme has an almost exact counterpart in *jiridja* singing. Also at the level of overt recognition are such features as the directions taken by the mythical and song-characters, all in single, non-reversible, journeys: from south to north for the Wawalag and Wudal, east to west by the Djanggau, and from north-west to east (but, as Warner notes, this is experienced as a west, more than a north-west wind) on the part of the monsoon. And, as far as male-female relations are concerned, two points are relevant. In the Pomapoma “trickster” series, the blame for incest and other aberrations is overtly attached to Pomapoma himself and not to the girls who are his victims (whereas the Milingimbi men’s interpretations of the Wawalag and Djanggau myths, as reported by Warner, place the blame squarely on the women and so explain their punishment: the Wawalag Sisters’ loss of their food catch “totems” and child to the Snake, the Djanggau Sisters’ loss of secret-sacred emblems and rites to their menfolk). On the second point, of men’s attitude to women and to their ritual “subordination”, it is clear from the myths and from comments on them that individual living women, women-in-the-flesh, are distinguished in this respect from the *idea* of women and their attributes — hence the emphasis on the Djanggau, and on the Wawalag, by men as well as women. This was overshadowed, for Warner, by his over-rigid adherence to the Durkheimian framework of men-as-sacred, women-as-profane, which at one level was substantiated by men’s interpretations of this situation. But overall, and without discounting the empirical reality of this perspective (as *one* perspective), the balance is much more even: the relationship between the sexes, like the relationship between the moieties, and between inland and coast, wet season and dry season, is complementary, not one-sided.

This much, eastern Arnhem Landers themselves would recognize, if not exactly in these words; and those who knew something of the western

Arnhem Land Rainbow myths (as a number of them do) could readily outline the similarities — even though, so far, none of them has been in a position to map these out systematically. As far as empirical material goes, some salient features are: preponderance of Rainbow Snake stories in western Arnhem Land, where the swallowing-and-vomiting theme is combined with a diversity of characters, including two sisters, and a diversity of regional directions, but the precipitating cause (i.e., in the narratives as such) is not blood, except in examples where the eastern influence is clearly in evidence; the combination of Snake, swallowing-and-vomiting, blood, and two sisters, in the Milingimbi area; and the separation between Snakes and quasi-human characters on the north-eastern side, with blood rarely linking the two, and then not in that particular (swallowing-vomiting) fashion. The oblique resemblances between the Wawalag and the Wudal cycles, apart from their common origin-places, could also be drawn out more explicitly. E.g., the Wawalag as female, as against the male emphasis where Wudal is concerned; or the way in which the stone spear blades are treated in each case — the Wudal men not only make but also use them, as part of their range of ordinary activities, whereas the Wawalag carry them but do not use them and finally surrender them to the Snake (just as such spear blades are, traditionally, traded from inland to coastal areas and do not return to their original makers).

Also at the manifest level, the symbolism of a snake swallowing and then regurgitating novices is widespread throughout the whole region, east and west, particularly in the *kunapipi* but also in the *ubar* rites. But this applies to male novices only: women do not go through this symbolic process. Ritually speaking, then, we could say that, once swallowed, the Wawalag did not *need* to be vomited whereas their male child(ren) did. This, of course, is taking women's versions of the story. Furthermore, their reference to the child as being already dead when regurgitated *could* be taken as a parallel with western Arnhem Land stories which tell why the Gunwinggu and other mainland people traditionally do not circumcise — because boys who are circumcised, in those stories, die in the process. (It will be recalled that the Milingimbi-Cape Stewart area is transitional between the circumcising east and the non-circumcising west). A further parallel from the west, where the notion of destiny and the "pull" of certain characters to certain sites is very widespread indeed, is this: we might see the Wawalag as being inevitably attracted toward the waterhole of the Snake, just as the creatures they brought were attracted into the waterhole in anticipation of the Sisters' fate — and, not least, the

attraction of the Snake toward the Sisters themselves. In this connection, also, it is possible that the Yirrkalla men's interpretation of the Muruwul Snake (or one of the two Snakes) as female (R. M. Berndt, 1951: 24-25) derives from their recognition that to the west of Milingimbi the Rainbow is female as often as male. But this does not detract from the explicit acknowledgement of the Snake as a phallic symbol, and the equally explicit association of sexual mating with fertility. The "attraction" of the Snake (like the attraction of the western Arnhem Land Rainbow) toward blood, the "attraction" of the Wawalag toward the Snake's waterhole, implies a positive pull or drawing force — in which repulsion or distaste is not necessarily the main ingredient.

Agreed that the monsoon, the wet season, is indispensable to human life in this region, the Wawalag myth implies that this force was merely latent before the Sisters' arrival — that it had to be activated, and that this was achieved through the union between the Snake and the two women. (The analogy is at least partly explicit, locally.) But the women were *dua*, like the Snake himself: he called their child *wogu* (sister's son or daughter, man speaking), and themselves "sister." This was, therefore, an incestuous union. It was not only intra-moiety, but also involved two close relatives between whom there is ordinarily one of the strongest of tabus as well as one of the strongest kinds of co-operation — i.e., brother and sister. In such an interpretation, it was (from an "outside" viewpoint) at the waterhole itself that the mythical act of incest took place and not, or not only, in the distant Wawalag country. The close analogy with some features from western Arnhem Land suggests that, from an eastern viewpoint, the intra-moiety "incest" theme has become attached to the Wawalag theme — partly because the people a long way inland toward the Djauan, for instance (one name mentioned in the Wudal songs), are seen as having divergent and "wrong" marriage rules, like the western Arnhem Landers. But at least equally significant here is the connection between conventionally *wrong* (or "incestuous") unions and fertility, seasonal and otherwise. The *kunapipi* rites provide the example *par excellence*: mating that is normally wrong is sanctified in a ritual context — and, in fact, far more potent symbolically than any ordinary union could be.

The Wawalag and Snake story, then, can be seen as a "hinge" story, one that marks the east-west socio-cultural transition, with the Wudal cycle as a kind of eastern translation or transformation of some of its major and minor features. This is not saying that to understand one myth it is necessary to see it only in terms of another, or others (cf.

Steiner, 1966: 38). But it does underline the question of how far we can go in such interpretations, once we pass the limits of what the people who "own" such myths would recognize if these were pointed out to them. It is true, no doubt, that (as Professor Lévi-Strauss has suggested: 1962: 117): 'The more our information accumulates, the more the total scheme is obscured, because the dimensions multiply, and the crossing of the axes of reference beyond a certain point paralyses the intuitive methods ... as soon as representation [of a system] demands a continuum going beyond three or four dimensions.' But this does not mean that, whether or not we turn eventually to seek the help of punch cards and computers (*ibid.*: 38), we should be content with over-simplified models which remain more or less at the local and manifest level of explicitness. Professor Lévi-Strauss himself has shown, in other examples, that we need not rest there — although there remains the problem of "where to stop."

In this essay I have sketched out, in a very tentative way, some of the further possibilities which should (and I say "should" advisedly) be followed up in exploring and understanding the Wawalag myth. The northwest monsoon and the honey wind from the south are both *dua*, and in that as well as in certain other respects they are the "same". They are also "different" — in direction, in force, in flood associations. And they are complementary, two facets of a total pattern, like male and female, like *dua* and *jiridja*, and like the Snake and the Wawalag, whose relationship is the central focus of this myth, and whose symbolic range is not confined to the eastern side of Arnhem Land but extends into the western socio-cultural configurations as well.

The symbol "ʔ" indicates a glottal stop, and the phonetic "j" is equivalent to "y".

UNIVERSITY OF WESTERN AUSTRALIA

LIST OF REFERENCES

- Berndt, C. H.,
 1962 "The Arts of Life: An Australian Aboriginal Perspective", *Westerly*, I, Nos. 2-3: 82-88.
- Berndt, R. M.,
 1951 *Kunapipi* (Cheshire, Melbourne).
 1952 *Djangawul* (Routledge and Kegan Paul, London).
 1958 "Some Methodological Considerations in the Study of Australian Aboriginal Art", *Oceania*, XXIX, No. 1: 26-43.

- 1962 "An Arnhem Land Adjustment Movement", *Cahiers de l'Homme*, n.s. (Mouton, Paris and The Hague).
- 1965 "Marriage and the Family in North-eastern Arnhem Land", *Comparative Family Systems*, M. F. Nimkoff, ed. (Houghton Mifflin, Boston).
- Berndt, R. M. and C. H.,
1964 *The World of the First Australians* (Ure Smith, Sydney).
- Lévi-Strauss, C.,
1962 *La Pensée sauvage* (Plon, Paris).
- Steiner, G.,
1966 "Men and Ideas: A Conversation with Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, XXXVI, N° 4: 32-38.
- Warner, W. L.,
1937/58 *A Black Civilization* (Harper, New York).

LE SEL DE LA TERRE

JACQUELINE BOLENS

Les phénomènes naturels qui provoquent le déchaînement des éléments et le désordre du monde, fournissent des thèmes universellement présents dans les mythes. Dans nombre de cas, ces derniers expliquent le plus terrifiant peut-être de ces cataclysmes, les tremblements de terre, comme la manifestation de la force vitale d'un monstre chtonien. Un bon exemple de cette manière de voir nous est donné dans une série de mythes provenant de Nouvelle-Guinée.¹ Ce matériel, composé de quatorze versions complétées par des informations sur certains rites, a été recueilli par H. Aufenanger² dans un groupe de tribus voisines les unes des autres, et vivant dans les montagnes du centre de l'île. Il semble que ces récits révèlent un effort de la pensée non-scientifique pour se représenter, sur le plan symbolique, cette catastrophe naturelle. Un bref compte rendu de la première de ces versions, provenant de la tribu des Guyebi, tiendra lieu de résumé valant pour l'ensemble de ces récits très homogènes:³

“Le monstre souterrain MONDONO, dépeint sous les traits d'un énorme porc, représente le ‘fondement de la terre’ : il est à l'origine de son affermissement. Aussi, chaque fois qu'il émerge de la fosse où il réside, par l'orifice appelé ‘Bouche de Mondono’, la terre s'amollit, et se met à trembler. C'est encore à l'occasion de ces visites terrestres, que le monstre défèque des excréments (non spécifiés) reconnaissables à leur couleur blanche, et recrache les résidus de certaines plantes comestibles (*tizai*), après en avoir pressé et aspiré tout le jus.”

¹ Je laisserai de côté la mention de deux cas où les tremblements de terre sont attribués au soleil quand il entre ou sort de sa maison, et à un petit garçon faisant passer d'une main dans l'autre les objets symbolisant la terre. On retrouve d'ailleurs dans ces variantes des oppositions analogues à celles dont il sera question ici.

² H. Aufenanger. “The Earthquake: Beliefs and Practices in the Central Highlands, New Guinea”, *Anthopos*, n° 57, fasc 1-2c. (1962), pp. 170-176.

³ Pour m'y référer plus commodément, j'adopte une numérotation allant de 1 à 14; les tribus chez lesquelles ont été recueillies ces versions sont, dans l'ordre: les Guyebi, Gegeru, Duakai, Kondelxka, Pala, Kuma, Yuri, Kunanagu, Golin, Vandeke, Siako, Dengglagu, Kulxhane, Dom.

Dans la réalité, ces deux sortes de détritrus, que mentionne le mythe, représentent un bien extrêmement recherché par les indigènes, qui en font l'objet d'échanges commerciaux sur des distances considérables. On pense, en effet, que c'est une nourriture excellente pour engraisser les porcs terrestres mâles. Plusieurs autres versions, les numéros 8, 9 et 14 par exemple, attribuent la même vertu aux "ossements" que le porc souterrain abandonne sur les chemins. Ailleurs, selon un complément d'information apporté à la version 4, les excréments chtoniens figurent dans le rituel du Feu Nouveau, et sont alors décrits comme de la "cendre blanche". De même, on considère les ossements comme un "tas de cendres solidifiées" dans la version 9. Ces deux formes de substitution confèrent aux excréments chtoniens l'aspect spécifique d'une matière dure et sèche. A cet égard, ils semblent comparables aux crachats du porc souterrain qui sont décrits dans la version comme des résidus végétaux pressés et durcis. Tout se passerait alors comme si l'expulsion des excréments du monstre, répétait à l'échelle des mécanismes de défécation, l'éjection du porc surnaturel "fondement de la stabilité du sol", vomi par l'orifice appelé "Bouche de Mondono". En effet, dans les deux cas on a affaire à une disjonction correspondant au rejet d'un élément solide hors d'un corps mou.

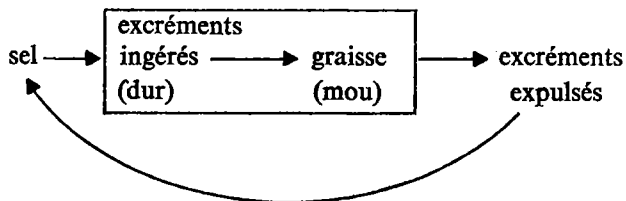
D'autres exemples viennent à l'appui de cette hypothèse. En particulier le comportement des indigènes qui, paraissant contredire leurs efforts pour neutraliser le cataclysme sur le plan symbolique, n'hésitent pas, dans la vie quotidienne, à prodiguer des cris d'encouragement à Mondono au moment de son émergence, afin d'accroître la violence du tremblement de terre et simultanément, croient-ils, le volume des excréments si précieux à leurs yeux. Citons également de nombreux cas où l'amollissement de la terre est provoqué cette fois par l'expulsion des excréments hors d'un bambou paraissant évoquer le corps du monstre. Ainsi, les membres de la tribu des Guyebi ont coutume d'enfermer les détritrus dans ce bambou, dont ils prennent ensuite bien soin de boucher les deux extrémités, car, disent-ils, si une portion tombait par terre, cela entraînerait un glissement du terrain. Pour les Vandéke, chez qui la version 10 a été recueillie, l'éclatement du bambou obstrué apparaît comme le signe d'une mauvaise année pour l'élevage des porcs.

Il existe encore un autre cas où l'affermissement terrestre et la fertilité se trouvent également menacés. Le danger provient de l'incompatibilité entre la nature dure et sèche des excréments et celle de l'eau qui provoque leur ramollissement. Des commentaires, placés à la suite des versions 3 et 12 par exemple, expliquent comment on procède pour se venger de

l'usurpation de terres cultivables. Le propriétaire lésé doit creuser tout autour du lopin volé une série de petites excavations qu'il arrosera d'eau après y avoir déposé des morceaux d'excréments chtoniens. Cette tactique a pour but de provoquer à coup sûr un glissement de terrain où disparaîtra le champ disputé. De la même façon, il faut prendre garde de déterrer à temps ces immondices, momentanément enfouis sous terre dans l'intention de faire fructifier les récoltes, de peur qu'un séjour trop prolongé dans le sol humide ne les ramollisse et leur fasse perdre leur efficacité. Que dans les deux cas, d'une expulsion des excréments du monstre, comparable — on l'a vu — à celle du monstre lui-même, ou de leur ramollissement, la sanction soit un ébranlement du sol, signifie qu'on a affaire à la même situation: le passage d'une matière de l'état dur à l'état mou. La conséquence est aussi néfaste si le ramollissement touche le contenant, la terre, ou le contenu, les excréments.

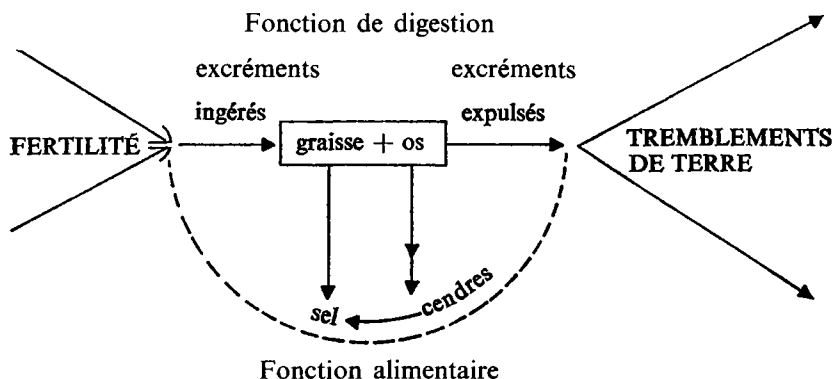
Il n'est pas inutile de revenir maintenant à la croyance des indigènes, selon laquelle l'ingestion par les porcs terrestres de ces excréments, alors dénommés "sel de porc" dans la version 3, est indispensable à l'engraissement du troupeau. A l'inverse de ce qui se passait plus haut, on pourrait se représenter cette transformation des excréments fertilisateurs en graisse, comme la conjonction d'une matière dure et d'une matière molle. Ainsi la fertilité, associée à cette conjonction, apparaîtrait comme la contre-partie bénéfique du tremblement de terre résultant, lui, d'une disjonction.

S'il il en était bien ainsi, on pourrait admettre que, partant d'une opposition majeure entre le dur et le mou, le mythe tenterait de la résoudre en lui substituant une deuxième opposition qui, en transposant les termes du plan cosmique au plan organique, et en associant les excréments aux parties dures et la graisse aux parties molles du corps, permettrait d'en trouver une médiation au niveau des fonctions de digestion. Celles-ci semblent en effet intégrées en un cycle fermé, où la digestion proprement dite est suivie de la transformation des excréments en nourriture. C'est donc une même matière d'origine fécale qui, dans le corps, se change en graisse, et, à l'extérieur, en sel, dont le vocable sert précisément à dénommer les excréments du monstre. On peut se représenter les choses de la façon suivante:



Il serait possible, maintenant, de trouver la clé du rapport de substitution donné par les mythes entre les os du monstre et ses excréments. Tout se passe en effet comme si le corps était aussi le lieu d'une conjonction "statique", équivalente à la conjonction dynamique examinée plus haut entre le dur et le mou: les os "noyés dans la graisse" sont maintenant le substitut de la partie dure des excréments qui tout à l'heure se changeaient en graisse. C'est par ces deux sortes de conjonctions bénéfiques, promesse de fertilité, que le mythe résout l'antagonisme initial, évoqué dans l'épisode de la disjonction de Mondo, "fondement solide du monde", et de la terre qui aussitôt se ramollit et tremble.

En ce qui concerne le second rapport de substitution mentionné dans les mythes, entre les excréments chthoniens et les cendres solidifiées, on peut remarquer d'abord que la conjonction statique semble imposer un élément nouveau à l'extérieur du corps: en effet, si le sel représente le produit de la transformation externe des excréments, de la même façon les os pourraient trouver dans les cendres leur contre-partie à l'extérieur du corps. L'introduction de cet élément nouveau dans le cycle des transformations n'en rompt pas la continuité dans la mesure où le sel et les cendres sont deux éléments qui peuvent jouer le même rôle dans l'alimentation. En tenant compte de ces dernières remarques, le schéma se présente ainsi:



L'expulsion des excréments chthoniens, semblable à celle du monstre hors de la terre, marquait l'apparition des tremblements de terre. Or, l'introduction du cycle "digestif", dont la continuité est assurée par une série d'équivalences entre les plans anatomique et alimentaire, met un terme à cette anarchie, et la convertit en fertilité. La violence de l'événement cosmique est en quelque sorte neutralisée par la régularité et l'harmonie de la vie organique.

LA DÉESSE SOUS-MARINE DES ESKIMO

RÉMI SAVARD

Après une présentation générale des diverses divinités vénérées dans cette aire culturelle, et un bilan provisoire de nos connaissances sur les variations régionales de ce panthéon, nous examinerons le mythe d'origine de la déesse sous-marine, dont la lecture exige qu'il soit mis en parallèle avec celui d'une autre grande divinité eskimo : l'homme-lune.

1. LE PERSONNEL DIVIN DE L'AIRE ESKIMO

A quelques exceptions près, que nous indiquerons, tous les groupes eskimo connaissent les cinq figures divines qui vont être décrites; les différences religieuses apparaissent surtout dans la façon dont chaque région hiérarchise le panthéon. L'examen de ces variantes régionales faisant l'objet d'une seconde partie, nous nous en tiendrons pour l'instant, dans la mesure du possible, aux images communes.

a. *L'Homme lunaire*

Dans tous les groupes répartis entre la mer de Béring et la côte orientale du Groenland, il s'est trouvé des informateurs pour affirmer que l'homme-lune vécut jadis sur terre, où il commit l'inceste avec sa sœur cadette, la fille-soleil. La respectabilité de celle-ci demeure intacte, son frère ayant profité de l'obscurité pour commettre la faute.

Présidant à tout ce qui concerne la reproduction, l'homme lunaire est en outre le patron des déshérités: orphelins, personnes délaissées, etc. Bienveillant envers les humains dans certaines régions, ce dieu inspirera ailleurs beaucoup de crainte.

Deux noms sont le plus souvent utilisés pour le désigner: Aninga¹ et

¹ Forme possessive du terme dont se sert une fille pour désigner un sibling aîné (parfois aîné ou cadet) de sexe opposé.

Tatqeq.² L'usage de ce dernier terme pourrait se justifier par l'articulation, fréquente dans l'Arctique central, du motif de l'inceste lunaire à celui du *deceived blind man* bien connu des Indiens d'Amérique du Nord.³ Dans l'ouest de l'Arctique, on trouve le terme Alignuk.⁴

b. *La déesse sous-marine*

Tous les groupes eskimo, sauf à notre connaissance ceux du Caribou et de la mer de Béring, ont mentionné la déesse du fond de la mer. Diverses traditions, tantôt indépendantes, tantôt articulées, en relatent l'origine. Certains groupes identifieront cette femme à celle qui épousa le chien, autre motif fort répandu en Amérique du Nord. D'autres, qui connaissent également ce conjoint canin, expliqueront plutôt l'origine de la déesse dans le cadre de son mariage avec un pétrel (*Fulmarus Glacialis*). On trouvera enfin des groupes où les deux versions sont aboutées ou confondues de diverses façons.⁵

Au-delà de ces différences, la récurrence des deux motifs suivants est incontestable: l'origine de la diversité raciale et la transformation des phalanges en diverses espèces de mammifères marins. Maîtresse des animaux de la mer, cette déesse se voit également confier, dans certaines régions, la charge de tout le règne animal.

Au chapitre des noms, elle est mieux pourvue que son collègue lumineux. Ces termes renvoient soit à son ministère principal (*le lieu de la nourriture*), soit à la crainte qu'elle inspire (*la terrible femme*), soit à son refus du mariage (*celle qui ne veut pas d'époux*), soit enfin au lieu où elle se trouve (*celle d'en bas, la terrible d'en bas*). A la suite de Boas, les auteurs ont cependant pris l'habitude de la désigner sous le nom de Sedna, vraisemblablement relié à la tradition baffinoise.

Boas a fait état, pour l'Arctique central, de cérémonies automnales dédiées à cette divinité. A cette période de l'année, elle tenterait de faire surface à travers une imitation de trou de respiration installée dans la maison d'assemblée. Les chamans ont alors fort à faire pour la blesser de leurs harpons, l'obligeant ainsi à rebrousser chemin (Boas, 1964, p. 196).

c. *L'Esprit de l'air*

De toutes les divinités eskimo, celle-ci reste de beaucoup la plus difficile à

² Terme se référant vraisemblablement à la perception visuelle. Voir notre discussion à ce sujet. Savard, 1966, p. 105.

³ Nous reviendrons plus loin sur la présence de ces thèmes méridionaux dans la mythologie eskimo.

⁴ Rainey, 1947, p.270.

⁵ Nous examinerons plus loin ces différentes versions du mythe d'origine de la déesse.

saisir. Bien qu'au premier abord elle paraisse connue sur l'ensemble du territoire, on en vient vite à se demander s'il s'agit toujours de la même notion religieuse. En raison du peu de matériel mythique qui s'y rapporte, il est probable qu'elle demeurera encore longtemps une des principales énigmes auxquelles se heurte l'ethnologie religieuse dans cette région du monde.

Pour les Eskimo du Caribou, qui constituaient encore récemment le seul groupe de l'intérieur, la divinité suprême était un esprit *féminin* de l'air nommé Pinga (Rasmussen, 1930, Vol. 2, p. 49). Sur le reste du territoire, la divinité de l'air se présente sous la forme d'un être *masculin* doué d'une remarquable force physique, et dont la notion semble parfois se confondre avec celle de l'esprit lunaire. A propos des Chugach du sud de l'Alaska, des gens de l'île Nunivak (mer de Béring) et de ceux de Point Hope au nord de l'Alaska, on a pu écrire: "On the various areas, it is not possible to determine from the information whether these are two separate divinities or two aspects of the same divinity" (Marsh, 1954, p. 29). Nous avons fait mention ailleurs⁶ des propos du Capitaine Sabine, laissant entendre que les Eskimo du Groenland utilisaient indifféremment les termes Aninga et Pinga pour désigner la divinité lunaire. Le terme Pinga ayant le sens de *ce qui est en haut*, on pourrait penser qu'il s'agit là d'un locatif désignant, selon les cas, des réalités différentes. D'autres observations semblent cependant interdire une telle interprétation.

A propos des Eskimo du Cuivre, une remarque de Jenness nous présente l'esprit de l'air, Sila, en relation d'alternance avec le soleil: "Sila, the being who lives in the sky and makes the sun go down when he walks along, also holds a high place in the Eskimo cosmology" (Jenness, 1922, p. 189). Chez les Eskimo Netsilik, l'esprit de l'air est un enfant prodige connu sous le nom de Narssuk. On a trouvé chez eux un petit mythe d'origine, dont l'extrait suivant attribue à Narssuk une autre caractéristique importante du luminaire divin:

Inugpasugssuk amused himself by setting the women up on the child's penis; and so enormous was the infant that four women could sit on it side by side; and when the enfant trembled a little, they could not hold themselves on and all fall off so immense was his strength. (Rasmussen, 1931, p. 230).

On sait que la divinité lunaire est douée d'une remarquable perception visuelle, et nous avons déjà montré, dans un travail presque entièrement consacré à cette figure religieuse (Savard, 1966, pp. 140 à 143), que ce trait est synonyme de puissance sexuelle masculine.

Le but de cet article étant d'étudier la déesse sous-marine, nous ne

⁶ Article à paraître dans la *Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie*.

tenterons pas de percer le mystère de ce que E. Lot-Falck considère comme un dieu inachevé et abstrait (Lot-Falck, 1963, p. 272), et dans lequel Thalbitzer voyait la survivance d'une très ancienne divinité pré-chamanistique (Thalbitzer, 1941, pp. 582-583). Pour le directeur de la cinquième expédition de Thulé, l'esprit de l'air "... is doubtless the original world power, which at one time, when the Eskimo had not yet become a coastal people dependant on the sea, was the principal spirit on which all religious ideas were based." (Rasmussen, 1929, p. 73).

d. *Tornarssuk*

Cette notion, à la différence des trois précédentes, n'est attestée que pour les quatre groupes orientaux : Ungava, Polaires, Groenlandais de l'ouest et Groenlandais de l'est. Figure mâle et aquatique pour les Eskimo de l'Ungava (Hawks, 1916, p. 124), et ceux du Groenland oriental (Ostermann, 1938, p. 73), Tornarssuk passait, chez les Ouest-groenlandais, pour un homme vivant au fond de la terre. Ces derniers, selon Eggede, le considéraient tantôt comme le père, tantôt comme le petit-fils de la déesse sous-marine (Eggede, 1763, pp. 151-152). Il se pourrait donc qu'une figure religieuse mineure dans d'autres régions de l'Arctique ait joué, dans l'Ungava et au Groenland, un rôle prédominant. Il n'est pas impossible que le prosélytisme des missionnaires danois et moraves, dont le champ d'action coïncide précisément avec la région où se retrouve Tornarssuk (le grand esprit), ait favorisé une telle permutation du panthéon.⁷

e. *Corbeau*

Quoique cette espèce soit partout considérée comme peu banale, il faut cette fois se rendre à l'autre extrémité du territoire, en Alaska et au Mackenzie, pour la rencontrer au sein du panthéon, où elle tend d'ailleurs à tenir une place importante. Dans ce cas, les influences venues de l'extérieur sont plus évidentes que pour Tornarssuk. Lot-Falck en a indiqué la parenté avec le cycle du corbeau des Paléo-arctiques sibériens et celui des Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique (Lot-Falck, 1963, p. 266).

Tulungussag, comme le nomment les Alaskiens, est un dieu créateur de toutes choses, seule divinité de ce genre dans le panthéon eskimo. Rainey a cru déceler dans son cycle certaines influences chrétiennes de type

⁷ Jusque sur le détroit d'Hudson, on trouvait encore récemment des Eskimo sachant compter en allemand.

messianique, tel le retour éventuel du dieu corbeau (Rainey, 1947, p. 270).

Il ressort de cette présentation: (1) que Tornarssuk et Corbeau sont des figures religieuses relativement moins répandues et soupçonnées d'avoir accédé au titre de divinités à la suite d'influences étrangères, (2) que la déesse sous-marine et l'homme-lunaire sont les divinités eskimo les plus précises aussi bien que les plus universelles, (3) que sous l'expression *esprit de l'air* se cachent différentes notions religieuses difficiles à cerner, en raison du peu d'observations ethnographiques s'y rapportant.

2. VARIATIONS RÉGIONALES DU PANTHÉON ESKIMO

Lorsqu'on tente de déterminer l'importance de chacune de ces divinités, cinq sous-aies religieuses apparaissent. Le tableau 1 et sa projection cartographique (page suivante) indiquent que la zone I (divinité lunaire) correspond aux extrémités du territoire, et que toutes les autres zones, à l'exception de III (divinité de l'air), interfèrent avec au moins une autre. Dans le cadre de cette discussion, l'interférence signifie qu'il est difficile de préciser quelle divinité prédomine.⁸

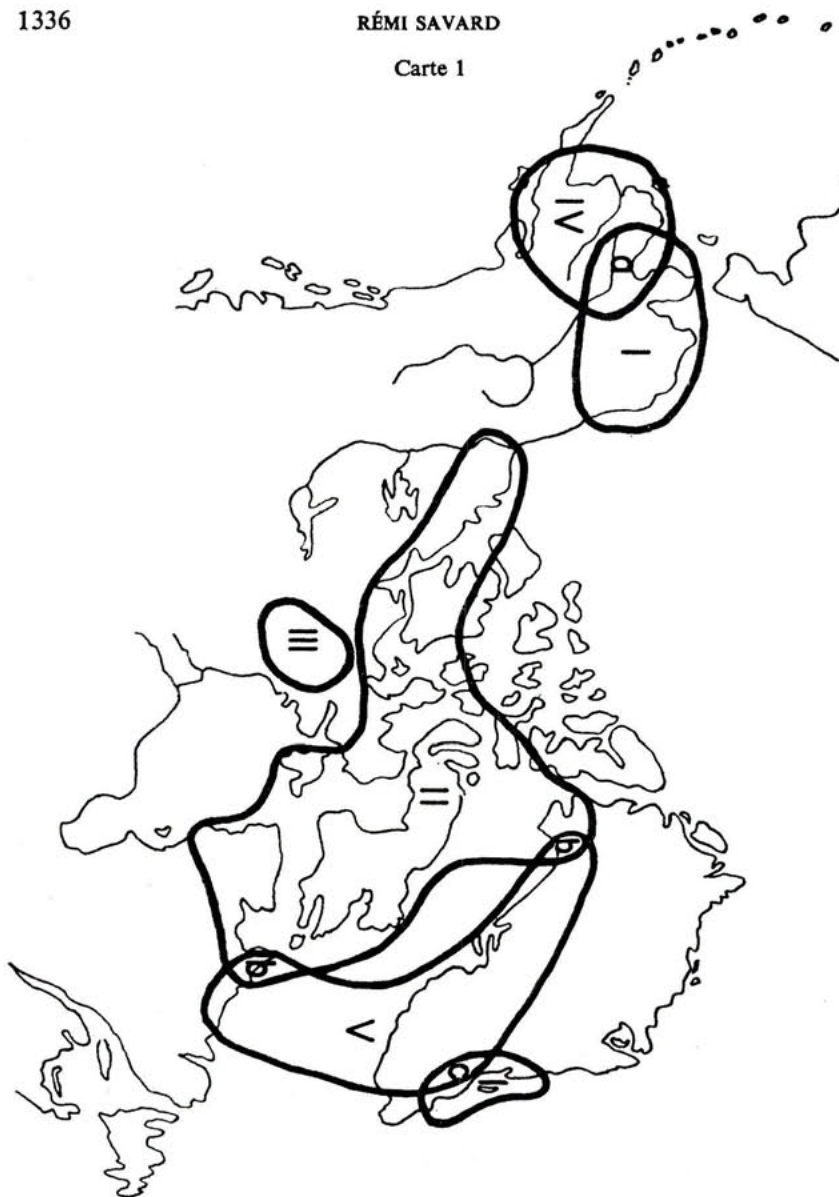
TABLEAU I
Divinités suprêmes

	béring	alaska	mackenzie	cuivre	netsilik	caribou	iglouluk	baffin	ungava	polaires	groenl. s.-o	groenl. est
femme sous-marine												
homme lunaire												
air												
tornarssuk												
corbeau												

Pour les gens de Tigara, au nord de l'Alaska, Rainey nous dit que l'homme-lune (Alignuk) est la divinité la plus importante. Comme en bien des endroits de l'Arctique, sa sœur se nomme Suqunuq. On trouve dans la demeure du dieu un bassin où nagent les mammifères marins (ou leurs

⁸ a, b et c., carte 1.

Carte 1



Régionalismes religieux dans l'aire eskimo

Légende

- I. prédominance de la divinité lunaire
- II. prédominance de la déesse sous-marine
- III. prédominance de l'esprit de l'air
- IV. prédominance de la divinité corbeau
- V. prédominance de la divinité Tornarsuk

âmes). Sur une des poutres de la maison sont placés les mammifères terrestres, sur une autre les âmes des humains. Si la femme garde propre et limpide l'eau de la maison, le seau atteindra l'homme-lune qui s'empressera d'y déposer une baleine; au printemps son mari chassera avec succès ce grand mammifère.⁹ L'eau domestique deviendra polluée si la maîtresse de maison s'est soustraite aux tabous ou encore s'est montrée cruelle. La divinité lunaire peut en fait accorder au chasseur toute espèce de gibier, voire même une vie nouvelle en cas de maladie. L'auteur ajoute qu'Alignuk contrôle également la terre, dont les tremblements sont mis en relation avec les éclipses. Dans ces cas, on demande au chaman d'aller apaiser la divinité (Rainey, 1947, pp. 270-271). Toujours à propos de l'extrémité ouest du territoire, Margaret Lantis écrivait: "The Moon-man was prominent in mythology, and the Moon was important in religious belief and in shamanism in the Norton Sound, lower Yukon area and possibly elsewhere" (Lantis, 1966, p. 36).

La version orientale de cette Zone I est attestée de façon plus indirecte. Birket-Smith écrivait à propos de la divinité lunaire: "The Moon spirit has only one eyed and is called Kil'aq¹⁰ ... he was far from playing such a prominent part in the religion of the chugach *as in that of the Bering sea and Greenland Eskimo...*" (Birket-Smith, 1953, p. 120).¹¹

En ce qui concerne les Groenlandais orientaux, Rasmussen n'hésitait pas à affirmer: "The most fearfull of all, however, was the moon" (Ostermann, 1938, p. 81). Pour notre part, la signification d'un détail de la version nord-groenlandaise du mythe d'origine de la lune nous échappait, jusqu'au jour où nous avons pris connaissance d'un rituel mortuaire alaskien. Dans ce récit nord-groenlandais, relatant entre autre chose l'origine de la mort (Savard, 1966, p. 175), la future fille-soleil reçoit, d'un passereau, un plat de bois ainsi qu'un grand morceau de bois dont devait plus tard se servir son frère (l'homme-lune) pour exterminer les anthropophages ayant dévoré la fille. Après s'être ainsi vengé, il mit les os de sa sœur dans un vêtement qu'il porta sur son dos comme un sac. Tout en chantant un refrain magique qui devait faire ressusciter sa sœur, il sentit s'alourdir son fardeau et vit alors le plat et la pièce de bois devenir respectivement une petite feuille et un brin d'herbe (Holtved, 1951, vol. I, pp. 160-162). Or, dans son travail sur le cérémonialisme alaskien, Margaret Lantis cite le passage suivant de Nelson (Lantis, 1966, p. 22): "The day before the

⁹ "There is no doubt among the Tikerarmiut, that he controlled the sea mammals, a belief that has its parallel among the Canadian and Greenland Eskimo in Sedna, the woman in the sea" (Rainey, 1947, p. 271).

¹⁰ Ce terme sert généralement à désigner la voûte céleste.

¹¹ C'est nous qui soulignons.

annual Feast of the Dead, male mourners planted stakes before the coffins of relatives to be honored. On the stake was a *wooden model of a spear* if the deceased was a man, a *wooden dish* if a woman” (Nelson, 1899, p. 363).¹²

Cette situation particulière de la zone religieuse lunaire n’est pas sans évoquer les nombreuses affinités entre les deux extrémités de l’aire eskimo. Après avoir traversé l’Arctique d’est en ouest, Rasmussen fut frappé de retrouver au Mackenzie un climat culturel lui rappelant le Groenland. On sait que les gens du Mackenzie et les Groenlandais orientaux nomment la fille-soleil Malina (Maligna), contrairement aux autres groupes qui lui réservent le nom de Seqineq (Suqunuq) (Ostermann, H. 1938, p. 73; Petitot, 1886, pp. 7 et 8). On notera également que le nord-ouest du Groenland et le nord de l’Alaska sont, à notre connaissance, les deux seules régions où l’on utilisait le terme Nerrivik (Nirivik) pour désigner la déesse sous-marine (Holtved, 1951, vol. I, p. 60; Marsh, 1954, pp. 23-30). Enfin, dans une publication posthume sur les mœurs anciennes des Groenlandais orientaux, Rasmussen écrivait: “...on the whole the East Greenland legends are born of a stronger and so to say more curious fantasy than is generally the case, except perhaps in Alaska” (Ostermann, 1938, p. 83).

Si la position supérieure de la divinité lunaire est plus problématique en ce qui concerne le Groenland, il n’y a aucun doute sur les statuts de la déesse sous-marine (Arctique central) et de Tornarssuk (Groenland): “Although the principal religious ideas of the Central Eskimo and those of the Greenlanders are identical, their mythologies differ in many points. I will only mention here that they believe in the Tornait of the Old Greenlanders, while the Tornarssuk (i.e. the great Tornaq of the latter) is unknown to them. Their Supreme Being is a woman whose name is Sedna” (Boas, 1964, p. 175). Nous avons cependant souligné que cette notion d’Eskimo centraux ne peut inclure les gens du Caribou, pour lesquels la divinité suprême est un esprit féminin de l’air (Rasmussen, 1930, vol. 2, p. 49).¹³ Quant à Tornarssuk, sa situation de divinité suprême n’est pas aussi évidente dans l’Ungava, où il paraît être au même rang qu’une version terrestre de Sedna (Hawks, 1916, p. 124).¹⁴ Enfin, nous avons déjà commenté la prédominance de la divinité corbeau dans l’Arctique de l’ouest.

¹² Nos italiques.

¹³ La solitude relative de la zone III évoque le statut particulier que les préhistoriens ont toujours reconnu aux Eskimo du Caribou.

¹⁴ Nous rencontrerons plus loin cette version terrestre de Sedna.

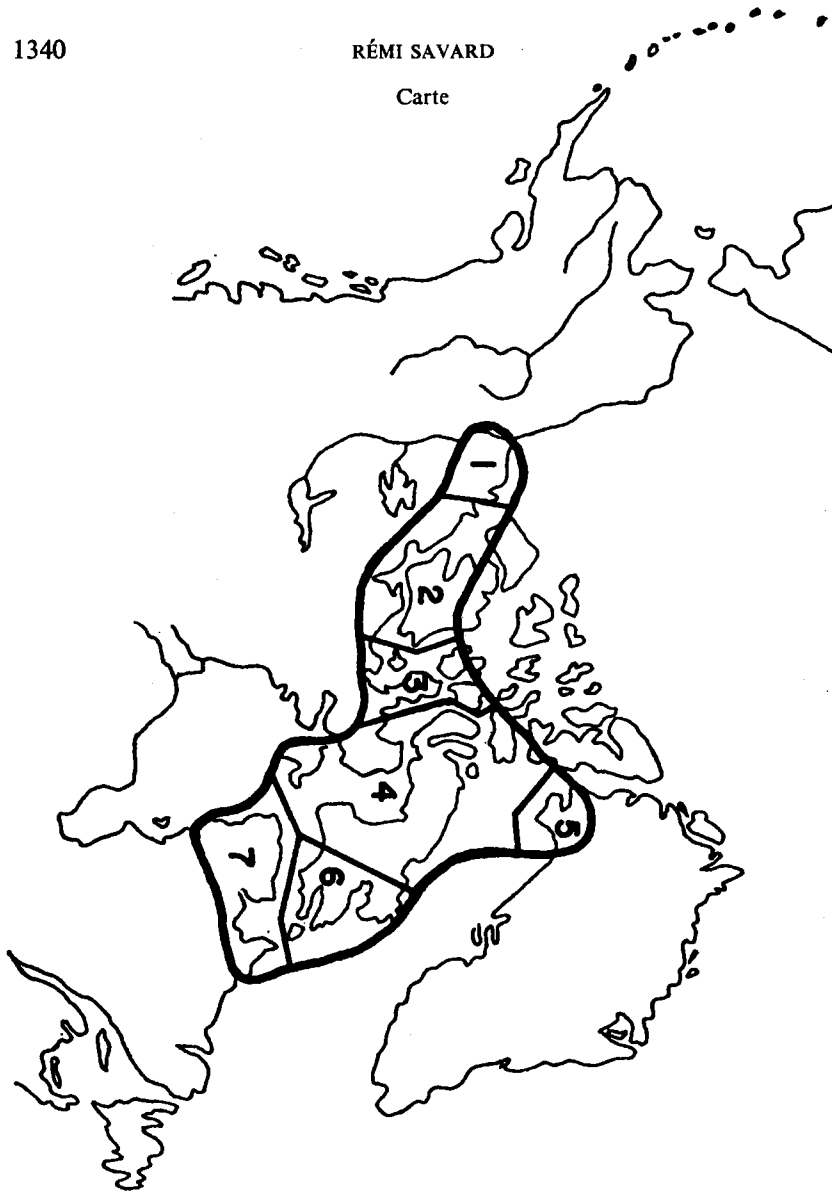
Il serait absurde de faire appel à un parallélisme de type classique pour expliquer cette double localisation de la divinité surpême lunaire, surtout lorsqu'on sait que les groupes centraux, s'ils ne lui reconnaissent pas la même suprématie, n'en considèrent pas moins la lune comme une importante figure religieuse. Est-ce à dire que l'émergence d'un culte nouveau, dédié à la femme sous-marine, aurait causé cette segmentation d'un continuum lunaire plus ancien, dont l'expansion aurait correspondu à la réunion des zones I et II apparaissant sur la carte 1? Nous touchons là peut-être un des nombreux facteurs d'explication de notre problème, d'autant plus que ce continuum aurait coïncidé avec l'aire d'expansion du dialecte inupik. Il faut s'empresse d'ajouter que d'autres facteurs ont pu également concourir à créer cette situation: les extrémités du territoire, très tôt en contact avec des courants religieux venus de l'extérieur de façon parfois brutale, ont peut-être été dans l'impossibilité d'intégrer le nouveau culte, venu du centre à une date plus récente. Il n'est pas nécessaire, par ailleurs, de faire appel à une poussée de l'intérieur vers la côte, que nos données ne nous permettent ni de confirmer ni d'infirmer, pour reconnaître à la région centrale, plus particulièrement au bassin de Foxe, un rôle de creuset où de nouveaux cultes ont pu se superposer aux anciens, en accord avec des courants de pensée plus méridionaux.

3. IGLOULIK, HAUT-LIEU DE LA RELIGION ESKIMO

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses historiques, la zone II (voir la carte 1) doit être privilégiée pour une étude de la divinité sous-marine. Réduisant notre cadre de travail à cette région, dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner la relative homogénéité religieuse, nous nous emploierons désormais à mettre en lumière des différences internes, devant permettre d'isoler une sorte de noyau auquel renvoie le titre de cette partie.

Disons d'abord que c'est dans la région d'Igloulik (voir la carte 2) que Rasmussen, lors de sa traversée de l'Arctique, a trouvé la version la plus précise du panthéon eskimo. En plus des trois figures classiques (Lune, Sedna et Air), dont les fonctions et les relations sont explicites, l'ethnographie consacrée à cette région fait état d'un trio d'esprits maléfiques venant former, avec les premières, trois couples divins. Ces divinités hostiles, bien que mentionnées parfois ailleurs, ne sont nulle part aussi bien intégrées à l'ensemble (Rasmussen, 1929, pp. 62, 63 et 76).

En plus de cette synthèse théologique proprement eskimo et particulièrement achevée, c'est uniquement dans la région d'Igloulik qu'on



Groupes Eskimo où prédomine la déesse sous-marine

Légende

1. Eskimo du MacKenzie
2. Eskimo du cuivre
3. Eskimo Netsilik
4. Eskimo Igloulik
5. Eskimo polaires
6. Eskimo du sud-est de la Terre de Baffin
7. Eskimo de l'Ungava

rencontre l'insertion la plus élégante, aux mythes d'origine de la lune et de la déesse, des motifs nord-américains suivants: le "deceived blind man"¹⁵ et le mariage d'une fille avec un chien.¹⁶ Les aventures du jeune aveugle et de l'adolescent lunaire incestueux, qu'on a retrouvées ailleurs en territoire eskimo sous forme de récits distincts, sont pour les Iglouliquois (Rasmussen, 1929, pp. 77-81), comme pour les Netsilikois (Rasmussen, 1931, pp. 232-236, 524-526) et peut-être aussi pour les Baffinois méridionaux,¹⁷ des séquences différentes d'un même mythe: longtemps avant de commettre l'inceste avec sa sœur, le garçon avait précisément été ce jeune aveugle trompé dans des circonstances que nous préciserons plus loin. En ce qui concerne le thème du mariage canin, les penseurs iglouliquois l'insèrent au mythe d'origine de la déesse sous-marine, en affirmant que, avant d'épouser un pétrel, cette femme avait formé un couple avec un chien. Les Netsilikois, suivis en cela des Eskimo du Cuivre, ont fait du seul mariage canin leur mythe d'origine de la déesse sous-marine. Ils ont cependant une seconde tradition ne renvoyant à aucun des mariages mentionnés par leurs voisins immédiats, les Iglouliquois. Au sud-est de la Terre de Baffin, la situation est plus confuse, comme si la synthèse des deux unions n'avait donné lieu qu'à une tentative inachevée.¹⁸

Ces faits nous ont donc incité à privilégier la région d'Igloulik pour un examen des représentations mythiques de la déesse sous-marine. En raison du peu d'importance accordée à l'esprit de l'air par les Iglouliquois,¹⁹ et d'un certain nombre de rapports entre la lune et la grande déesse, apparus au cours d'une étude du contexte mythique de la lune (Savard,

¹⁵ Chez les Arapaho d'Oklahoma, on a trouvé quelques versions du récit d'un homme trompé de la même façon que l'adolescent aveugle eskimo devenu par la suite l'homme de la lune (Kroeber & Dorsey, 1903, pp. 282-293). Une histoire semblable a été entendue chez les Indiens vivant entre la tête de la rivière Yukon et l'embouchure du Mackenzie (Petitot, 1888, pp. 245-249). Pour les Indiens, toutefois, au lieu d'être un adolescent, l'aveugle est un vieillard auquel le même type de guérison confère également la puissance de l'adulte.

¹⁶ Les Indiens du Grand Lac des Esclaves (Petitot, 1886, p. 311), et les Arapaho d'Oklahoma (Kroeber & Dorsey, 1903, pp. 205-226) connaissent une histoire semblable.

¹⁷ La décision est plus difficile à rendre en ce qui concerne ces Baffinois, l'éditeur ayant jugé bon d'écourter l'histoire du jeune aveugle, pour des raisons qui, croyait-il, la rendaient impropre à la publication (Boas, 1964, p. 208, note 1).

¹⁸ Nous préciserons plus loin ces diverses variantes.

¹⁹ La déesse et l'esprit lunaire sont les figures dominantes du panthéon iglouliquois, bien que la première soit considérée comme la plus importante. Quant à l'esprit de l'air, il "... plays a surprisingly small part as an independent force" (Rasmussen, 1929, p. 73). En comparaison avec les grands mythes des deux premières divinités, les gens d'Igloulik, au dire de cet auteur, n'ont pratiquement rien livré comme matériel mythique relié à l'esprit de l'air.

1966), nous ferons maintenant un bref résumé de la tradition lunaire, sans laquelle, croyons-nous, il est impossible de saisir le sens de la grande déesse.

4. LA TRADITION LUNAIRE

Le mythe d'origine de cette divinité, avons-nous écrit, repose en très grande partie sur deux thèmes: un *aveugle trompé* que la guérison transformera en *frère incestueux*. Presque universellement connus sur le territoire eskimo,²⁰ ces deux thèmes ont donné lieu à des récits dont la similitude est remarquable. Ces récits sont indépendants l'un de l'autre, sauf pour les Eskimo netsilikois, igloulikois et du Caribou, qui les amalgament en une seule histoire.²¹

Nous sommes d'abord mis en présence de deux siblings de sexe différent et d'une adulte (mère ou grand-mère selon les versions) qui refuse au garçon aveugle (de naissance, par accident ou à la suite de mauvais traitements selon les versions) une part de nourriture. La jeune fille va ensuite, à l'insu de l'adulte, porter à son frère aîné les aliments auxquels il n'a en fait aucun droit, puisqu'il s'agit de son premier gibier (ours). Le refus de nourriture dépasse toutefois le cadre de cet interdit, l'adulte allant jusqu'à nier que l'ours avait été tué par l'aveugle lorsque, à sa suggestion, il avait bandé l'arc dont elle dirigeait elle-même la flèche. Ainsi, au-delà du simple aliment, c'est le statut d'adulte mâle qui a été refusé au garçon. Le point est d'une certaine façon confirmé par le mode de transport secret adopté par la fille (viande qu'elle feint de manger mais qu'elle dissimule, selon les versions, tantôt dans ses manches, tantôt dans ses bottes, tantôt contre sa poitrine, pour la porter ainsi à son frère). C'est un oiseau plongeur qui, après l'avoir entraîné plusieurs fois sous l'eau (ou lui avoir léché les yeux), provoque la guérison de la cécité et, de ce fait, confère au jeune garçon le statut d'adulte dont l'avait privé le mensonge. Par vengeance, et toujours avec la complicité de sa sœur cadette, il tue leur mère (ou leur grand-mère). Au cours d'un long voyage qui, après ce meurtre, les conduit chez les êtres sans anus, ils ont toutes sortes d'incidents qu'il serait trop long de rapporter ici.²² C'est finalement

²⁰ L'inceste lunaire a été raconté par tous les groupes. Nous avons également rencontré partout l'histoire du jeune aveugle, sauf chez les Groenlandais occidentaux et orientaux.

²¹ Les informateurs des autres groupes ne disent pas *explicitement* que le jeune aveugle et l'adolescent lunaire incestueux ne font qu'un.

²² Pour plus de détails, voir Savard, 1966, pp. 126-139.

parmi les membres de cette étrange communauté qu'il abuse à son tour d'une certaine cécité de sa sœur, en profitant de l'obscurité de la demeure pour commettre l'inceste avec elle. Découvrant avec horreur l'identité de ce visiteur nocturne, elle se coupe les seins et les lui offre à manger, évoquant ainsi la nourriture interdite qu'elle lui avait jadis apportée. C'est peu de temps après qu'ils deviennent lune et soleil.

Ce récit traite constamment de nourriture, mais c'est en fait de mariage dont il est question : comme c'est le cas de la nourriture, certaines femmes sont interdites, d'autres prescrites. L'homme doit se défaire de celles que la nature, aveuglément, lui a données à titre de mère, de sœur et de fille, tout comme l'adolescent était rituellement tenu de le faire pour son premier gibier. Tous se conformant à cette règle, chacun est théoriquement assuré d'une part minimum. A cette divinité masculine du haut correspond la déesse du bas, dont le mythe d'origine traite également de nourriture et de mariage, mais sous un angle tout à fait différent.

5. REPRÉSENTATION MYTHIQUE DE LA DÉESSE SOUS-MARINE

a. *Version iglouikoise*

La version iglouikoise (Rasmussen, 1929, pp. 63-66) du mythe d'origine débute ainsi :

Une jeune fille méprisait tous les jeunes Eskimo venant solliciter sa main. Déplorant cette attitude, son père la rabroua un jour par ces mots : "Qu'elle prenne donc mon chien." La nuit venue, un chien à forme humaine²³ entra et coucha avec elle, sans que personne ne soupçonne qu'il s'agissait bel et bien du chien du père. Elle devint enceinte.

On aura noté une inversion par rapport au début du récit iglouikois racontant la genèse du luminaire divin (Rasmussen, 1929, p. 77), où on nous présentait une grand-mère refusant au jeune aveugle le statut d'adulte auquel il aspirait. Ce que nous voyons maintenant, c'est un adulte mâle pressé de conférer un tel statut à sa fille qui le refuse.

Dans les deux mythes, l'attitude des adultes est parallèle, bien qu'orientée dans des directions opposées. Si l'adolescent ne doit pas manger de son premier gibier, encore faut-il qu'il en connaisse l'existence ; si la jeune fille doit se laisser prendre pour épouse, encore faut-il que ce soit dans

²³ Chez les Eskimo polaires, pour qui l'histoire du mariage canin n'est pas explicitement reliée à l'origine de la déesse, le visiteur nocturne est un excrément de chien contenu dans un de ces vêtements imperméables en peau d'intestin, dont se revêtaient les Eskimo pour chasser en kayak. Menacé de fondre, il doit constamment sortir de la maison (Holtved, 1951, Vol. I, p. 65). On aura reconnu là un motif fréquent dans les mythes indiens d'Amérique du Nord.

TABLEAU 2

Attitude des personnages face au rite de passage
(+ positive; — négative)

SEDNA	LUNE
△ +	— ○
○ —	+ △

des conditions acceptables pour tous. L'exagération des adultes aura des conséquences similaires que nous verrons plus loin.

Lorsqu'elle fut enceinte, son père la conduisit dans une île où la rejoignit le chien. Ce dernier, pour subvenir au besoin du couple, devait nager jusqu'au village, d'où il revenait chargé de viande fournie par son beau-père.

Le caractère monstrueux de cette union ne tient donc pas surtout à la nature du conjoint, mais plutôt à son comportement. La résidence, chez les Eskimo, est généralement uxorilocale au début du mariage, période durant laquelle le gendre doit chasser pour le groupe de son épouse. Nous sommes donc en présence d'une monstruosité sociale se traduisant par l'inversion radicale des relations normales entre gendre et beau-père: le beau-père chasse pour le jeune couple. Par ailleurs la symétrie des deux mythes se poursuit: l'adolescent lunaire absorbait une viande interdite grâce à sa sœur qui la lui portait jusqu'à la petite maison de réclusion²⁴ construite par la grand-mère, tandis que le conjoint canin transporte dans l'île²⁵ une nourriture à laquelle elle n'a aucun droit. Le rapport métonymique entre la viande et le porteur (fille-soleil ou chien) est le même dans les deux cas.

La jeune femme accoucha finalement de cinq chiots, et d'un nombre moins élevé d'enfants humains. Pris de remords d'avoir causé une telle union, le père mit un jour dans le sac du chien, à la place de la nourriture, des pierres et du sable, prenant soin de recouvrir le tout de quelques morceaux de viande afin de ne pas éveiller les soupçons de son gendre. Au cours de la traversée, le chien coula à pic au fond de la mer.

Pour reprendre, en un sens évidemment fort différent, un type de diagnostic

²⁴ Rasmussen, 1929, p. 77.

²⁵ Le texte dit: "But when the girl was with child and about to bring forth, her father rowed her across to a small island near by" (Rasmussen, 1929, p. 63). La version net-silikoise dit: "The Woman became pregnant, and when she had got "A big stomach" and she would soon be confined, her father rowed her over to an island..." (Rasmussen, 1931, p. 228).

souvent porté sur ces mythes, nous serions tentés de dire qu'ils sont des "tissus de mensonges": aveugle trompé par sa grand-mère, grand-mère trompée par sa petite-fille (viande cachée), gendre trompé par son beau-père, etc. On se souviendra que c'est grâce à des pierres que l'aveugle guéri par l'eau retrouva le chemin de la maison, et qu'il s'amusa en cours de route, dit-on, à lancer des pierres un peu partout, jusqu'au moment où il découvrit la peau d'ours et décida de tuer sa grand-mère (Rasmussen, 1929, p. 78). Dans l'histoire de la déesse, les pierres serviront au contraire à conduire le conjoint canin de la maison de son beau-père vers le fond de l'eau, meurtre qui fera naître dans le cœur de la fille un grand désir de vengeance contre son père.

Pour apaiser sa colère, la fille dit un jour à ses chiots: "Lorsque votre grand-père reviendra, faites semblant de lécher le sang de son kayak et ensuite déchirez son embarcation." Ils lui obéirent, et l'homme eut beaucoup de difficultés à s'en tirer.

Cette tentative de meurtre, que d'autres versions font réussir,²⁶ évoque bien le meurtre de la grand-mère par les deux siblings lumineux. La ressemblance devient évidente lorsqu'on réalise que, dans les deux cas, l'adulte tente de se substituer au conjoint de son descendant. Dans le contexte lunaire, la grand-mère avait un jour exigé de tenir le rôle de conjointe que sa petite-fille commençait à jouer envers l'aveugle guéri.²⁷ Dans le récit que nous étudions présentement, le père prend la place du chien en apportant lui-même la nourriture.

Après sa mésaventure, l'homme ne revint plus; sa fille et ses petits-enfants eurent alors faim. Incapable de les nourrir, elle décida de s'en défaire. Mettant tous les chiots dans une semelle de botte, à laquelle elle fixa trois bâtons en guise de mâts, elle les dirigea vers le large en disant: "Vous serez habiles à fabriquer des armes." Ils devinrent les ancêtres des Blancs.²⁸ Moins nombreux les enfants humains furent placés dans la langue de cuir fixée sous la semelle de la botte elle-même. Elle les dirigea vers la terre et leurs descendants sont les Indiens Chippewayan.

Ce motif de l'origine de la diversité ethnique représente vraisemblablement un des deux sommets de ce récit, l'autre étant le motif des doigts coupés que nous retrouverons plus loin. Une analyse particulière leur sera consacrée. En ce qui concerne les détails vestimentaires, ils indiquent

²⁶ Nous mentionnerons plus loin ces versions.

²⁷ La jeune fille était partenaire de chasse à la baleine-blanche pour son frère: elle tenait l'extrémité de la ligne du harpon. Le garçon accepta l'offre de sa grand-mère et fit en sorte qu'elle soit entraînée sous l'eau par un de ces mammifères.

²⁸ On notera cette référence à l'équipement technique des Blancs.

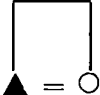
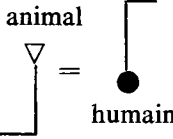
que les embarcations sont de dimensions différentes et ce, à l'avantage des Blancs.

La veuve retourna ensuite vivre chez ses parents. Un jour que le père s'était absenté pour la chasse, un kayak s'approcha du village et l'individu qui le conduisait lança: "Que celle qui ne veut pas se marier approche donc!" Se reconnaissant, elle prit son sac de couture et descendit au rivage. L'homme lui parut magnifique: bien qu'assis, il semblait avoir bonne taille. Des lunettes de soleil couvraient cependant ses yeux. Il l'invita à le suivre; elle grimpa derrière lui, sur le kayak, et ils partirent vers le large. Au bout de quelque temps, il s'arrêta près d'une glace flottante, sur laquelle il monta en enlevant ses lunettes. "Vois-tu mes lunettes et le banc sur lequel j'étais assis?" dit-il, en riant: c'était un homme minuscule aux yeux rouges. Elle fondit en larmes, car il s'agissait d'un pétrel à forme humaine.

Les choses se précisent. Dans la séquence de l'inceste lunaire, la fille se fait abuser d'elle dans l'obscurité par un homme jadis identifié à un oiseau (immersion en eau profonde accroché au cou de l'oiseau). Ici nous trouvons une femme dont abuse un oiseau habilement travesti en homme. A la récurrence de l'espèce animale correspond celle de la référence aux yeux: la fille est toujours trompée par un homme qu'elle ne voit pas, dans un cas à cause de l'obscurité favorisant l'homme-lune doué d'une remarquable perception visuelle, dans l'autre à cause des lunettes de soleil jouant ici un rôle assez inattendu, consistant non seulement à augmenter la vue de celui qui les porte, mais à diminuer celle de la fille qui croit le voir.²⁹

A quoi conduisent ces inversions symétriques, sinon à affirmer que l'anomalie de ces unions tient à des causes également symétriques et inverses, que nous avons tenté de schématiser sur le tableau suivant.

TABLEAU 3
Limites inférieures et supérieures du mariage

LUNE	SEDNA
 <p>siblings</p>	 <p>humain</p>

Ces cas extrêmes s'identifient dans la mesure où l'un et l'autre font abstraction du phénomène social de l'échange. Lorsqu'elle réalisa l'in-

²⁹ Le garçon lunaire est bien vengé, puisqu'on avait également abusé de sa cécité.

ceste, la fille-soleil, dans un geste brutal, s'identifia elle-même à la nourriture interdite que son frère avait refusé de distribuer. Menacé de mort à cause du mariage inversement extrême dont sa fille avait pris l'initiative, le père de la déesse lui coupera les doigts qui deviendront nourriture permise pour le groupe et interdite à cet étranger, dont la capacité d'échange était forcément nulle.

Ils poursuivirent leur route et arrivèrent à une belle et confortable tente fabriquée entièrement de peaux de jeunes phoques annelés. Au bout de quelques temps, ils eurent un enfant. Le père et la mère de la fille allèrent un jour la visiter. Profitant de l'absence du pétrel, qui était occupé à chasser, ils ramenèrent leur fille. A son retour, le mari comprit ce qui venait d'arriver et, reprenant sa forme animale, il vola jusqu'au bateau. "Laissez-moi donc voir ces chères petites mains qui m'appartiennent!" cria-t-il.

Le père rend donc à son gendre la monnaie de sa pièce, puisqu'il lui avait pris sa fille alors qu'il se trouvait lui-même en train de chasser. Quant à la demande du pétrel, le mythe la justifie en disant que la fille avait été recouverte de peau. Elle gisait au centre du bateau, nécessairement une de ces grandes embarcations collectives nommées Umiak, un peu à la façon d'une humaine travestie en prise de chasse. Le jeu des tromperies se poursuit donc, et de façon fort significative. Pour éloigner le conjoint canin, il avait couvert de quelques morceaux de viande une charge de pierre. Le voilà maintenant qui, pour tromper le pétrel, recouvre sa fille de fourrure dans l'espoir qu'elle passe pour une de ses prises. Cette fois, cependant, il sera pris à son propre jeu et forcé de contribuer lui-même à sa perte.

Comme le père faisait des gorges chaudes à propos des demandes du pétrel, celui-ci, de quelques coups d'ailes, commença à soulever des vagues. Le père persévérant dans son refus de lui faire voir les mains de sa fille, l'oiseau provoqua une tempête si menaçante que le père jeta sa fille par dessus bord. Celle-ci voulut s'accrocher au bateau, risquant ainsi de le faire chavirer. Son père dut lui couper les premières phalanges qui, en tombant à la mer, devinrent des phoques annelés. Comme elle insistait, il coupa les deuxièmes phalanges qui se transformèrent en phoques barbus. Après qu'il eut coupé les troisièmes phalanges, et créé ainsi les morsés, la fille coula et devint la grande déesse nommée TAKA-NALUK ARNALUK (la terrible femme d'en bas).

Les doigts, que voulait à tout prix voir l'oiseau et que le père faisait passer pour une partie de sa prise, deviendront de véritables espèces animales, de celles qui constituent précisément des pièces de choix pour les chasseurs eskimo. La fille deviendra effectivement la grande déesse de la nourriture, tout comme l'homme-lune était devenu le grand dieu de la reproduction. La différence de sexe et de ministère, caractéristique de ce

couple divin, tient aux inversions déjà signalées à propos des mythes d'origines. Si, comme le suggère le mythe lunaire, un homme ne doit pas épouser sa sœur, c'est parce que celle-ci est due aux autres; pour que le système fonctionne et que les hommes ne soient pas contraints d'épouser leurs sœurs, celles des autres doivent, contrairement à ce que fit la déesse, accepter les demandes en mariage normales, c'est-à-dire celles qui viennent des frères des épouses de leurs propres frères. La faute de la déesse entraîne celle de l'homme-lune et inversement. Elles constituent deux aspects d'un même problème réduit ici à sa plus simple et plus dramatique expression: les comportements anormaux masculins et féminins sont respectivement de ne pas vouloir faire circuler ce que la nature nous a donné, et de ne pas circuler en tant que donné par la nature. Les rôles étant ainsi définis, il était normal que la femme soit identifiée à la nourriture, par rapport aux hommes qui s'échangent les deux. C'est pour s'être écartés de ces rôles que l'homme et la femme devinrent des esprits, dont l'un est condamné à voir sa sœur lui échapper constamment (alternance du soleil et de la lune), tandis que l'autre a été transformé en nourriture pour les Eskimo. Chacun est ainsi tenu de jouer éternellement un rôle qu'il avait jadis refusé.

Toujours pris de remords, le père s'étendit au bord de l'eau, à marée basse. Lorsque la mer le recouvrit, il retrouva sa fille ainsi que le chien, son premier gendre.

b. *Versions des groupes voisins*

Pour les Baffinois du sud, la genèse de la déesse (Sedna) se limite à l'histoire de son aventure avec un pétrel. Le récit qu'ils font de l'union canine laisse à penser que l'héroïne n'est nulle autre que la future déesse (Boas, F., 1964, p. 175): le père répond au nom de Savirqong (terme se référant au couteau dont se servit le père de Sedna pour lui couper les doigts), tandis que sa fille se nomme Niviarsiang³⁰ et, plus tard, Uinigumissuitung (celle qui ne veut pas de mari).³¹ Il existe également d'autres points de rencontre entre les deux récits baffinois. Ainsi le beau-père du pétrel, après avoir coupé les doigts de sa fille, la laissa remonter dans le bateau. Lorsqu'ils touchèrent le rivage, elle ordonna à ses chiens de ronger les pieds de son père, tout comme le fit la veuve du chien. Quant au motif de la fille sacrifiée et de ses doigts coupés, on le retrouve aussi bien dans l'histoire du mariage canin que dans celle du mariage avec l'oiseau. On réalise ainsi à quel point les deux récits baffinois sont entremêlés.

³⁰ Ce terme signifie *la jeune fille pubère*. Voir nos commentaires, Savard, 1966, pp. 145 et sq.

³¹ C'est ainsi que le pétrel, dans la version igloulikoise, désignait la future déesse.

Malgré de légères différences, on peut penser que les traditions religieuses baffinoises et iglouliquoises sont étroitement apparentées : en plus de la similitude des mythes d'origine et de la prédominance de Sedna, la divinité lunaire semble jouer dans les deux régions le rôle de seconde figure religieuse (Boas, 1964, p. 189).

Les Eskimo Netsilik nous offrent une version de l'origine de la déesse, où il n'est question d'union ni avec un chien, ni avec un oiseau, mais d'une fillette étrangère à la communauté au sein de laquelle elle vivait (Rasmussen, 1931, pp. 225-227). Lors d'un déménagement, et parce qu'ils avaient trop de bagages, les gens résolurent de la lancer à la mer. Elle s'accrocha, se fit couper les doigts, coula au fond et devint Nulijajuk, l'esprit de la mer. On retrouve cependant chez eux la genèse de la déesse en termes d'union avec un chien : ses propres descendants la lancèrent à la mer lorsqu'elle tenta de les rejoindre dans le navire qu'elle avait fabriqué pour ceux qui devinrent les ancêtres des Blancs (Rasmussen, 1931, p. 227-228). Pour les Eskimo Netsilik, la seconde grande divinité est Narssuk, esprit masculin de l'air dont nous avons évoqué les points de ressemblance avec la divinité lunaire.

Pour les Eskimo du Cuivre, Kannakapfaluk, la déesse, est la fille dont l'époux fut un chien : ils eurent comme descendants un ours brun et un ours blanc (Jenness, 1924, p. 81a). Après avoir fait tuer son père par l'ours brun, elle alla vivre sous l'eau. Les remarques sur l'esprit masculin de l'air, que nous venons de faire pour les Netsilik, s'appliquent également aux gens du cuivre.

Les Eskimo polaires expliquent l'origine de la déesse (Nerrivik) par l'histoire du conjoint oiseau (pétrel), version très semblable à celle qu'on a vue à propos des gens d'Igloulik (Holtved, 1951, vol. I, pp. 60-63). Bien que la situation soit un peu confuse, il semble que la divinité lunaire y ait le même statut que chez les Baffinois et les Iglouliquois.

Dans la région du Mackenzie, la situation religieuse rappelle celle qui prévaut chez les Netsilikois. Faisant état des observations de Rasmussen, Ostermann écrit : "...he states that the old religion of the Mackenzie Eskimos very closely approached that of the Netsilik Eskimos (see Vol. V, *The Netsilik Eskimos*, p. 244 ff.). Of the forces which directly exercised their power the strongest of all was Nulijajuk, the mistress of all game on land and in the sea. Other forces more subordinate but to a certain extent quite independant were Narssuk, ruler of the air, and Tatqeq (i.e. the moon) up in 'the land of the skies' (Ostermann, 1942, p. 56). Nous n'avons pas rencontré de mythe d'origine de la déesse.

Quant à l'Ungava, la déesse est déesse de l'intérieur, à laquelle corres-

pond Tornarssuk le dieu aquatique (Hawkes, 1916, p. 124). Il faudra un jour reprendre cette version terrestre dont nous parlent, de façon peu claire cependant, d'autres groupes eskimo.

c. Diversité raciale et doigts coupés

Au-delà des différences entre les versions du mythe d'origine de la déesse sous-marine, les thèmes évoqués par le titre de ce développement s'y retrouvent presque identiques. Quelles que soient les relations entre le mariage canin et l'origine de la déesse, le premier fait toujours état de cette genèse de la diversité raciale. Les races mentionnées varient légèrement d'un groupe à l'autre; les Eskimo du Cuivre vont jusqu'à remplacer les humains par des espèces animales (ours blanc et ours brun). On notera toutefois que les diverses espèces (animales et humaines) sont toujours séparées en deux groupes: l'un positif (pacifiques, habiles), l'autre négatif (guerriers, malhabiles). Le tableau suivant résume ces ressemblances et ces différences. Le terme Adlet, employé par les Baffinois méridionaux, recouvre la notion d'homme-chien. Les gens du Labrador utilisaient ce terme à l'endroit des Indiens. Quant aux Tornit dont parlent les Eskimo polaires, il s'agit également d'êtres canins et incultes.³²

TABLEAU 4
La vision des autres

	Cuivre	Netsilik-côtiens	Netsilik-Back River	Igloulik	Baffin-sud	Polaires
+	-ours blanc	-Blancs	-Blancs -Cris	-Blancs -espèce animale mythique	-Blancs	-Blancs -phoque groenlandais
-	-ours brun	-Indiens	-Chippewayan	-Chippewayan	-Adlet	-loup -Tornit

Il était à prévoir qu'une telle dichotomie (+ -), typique de toute vision des autres, se retrouve au cœur d'une réflexion portant sur la limite extérieure du champ des échanges. Avant qu'apparaissent ces divers groupes semi-humains, il n'y avait que les Eskimo et les chiens.³³ On pourrait être tenté d'interpréter la mention de la race blanche comme une

³² Voir notre discussion à ce sujet: Savard, 1966, pp. 84, 88 et 89.

³³ Comme dans un grand nombre de mythologies, le chien existait déjà à l'époque mythique, avant qu'apparaissent les autres espèces animales (Leach, 1961).

confirmation de notre hypothèse sur le caractère relativement récent de cette tradition religieuse. Mais si cette dernière préexistait aux premiers contacts, elle offrait un contexte privilégié pour la solution du "problème blanc", posé par la suite aux penseurs eskimo. Il faut s'empresse d'ajouter que les gens de l'Arctique central ont très probablement eu vent de l'existence des Blancs avant même de les rencontrer.

Le contexte mythique dans lequel on trouve le motif des doigts coupés est plus divers. Les gens d'Igloulik l'incluent dans la séquence de l'union avec le pétrel, tandis que leurs voisins occidentaux, les Netsilik de la côte, le placent aussi bien dans l'histoire de la fillette orpheline que dans celle, plus classique, de la fille et du chien. Au sud de la terre de Baffin, on le retrouve aussi bien dans l'histoire du pétrel que dans celle du chien. C'est, semble-t-il, la dimension des phalanges qui détermine l'espèce correspondante (voir le tableau 5), à l'exception des baleines que les Baffinois font venir de la phalange terminale. Sur cette exception, le mythe s'explique de la façon suivante: "... the nails turning into whale-bone" (Boas, 1964, p. 176). Dans ce cas, le critère *dimension* n'intervient que pour les secondes et troisièmes phalanges.

TABLEAU 5
Genèse des mammifères marins

	Igloulik	Netsilik-côtiers	Baffin-sud
1ère phalange	Phoque Annelé <i>phoca foetida</i>	Phoque Annelé <i>phoca foetida</i>	Baleine <i>balaena mysticetus</i>
2e phalange	Phoque Barbu <i>phoca barbata</i>	Phoque Barbu <i>phoca barbata</i>	Phoque Annelé <i>phoca foetida</i>
3e phalange	Morse <i>odobemus rosmarus</i>	Morse <i>odobemus rosmarus</i>	Phoque Barbu <i>phoca barbata</i>

Nous avons déjà commenté cette transformation de la déesse en nourriture. Ce motif de l'origine des diverses espèces de mammifères marins rejoint par ailleurs celui des différences raciales; leur récurrence tient au fait que nous sommes en présence d'une réflexion sur la diversité.

CONCLUSION

Cet examen provisoire de la divinité sous-marine nous a permis de voir qu'elle constitue un des deux pôles de la pensée religieuse eskimo, l'autre

étant la divinité lunaire ou, dans certaines régions, un esprit atmosphérique dont la fonction serait la même. Ce couple divin (haut, masculin, excès d'endogamie / bas, féminin, excès d'exogamie) constituerait l'ossature religieuse des Eskimo du Cuivre, des Netsilik, des Igloulik, des gens du Mackenzie, des Baffinois du sud et peut-être des Eskimo polaires. Ces divers groupes contigus reconnaissent également à la déesse le statut le plus élevé dans la hiérarchie des divinités.

Il faudra un jour examiner attentivement les quelques versions du mythe de la grande déesse de l'intérieur, terrestre celle-là. Ce personnage ne doit pas être confondu avec la déesse sous-marine dont il a été question ici, mais il se pourrait qu'il ait joué jadis un rôle analogue. Il y aurait peut-être lieu de considérer alors le grand mythe de cette femme devenue renard après avoir trompé son époux avec un être de l'intérieur. En dépit de différences beaucoup trop négligées lors d'une première analyse (Savard, 1965), quelques variantes eskimo et indiennes de ce mythe nous avaient mis en présence de deux transformations majeures (femme → renard et homme → excrément) ayant une origine commune (un couple dans lequel la femme absorbe entièrement son partenaire, tantôt par le vagin, tantôt par la bouche). Nous avons alors suggéré que la métamorphose de cette femme signifiait l'apparition de la mort, raison d'être des rapports sexuels, tandis que celle de son compagnon signifiait la mise en marche du processus alimentaire, la nouvelle spécificité de ces deux activités (alimentation et sexualité) s'opposant à leur confusion originelle (vagin ≡ bouche; mâle ≡ aliment). Le mythe paraît cependant insister beaucoup plus sur le passage de l'éternel au temporaire, que sur celui conduisant du confus au distinct; c'est sous le signe de la mauvaise odeur (putréfaction) que les deux métamorphoses sont complétées. Le problème de la mort est donc au centre de cette réflexion. A ce titre, suggérons-nous, celle-ci peut être rapprochée de certains mythes sibériens (perte de la toison originelle de l'homme suivie de l'invention des vêtements), lesquels semblent toutefois plus près du récit adamique que de notre matériel amérindien (Savard, 1966, p. 195). On retrouve cependant entre ces derniers des similitudes se situant aussi bien au niveau du signifié qu'à celui du signifiant (Savard, 1966, p. 209-212). Signalons simplement ces discussions entre exégètes juifs du III^e siècle, à savoir si la conséquence de la faute d'Adam avait été une mauvaise odeur ou une perte morale (Lévi, 1907, p. 3). Les analyses philologiques de Speiser ont d'ailleurs montré que les traducteurs donnèrent un sens trop spirituel aux prévisions du diable lui-même (... vous connaîtrez le bien et le mal). D'après cet auteur, la racine "yd" invitait à un sens beaucoup plus large, comprenant égale-

ment la béatitude physique. "The broad sense, then, of the idiom under discussion is to be in full possession of mental and physical powers and it is this extended range of meaning that the serpent shrewdly brings into play in iii5" (Speiser, 1964, p. 26). L'auteur nous renvoie ensuite aux sources mêmes de la Genèse (récit de Gilgamesh), où la faute est cette fois non plus alimentaire, mais sexuelle comme dans notre matériel amérindien. La courtisane chargée de séduire Enkidu lui déclara, après avoir accompli sa mission : "tu es intelligent, Enkidu, tu es comme un dieu" et elle se mit aussitôt à lui faire des vêtements. (Speiser, 1964, pp. 26-27). Il faudra revenir sur ces rapports entre notre tradition et celles qu'on s'obstine encore à qualifier de "totémiques".

Pour l'instant, nous avons tenu à évoquer le mythe de la femme-renard pour suggérer ses rapports avec la religion eskimo (Lune et Sedna). Entre Sedna et cette femme-renard, il y a similitude de comportement : toutes deux refusent les responsabilités du mariage avec un conjoint prescrit, préférant une union aventureuse avec un étranger monstrueux. Toutefois, à l'inverse de ce qui survient dans le mythe de la déesse sous-marine, c'est le partenaire masculin qui se transforme en nourriture, alors que la femme renard, par sa métamorphose, met en branle le processus de la reproduction. Quoi qu'il en soit, ce mythe de la femme-renard déborde amplement l'aire eskimo ; il se pourrait qu'il nous renvoie à une période de beaucoup antérieure à l'origine de cette culture arctique telle qu'elle nous est apparue à propos de Sedna, voire même du luminaire divin.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

BIBLIOGRAPHIE

- Birket-Smith, K.,
1953 *The Chugach Eskimo* (Copenhague, Nationalmusets Publikationsfond).
- Boas, F.,
1964 *The Central Eskimo* (University of Nebraska Press) (Publié originellement en 1888).
- Eggede, H.,
1763 *Description et histoire naturelle du Groenland*, XXVIII, trad. en français par Mr. D.R.D.P. (Copenhague, Philibert).
- Hawkes, E. W.,
1916 *The Labrador Eskimo* (= *Geological Survey of Canada, Memoir 91, Anthropological Series*, No. 14).
- Holtved, E.,
1951 "The Polar Eskimos. Language and Folklore. I: Texts", dans *Meddelelser om Gronland*, bd. 152, nr. 2.

- Jenness, D.,
 1922 "The Life of the Copper Eskimos" dans *Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-18*, Vol. XII (Ottawa).
- 1924 "Myths and traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta, and Coronation Gulf", dans *Canadian Arctic Expedition, 1913-1918. Report*, vol. 13: *Eskimo Folklore*, part A (Ottawa, King's Printer).
- Kroeber, A. L. & Dorsey, G. A.,
 1903 *Traditions of the Arapaho* (Chicago, USA).
- Lantis, M.,
 1966 *Alaskan Eskimo Ceremonialism* (= *Monographs of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, Seconde impression).
- Leach, M.,
 1961 *God had a Dog, Folklore of the Dog* (Rutgers University Press).
- Lévi, I.,
 1907 *Le Péché originel dans les anciennes sources juives* (Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses).
- Lot-Falck, E.,
 1963 "Mythologie Eskimo", dans *Mythologie des montagnes, des forêts et des îles* (Larousse), pp. 266-272.
- Marsh, Gordon H.,
 1954 "A comparative Survey of Eskimo-Aleut Religion", dans *Anthropological Papers of the University of Alaska*, Vol. 3, No. 1, pp. 21-36.
- Nelson, Ed. W.,
 1899 "The Eskimo About Bering Strait", dans *Bureau of American Ethnology*, Annual Report, no. 18, part. 1 (Washington).
- Ostermann, H. (éd.),
 1938 "Knud Rasmussen's posthumous notes on the life and doings of the East Greenlanders in olden times", Dans *Meddelelser om Gronland*, bd. 109, Nr. 1.
 1942 "The Mackenzie Eskimo", after Knud Rasmussen's notes, dans *Thule Expedition 5th 1921-1924, Report*, Vol. 10, no. 2 (Copenhagen, Gyldendal).
- Petitot, E.,
 1886 *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, (= Coll. XVII. *Les littératures populaires de toutes les nations*, t. 23) (Paris, Maisonneuve et Leclerc).
- Rainey, Froelich G.,
 1947 *The Whale Hunters of Tigara* (= *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. 41, p. 2. p. 227-283 (New York).
- Rasmussen, K.,
 1929 "Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos", dans *Thule Expedition, 5th, 1921-1924. Report*, Vol. 7, No 1 (Copenhagen, Gyldendal).
 1930 "Observations on the Intellectual Culture of Caribou Eskimos. Iglulik and Caribou Eskimo Texts", dans *Thule Expedition, 5th, 1921-1924. Report*, Vol. 7, no. 2-3 (Copenhagen, Gyldendal).
 1931 "The Netsilik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture", dans *Thule Expedition, 5th, 1921-1924. Report*, Vol. 8, no. 1-2 (Copenhagen Gyldendal).
- Savard, R.,
 1965 "La Différentiation des activités sexuelles et alimentaires. (Représentations mythiques esquimaudes et indiennes)" dans *Anthropologica*, N.S. Vol. VII, No. 1, pp. 39-58.
 1966 *Mythologie esquimaude; analyse de textes nord-groenlandais* (Québec, Université Laval).
- Speiser, E.-A.,
 1964 "Genesis. Introduction, translation, and notes", dans *The Anchor Bible* (Garden City, N.Y., Doubleday & Compagny Inc.).

Thalbitzer, W.,

1941 "The Ammassalik Eskimo. Contributions to the Ethnology of the East Greenland natives", Second part, Second Halfvolume (= *Meddelelser om Gronland*, bd. 40) (Copenhagen).

LA “MÈRE VENDUE”
ESSAI D’ANALYSE D’UN THÈME DE CONTE AFRICAIN

GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE et PIERRE-FRANCIS LACROIX

Le cycle des aventures de l’Hyène et du Lièvre en Afrique occidentale offre un épisode qui frappe à la fois par le caractère insolite du sujet et la permanence des éléments qui s’y rattachent. Ce conte, actuellement très largement répandu (et même en dehors de l’Afrique occidentale, puisqu’il est connu en pays bantou), figure en effet dans des recueils publiés au début du siècle. Nous nous proposons ici de comparer les différentes versions inédites que nous possédons avec celles qui ont déjà fait l’objet d’une publication, afin d’une part de tenter de dégager un schéma structural (que nous pourrions appeler diachronique, dans la mesure où les éléments les plus résistants se sont maintenus ensemble, tandis que d’autres se fragmentaient), et d’autre part de proposer une interprétation valable pour les différentes cultures qui ont retenu ce thème.¹

La version la plus simple et la plus appauvrie que nous ayons recueillie est un texte dogon (1958):

(1) Le lièvre et l’hyène ont dit: “Allons vendre nos mères.” Ils sont partis les vendre. Le lièvre dit à l’hyène: “Hé! attache-la solidement parce que cela se coupera.” L’hyène a attaché solidement avec une corde. Le lièvre a attaché solidement avec un fil. Tous deux sont partis pour les vendre. La mère du lièvre a coupé (le fil) et s’est enfuie. La mère de l’hyène est restée captive.

TEXTE: *jɔmɔ-le tarà:-le únube nà dɔnɔy yámo và/*
lièvre-et hyène-et nos mère(s) vendre allons dirent;
yeyá: dɔná:/ jɔmɔ tarà: vòma háya é-go kómɔ và
allèrent vendirent lièvre hyène à-elle hé! solidement attache dit
pupúlo-ga/ tarà: sà-le é-go kómɔ/ jɔmɔ pánu-le
coupera-parce que; hyène corde-avec solidement attacha; lièvre fil-avec
é-go kómɔ/ bé-lèy dɔná:tiya: yámo và/ jɔmɔ nà pólá:
solidement attacha; eux-deux vendre allons dirent; lièvre mère a coupé
jobáy/ tarà: nà gunɔ tóy/
a couru; hyène mère captivité a été.

¹ Nous donnerons intégralement les contes inédits, avec leur texte original lorsque nous le possédons; les versions déjà publiées seront données sous forme de résumé.

Malgré sa pauvreté, ce texte nous fournit quelques-uns des éléments que nous allons reconnaître comme essentiels à notre analyse. Nous pouvons le compléter tout de suite par une seconde version dogon donnée par un autre informateur (1967):

(2) L'hyène et le lièvre ont dit: "Allons vendre nos mères." Le lièvre a caché sa mère sous un panier renversé. L'hyène a attaché sa mère avec une corde et est partie la vendre (pour) manger. Amma (Dieu) a dit: "Que chacun amène sa mère et me la montre." Le lièvre a découvert sa mère, l'a amenée et montrée. Amma a demandé à l'hyène où était sa mère. "J'ai vendu ma mère et j'ai mangé." Amma a répondu: "L'hyène est trop avide. Va-t-en d'auprès de moi et débrouille-toi tout seul. Je ne peux pas fournir ta nourriture." L'hyène erre en cherchant partout sa nourriture, et le jour vient (avant qu'elle ne l'ait trouvée). L'homme intelligent trouvera sa nourriture par lui-même, le gourmand ne trouvera pas de nourriture qui lui suffise.

TEXTE: *tarà:-le jəmś:le ème nà dŋɔy yámo gi/*
 hyène-et lièvre-et nos mère(s) vendre faire-aller dirent
jəmś vò nà tòmd-le kiá: bōdi/
 lièvre sa mère panier-avec a renversé a mis
tarà: vò nà sũ-le kɔmá: yá: dŋá: káyase²
 hyène sa mère corde-avec a attaché est partie a vendu elle mange
áma ine vò nà vò jé:le mùy tágara vâ/
 Amma homme sa mère il apporte à moi fasse-montrer il-dit
jəmś yá: vò nà kilá: jé:la: vòy tágari/
 lièvre alla sa mère a découvert a apporté elle a fait-montrer
tarà: áma vò nà yagó: vâ/
 hyène Amma sa mère où dit
mù nà dŋa: káya:jem³
 ma mère j'ai vendu j'ai mangé
áma sà:/ tarà: kòlɔ gabáy vâ/
 Amma a répondu hyène avide c'est-trop dit
kidé ù káyaydo^u ádunɔ-ne bé:meru vâ/
 chose tu mangeras monde-dans n'obtiendras pas dit
gène mà-ne gó: vâ/
 côté mon-de sors dit
yáy(e) kú: ùɔ-le màynie paná ùɔ tóy bé:rem/
 parti si tête ta-avec débrouille-toi nourriture ta fournir je ne peux
tarà: yálu vóy káyale dēne^u yála^u bá(y) yáy/
 hyène place toute nourriture cherchant se-promenant jour est allé
sasáygine paná vòmo kú: vòmo-le bebé:do/
 intelligent nourriture sa tête sa-avec aura
kòlɔgine paná vòmo vòy báydo-gɔ bé:dolo/
 avide nourriture sa lui suffira-qui n'aura pas.

² L'opposition entre l'accompli (*dŋá:*) et l'inaccompli (*káyase*) signifie que l'hyène mange actuellement avec le produit de la vente de sa mère.

³ Cette forme d'accompli indique que l'action est complètement achevée et a des conséquences irréparables.

En complétant ces deux textes l'un par l'autre, nous pouvons isoler les éléments suivants :

— décision bilatérale du lièvre et de l'hyène de vendre leurs mères; par le second texte nous comprenons que c'est pour se procurer de la nourriture;

— la décision du lièvre est feinte; il y soustrait sa mère a) en l'attachant avec un fil qu'elle rompt facilement; b) en la cachant sous un panier renversé;

— la décision de l'hyène n'est pas feinte; elle attache sa mère avec une grosse corde et la vend;

— morale de l'histoire (conte 2, où intervient un jugement divin): celui qui vend sa mère pour manger fait un faux calcul; il sera privé de nourriture; l'homme "intelligent", c'est-à-dire qui a le sens de la mesure et des justes relations entre les êtres (il conserve sa mère), saura trouver sa nourriture.

La version suivante a été recueillie également en 1958 sur le lac Débo, à Akka; elle a été contée par un jeune Bozo, élève de l'école, qui vivait dans un milieu où les rapports avec les Songhay étaient étroits et qui donnait ce conte pour songhay. Nous n'en possédons malheureusement pas le texte original.

(3) L'hyène et le lièvre sont devenus amis. Ils décident qu'ils vont vendre leurs mères pour acheter des bœufs. Ils sont allés chercher des fibres de *da*⁴ pour faire la corde. Le lièvre dit: "Ma mère n'a pas beaucoup de forces, une fibre suffit." L'hyène fit une grosse corde. Le lièvre dit le matin: "Nous allons percer le nez de nos mères et y passer la corde." Il perce le nez de sa mère et met une fibre de *da*. L'hyène fait la même chose et attache bien. Le lièvre prévient sa mère: "Quand nous arriverons près de l'hyène, sauve-toi." En arrivant près de l'hyène sa mère se sauve. Le lièvre se plaint à l'hyène qui lui dit: "Ta mère ne vaut rien, la mienne suffit pour deux." Ils sont allés chez le Peul qui veut acheter leurs mères. Il leur dit d'entrer dans le troupeau et de prendre ce qu'ils veulent. L'hyène prend une vache vieille et maigre, le lièvre un taureau. Ils rentrent dans le village. Le lièvre prend de la boue et en couvre la vache de l'hyène. Il dit: "Voici un phacochère qui arrive!" L'hyène prend une lance et pique la vache. Le lièvre lui dit: "J'ai dit: Voici ta vache qui se sauve! et tu la piques." — "Cela ne fait rien, nous allons la manger." Ils la dépouillent, la coupent en petits morceaux et nettoient tout. Le lièvre dit: "Voici du feu là-bas." C'était le soleil qui se couchait. L'hyène a suivi le soleil, elle a bien couru, elle se cogne contre un arbre et meurt. Le lièvre a appelé sa famille et ils ont pris toute la viande.

La première partie du conte contient les éléments que nous connaissons déjà: décision bilatérale de vendre les mères, opposition entre la grosse

⁴ Nom bambara de l'*Hibiscus cannabinus*.

corde et la fibre unique, fuite de la mère lièvre. Mais nous avons ici la suite de l'histoire : l'échange de la mère hyène contre une vache "vieille et maigre" (et accessoirement un taureau, dont on ne reparlera plus ensuite), la métamorphose de la vache en phacochère au moyen d'une couche de boue, son meurtre par l'hyène et la poursuite du soleil, pris pour du feu, amenant la mort de l'hyène. Tous ces éléments vont se révéler très importants dans la suite de notre analyse.

Le conte suivant nous a été donné en 1958 par un jeune Mossi élevé en milieu peul (Fatouma):

(4) Un jour il y avait une grande famine dans le pays. Le lièvre dit à l'hyène: "Nous allons vendre nos mères, sinon nous allons mourir de faim." L'hyène dit: "Tu es très intelligent, tu as dit la vérité." Pendant cinq jours elle a fait une corde très grosse, bien solide. Le lièvre a cherché un fil de trame (*palle*) et attache sa mère. L'hyène prend sa corde et attache la sienne. Le lièvre prévient sa mère: "Lorsque nous serons au milieu de la brousse, tire un peu pour couper le fil." Lorsqu'ils sont au milieu de la route, la mère du lièvre se sauve. Il pleure: "Ma mère est partie!" L'hyène dit: "Tu es fou, tu n'as pas pris une bonne corde. Moi j'ai bien attaché ma mère." Le lièvre s'en retourne et l'hyène va vendre sa mère contre un âne et une charge de mil.

Nous interrompons ici ce texte, car la suite que lui a donnée notre informateur nous paraît résulter d'une contamination avec un autre thème, bien connu par ailleurs: le lièvre se met sur la route de l'hyène en contrefaisant le mort, et pendant que celle-ci retourne en arrière pour le ramasser, il vole le sac de mil et met du sable à la place. Mais le même informateur nous a donné un autre conte dont tous les détails concordent à nous faire penser qu'il s'agit de la suite réelle de la "mère vendue", détachée de son contexte. Voici ce texte:

(4 bis) Le lièvre et l'hyène sont partis acheter chacun un veau. Chaque jour ils les gardent, chacun à leur tour pendant deux ans. Le lièvre est allé dire à l'hyène: "J'ai vu un phacochère dans la brousse. Si je le conduis chez toi, il faut prendre une lance (*labbo*) dans ta main." En conduisant les bœufs, le lièvre voit un marigot avec de la boue. Il couvre de boue le bœuf de l'hyène et le pousse en le frappant. Le bœuf court. Le lièvre crie à l'hyène: "Voici le phacochère, arrête-le!" L'hyène a piqué le bœuf qui tombe. Le lièvre arrive, prend les deux pattes de l'animal pour le renverser sur le côté. Il dit: "C'est un bœuf, ne reconnais-tu pas ta marque?" L'hyène voit la marque et reconnaît son bœuf. Le lièvre dit: "Qu'allons-nous faire? Il est entré dans la boue et j'ai cru que c'était un phacochère." L'hyène dit: "Cela ne fait rien, il y a deux ans que je n'ai pas vu de viande. Aujourd'hui nous allons le manger. Va chercher du bois." Le lièvre dit: "Tu es grand et fort, c'est toi qui peux casser le bois." L'hyène est partie casser beaucoup de branches sèches et dit au lièvre: "Va chercher une marmite." Le lièvre répond: "C'est toi qui es grand et fort, va la

chercher.” L’hyène y va. Ils découpent le bœuf. Il y avait là un grand arbre.⁵ Le lièvre dit: “Voici un grand arbre. Si nous cuisons le bœuf ici, il va venir beaucoup de mouches. Va chercher des lianes.” L’hyène y va. Le lièvre lui dit: “Aide-moi à monter dans l’arbre.” Il grimpe et lui demande de lancer les lianes. Il attache la corde à une forte branche et redescend avec la corde. Puis il remonte et dit: “Attache toute la viande à la corde.” Il tire la corde et monte la viande. Il fait redescendre la corde pour attacher la marmite, puis fait monter trois pierres pour le foyer, ainsi que le bois. Il commande à l’hyène d’aller chercher du feu. Elle part au village, ne parle ni à sa femme ni à son fils. Sa femme lui demande: “Que veux-tu faire avec du feu? — Je vais brûler l’herbe.” Elle repart avec une torche⁶ qu’elle montre au lièvre. Celui-ci tire la corde et la fait redescendre. L’hyène monte et ils font cuire la viande. Le lièvre dit: “Tu vas redescendre et je vais te passer la viande pour que nous mangions en bas.” L’hyène redescend, le lièvre tire la corde et l’attache en haut. Il mange la viande, ... casse les os sur la branche pour manger la moëlle. Il prend un os vide, celui de la cuisse, et vise la tête de l’hyène qui fait de l’esprit et dit: “OhOhOhOh! c’est bon, c’est sucré!” Le lièvre lui jette encore des os vides à la tête. Il a mangé toute la viande... (puis il feint de vouloir faire monter l’hyène en lui envoyant la corde et la laisse retomber plusieurs fois de suite jusqu’à ce qu’elle se tue en retombant).

Cette histoire, contée avec un luxe de détails qui dénote les qualités de narrateur du jeune Maléki, semble former un tout en elle-même; mais la comparaison avec les autres versions de “la mère vendue” montre de façon évidente qu’elle doit être rattachée au thème principal: métamorphose du bœuf de l’hyène, couvert de boue, en phacochère tué d’un coup de lance par l’hyène, allusion à la famine (“il y a deux ans que je n’ai pas vu de viande”), quête du feu (sous une forme un peu différente) par l’hyène. Quant à l’élément nouveau que nous trouvons ici (grand arbre sur lequel le lièvre mange la viande en n’envoyant que les os à l’hyène), nous allons voir qu’il fait bien partie de la même histoire. Notons également que le lièvre possède dans cette version un bœuf, dont il ne sera plus question ensuite, de même qu’au conte 3.

La version suivante nous a été donnée également en 1958 à Buna, village bozo des bords du Niger, par un jeune garçon qui disait l’avoir entendue raconter par des Peuls de passage (on remarquera combien l’origine de ces contes est peu précise et les nombreux échanges qu’ils supposent); le style en est très enfantin :

⁵ “C’était, dit le conteur, un arbre très large et avec beaucoup de branches” (*cayki* en peul et *balāsa* en bambara, soit l’*Acacia albida*).

⁶ La torche (*yomere*) qui sert à transporter le feu est en paille de *daaje* (?). C’est une longue torche de 1m,50 à 2m., attachée aux deux bouts et au milieu. On met le feu à l’extrémité et la paille se consume très lentement. On s’en sert notamment pour enfumer les abeilles.

(5) Le lièvre et l'hyène ont conduit leurs mères au marché. Celle du lièvre s'est sauvée. L'hyène a pris un bâton et veut que le lièvre en prenne un aussi. Elle dit que sa mère suffit. Ils trouvent un Peul qui leur donne une vache et un bœuf. Le lièvre dit: "Je suis le plus petit, c'est à moi de choisir: je prends le bœuf." L'hyène refuse: "C'est moi qui ai vendu ma mère. Prends la vache et moi le bœuf." Ils retournent au village. Le matin, le lièvre conduit sa vache au pâturage, et l'hyène son bœuf. Un jour le lièvre frappe le bœuf de l'hyène et lui casse la patte: "Hyène, ton bœuf est malade aujourd'hui. — On va l'égorger, dit-elle." Ils l'ont égorgé et dépouillé, coupé en petits morceaux. Le lièvre annonce qu'il va faire ses besoins. Il coupe beaucoup de fleurs rouges et monte les attacher sur un arbre. Puis il retourne et dit à l'hyène: "Voilà les militaires qui sont près de nous. "L'hyène regarde et demande: "Que veulent-ils?" — "Ils veulent de la viande." Le lièvre prend un gigot et dit qu'il va le leur donner. Il l'emporte chez lui. Il revient et dit que ce n'est pas suffisant, qu'ils veulent les quatre pattes. L'hyène a donné toute la viande. Il reste la tête et la peau avec les quatre pieds. Le lièvre dit: "Les militaires nous ont bien eus, ils ont pris toute la viande." L'hyène répond: "Si tu n'étais pas malin, ils auraient pris aussi la tête, la peau et les pattes." Le lièvre propose d'aller les faire cuire ailleurs. Lorsque c'est cuit, il déclare qu'il ne peut manger la peau, que cela lui fait mal au ventre. Il veut la tête. L'hyène répond qu'elle donne la tête, mais pas la cervelle. Le lièvre va chercher un boubou et un pantalon pour s'habiller; il revient trouver l'hyène: "Je suis envoyé par les militaires. Ils ont besoin de la peau fraîche, des quatre pieds et de la tête. Ils demandent que tu viennes avec moi pour les porter. — Vas-y sans moi!" L'hyène s'est enfuie et le lièvre a pris toute la viande.

Cette version n'offre pas grand intérêt, sinon de montrer comment un thème de conte, par ailleurs très vivant et bien conservé, peut être dénaturé et affaibli par un conteur malhabile. Le dramatique épisode des mères vendues est ici réduit au minimum, les deux cordes ont disparu; l'intérêt est porté sur la ruse du lièvre pour s'emparer de la viande, ruse qui s'est beaucoup modernisée en faisant appel aux "militaires". Le détail des fleurs rouges sur l'arbre nous rappelle de très loin la quête du feu et la vaine poursuite du soleil couchant. Le seul détail intéressant est l'importance accordée aux parties non consommables du bœuf (tête sans la cervelle, pattes et peau); nous le retrouverons ailleurs.

Le thème de la "mère vendue" se retrouve chez les Touareg. En voici une version recueillie en 1966 au campement d'In-natas auprès de Hamma, forgeron des Idaksahak:⁷

⁷ Culturellement intégrés au milieu touareg, dépendant politiquement de ses chefs, les Dahusahak ou mieux Idaksahak du Mali oriental (Menaka) et du Niger ouest (Tillabéri, Filingué), ont néanmoins conservé une langue particulière, la tadaksahak, que la plus grande partie de ses structures et de son lexique fondamental apparente au songhay-jerma mais qui a été très fortement influencée par la tamasheq, que comprennent et parlent la plupart des Idaksahak. Il semble très possible que ceux-ci, comme les Igdalen et les Ibeghogan du sud-ouest de l'Air, qui parlent des langues proches de la

(6) L'hyène avait sa mère, le chacal avait sa mère. Le chacal dit à l'hyène: "Nous allons emmener nos mères pour les vendre." Le chacal est allé chez sa mère, il lui a dit: "Quand ce sera la nuit, il faut te sauver." Mais le jour est arrivé et sa mère n'est pas partie. Ils les ont prises et sont partis avec elles. Lorsqu'ils sont arrivés en brousse ils leur ont fait des clôtures. L'hyène a attaché sa mère avec une corde de cuir, le chacal a attaché sa mère avec un fil. Il dit à sa mère: "Quand le sommeil nous aura pris, tu te sauveras." Quand ils se sont éveillés, ils n'ont vu que la mère de l'hyène. Ils ont suivi la mère du chacal jusqu'à un certain endroit, puis le chacal dit: "Retournons avant que l'autre ne nous quitte [aussi]." Ils ont pris l'autre mère et l'ont conduite devant eux; ils l'ont vendue contre un âne castré et un sac de mil. En revenant, ils sont arrivés à une mare bourbeuse; ils ont vu le soleil qui descendait. Le chacal dit à l'hyène: "Va, tu nous rapporteras la calebasse là-bas pour que nous buvions." Pendant que l'hyène courait, le chacal a coupé les pattes du sac⁸ et les a mises dans la boue; il a coupé les oreilles de l'âne et sa queue et les a plantées dans la boue. Quand l'hyène est revenue, il lui a dit: "Le sol mou a pris l'âne. Sors-le, mais ne coupe pas ses oreilles." Lui, pendant ce temps, a chassé l'âne et l'a conduit chez sa mère. Chaque fois que l'hyène attrapait les oreilles de l'âne, elles sautaient vers elle. Le chacal lui dit: "Tu les as coupées avec ta force!" Ils partirent et arrivèrent à un endroit où ils s'assirent. La faim les saisit. Le chacal dit à l'hyène: "Cherche-moi des gomme⁹ pendant le jour, je te les chercherai pendant la nuit." Le jour s'est fait, l'hyène a récolté des gomme. Le chacal les a cachées et quand la nuit s'est faite, il a fait semblant de chercher des gomme, est allé chez sa mère, a pilé du mil pour elle.¹⁰ Quand il a été rassasié, il est revenu. Ils sont restés couchés jusqu'au jour, et l'hyène est repartie chercher des gomme jusqu'au soir et les a rapportées. Le chacal en a cherché d'autres pour lui, il est allé chez sa mère, il a pilé son mil pour elle. [Ce fut ainsi] jusqu'au jour où, le chacal ayant déféqué, l'hyène vit qu'il y avait du mil dans ses déjections. Le chacal dit: "C'est du mil que nous avons mangé il y a longtemps." Le soir, l'hyène aperçut le feu de la mère du chacal. Il dit: "Voilà un feu là-bas." — "C'est le feu d'un marabout. Quiconque arrive chez lui, il l'y jette. Il a de nombreux enfants." — "J'irai, dit l'hyène." — "Reste, je vais te chercher des gomme. Il ne faut pas qu'il te tue." L'hyène est partie. Le chacal a fait un détour et l'a devancée. Il est arrivé et a mis une pierre dans le feu. Lorsque l'hyène est arrivée, le chacal l'a frappée avec la pierre et lui a crevé l'œil. Elle a couru, s'en est retournée en trébuchant sur les troncs morts. Quand elle est arrivée à sa place, le chacal l'avait devancée. Elle lui dit: "Ce que tu m'avais dit, certes il me l'a fait. C'est bien ce que tu m'avais dit, le marabout m'a tuée."

tadaksahak mais cependant distinctes, constituent les vestiges d'une première vague d'émigrants berbères qui furent ultérieurement subjugués et absorbés par les migrations touareg.

⁸ Il s'agit des extrémités latérales du sac, constituées par la partie de la peau qui recouvrait les pattes de l'animal, dont elles ont gardé la forme.

⁹ Gomme comestible de l'*Acacia senegal*.

¹⁰ Ou "elle a pilé du mil pour lui"; la traduction est celle de l'informateur, mais elle fait apparaître une situation illogique: c'est normalement la mère qui pile pour son fils non marié.

— “Viens, je vais te faire un remède.” — “Fais-le moi.” Il a fait du feu, il y a mis le fer à [marquer le] bétail, il a piqué son autre œil, puis il est parti et retourné chez sa mère. Quand il est revenu chez elle, il a pilé pour elle son mil jusqu’à ce qu’il fût fini. Alors la faim les prit et il dit à sa mère: “Ma mère, ton cou ressemble à [celui d’] une chevrette des Kel-Abakot que la corde a mangé.” Elle lui dit: “Fais-moi ce que tu veux me faire”. Il prit sa mère, l’égorgea, la coupa en petits morceaux, mit la viande dans la marmite et la fit cuire. Il réunit les pintades et leur dit: “Faites des jeux pour moi.” Elles firent des jeux pour le chacal qui sautillait, sautait, allait à la marmite, prenait un petit morceau et le mangeait. L’outarde se mêla de la chose; elle enleva toute la viande et la mangea, puis s’en alla. Le chacal revint et trouva la marmite que l’outarde avait remplie de crottin. Il demanda qui lui avait mangé sa viande, il ne trouva pas celui qui l’avait mangée. Il dit: “Il n’y a que l’outarde pour m’avoir fait cette chose-là.” Le conte est fini.¹¹

TEXTE: *hóoya tánəfust/hóoya tánəfust//*

arcini ammey aynaana/əntáynáwt ammey aynaana// əntáynáwt
 l’Hyène il avait sa mère/ le Chacal il avait sa mère// le chacal
aci arcinise arəmtáŋgi arinnaanin arəmədəyənii//
 il dit à l’Hyène nous emporterons elles nos mères nous vendrons elles//
əntáynáwt akkoy har attáu aynaana daw// acáase
 le Chacal il est parti jusqu’il est arrivé sa mère chez// il dit à elle
akár cijadda nimzəy níŋga// har záyraqda
 quand nuit elle s’est faite tu voleras toi-même// jusque jour il s’est fait
aynaana fidiða iddiníŋgi ikkoyndi
 sa mère pas partit// ils ont pris elles ils sont partis avec elles
əŋgánda innázág// har ittáu tarra// iddiise
 lui avec lui l’Hyène// jusque ils arrivèrent brousse// ils leur ont fait
ifirgan innázág ahháu aynaana tirəwit ka əntáynáwt
 clôtures// l’Hyène il attacha sa mère corde de cuir avec/ le Chacal
áhháu aynaana aŋgnəw ka əntáynáwt aci aynaana akár
 il attacha sa mère fil dans// le Chacal il dit à sa mère quand
keenaddínari nimdiða har ittúmukat
 sommeil il aura pris nous tu te sauveras// quand ils se sont réveillés
inəggúna har innázág-ən-naana// ihóorát əntáynáwt-ən-naana
 ils n’ont pas vu sauf mère de l’Hyène// ils ont suivi mère du Chacal/
har ittáu aŋgu fó// əntáynáwt acáase yéedári
 jusque ils sont arrivés place une// le Chacal il dit à lui retournons
feddi naayó anuhúnaári iddini ayó seənə
 avant que celle-là elle ne nous quitte// ils prirent celle autre
ittanga iddəy nda áfárdán nda
 ils l’ont conduite devant eux// ils ont vendu avec âne castré avec
(a)rázəm hayni abáara iyéedkat har ikkéedi
 sac/ mil il est là// ils revinrent jusque ils arrivèrent

¹¹ Nous possédons une autre version tadaksahak de ce conte, qui, bien que ne débutant pas par l’épisode de la mère vendue, se poursuit de la même manière; c’est un troupeau de chèvres que le chacal ensevelit fictivement dans la boue en y plantant leurs cornes — la suite est identique.

aláaku iyoggá weyna abkoy gánda antáynáwt aci
 mare boueuse// ils aperçurent soleil il allait en bas// le Chacal il dit
innázágse koy nímzáukatári álkás hoosen arəmnínaka
 à l'Hyène va tu nous rapporterasalebasse là-bas nous boirons dans elle
//innázág azzúru antáynáwt akkós arázəm-n-əγran
 //l'Hyène il a couru// le Chacal il coupa pattes du sac
/ayíssídi laabu ka akkós áfárdán-ən-hánjén/ akkós
 /il les mit boue dans// il coupa oreilles de l'âne/ il coupa
ayntaləŋkawt assóyti laabu ka har innázág attén/
 sa queue/ il les planta boue dans// quand l'Hyène il arriva/
acáase áfárdán álákám addina acáase káúkat áyga
 il lui dit âne sol mou il l'avait pris// il lui dit enlève lui
maaféen bənsukkós əy-n-hánjén áruđá as-wóođadda
 mais ne coupe pas ses oreilles// lui-même quand moment ce il fit ça
addərjed áfárdán har assəwóda aynaana đaw agud kaaka
 il chassa âne jusque il le mena sa mère chez// moment chaque
innázág addini fərka hánjén itiyínder kat ənda antáynáwt
 l'Hyène il attrapa âne oreilles elles sautaient vers lui// le Chacal
acáase nəkkóosa ənda ninnassáx har iwaxár
 il lui dit tu as coupé lui avec ta force// jusque ils durèrent
iddída har ittáu amadal fó iggóora gilik
 ils partirent// jusque ils arrivèrent endroit un ils s'assirent// faim
akkúni// antáynáwt aci innázágse/ har nibhábayéy
 elle les saisit// le chacal il dit à l'hyène/ que tu me cherches
déedán záyri/ ayəbhábíiná cijí/ záyradda innázág
 gommess jour/ je te les cherche nuit/ jour il s'est fait l'Hyène
ahhábkət ə-n-déedán antáynáwt attíuuki har cijadda
 il récolta ses gommess/ le Chacal il les cacha// quand nuit elle se fit
antáynáwt asíknáase s'ahhábase déedán akkóy
 le Chacal il fit semblant qu'il lui cherche gommess// il alla
har attáu aynaana đaw addúťase hayni ayó-n-nađ
 jusque il arriva sa mère chez/ il pila pour elle mil celui d'avant
har akkúŋgú ayéedkat ikkéeni har záyraddi
 jusque il fut rassasié// il revint/ ils se couchèrent jusque jour se fit/
innázág ayéed áhhábá déedán hooséenda har attén
 l'Hyène repartit/ il chercha gommess/ moment là jusque il arriva
almuz azzáukat ay n déedán antáynáwt ahhurrase cinden//
 soirée/ il apporta ses gommess// le Chacal chercha pour lui autres//
akkóy aynaana aggóora abdúťase ə n hayni har záyri fó
 il partit sa mère il resta il pila pour elle son mil// jusque jour un
antáynáwt addá kaxa arcini aggúna əy n kaxa hayni abáara
 le chacal il fit déjection/ l'Hyène il a vu sa déjection mil il est dedans/
acáase hayni ayó árənŋa adéú har cúgóđi
 il lui dit mil ce nous avons mangé longtemps// jusque nuit
almuz arcini ayoggá antáynáwt ən naana ən huuru/ aci
 celle soirée/ l'Hyène il aperçut feu de mère du Chacal/ il dit
antáynáwtise naa huuru fó sen/ acáase huuraadı alfáqqí wóni
 au Chacal voilà feu un là-bas/ il lui dit feu lui là marabout ça/

booraaka (at)téna daw attáfúra/ ammey baaren bóbonan
 quiconque arrive lui chez il jette (sur) lui/ il a enfants nombreux
arcini acáase aytúkkóy// acáase góora ayámhábákataná
 //l'Hyène il lui dit j'irai// il lui dit reste je vais te chercher
déedán as-siwínin// innázág akko(y)/ antáynáwt assáyl
 gomme il doit pas te tuer// l'Hyène il partit/ le Chacal il fait détour
abe ajiláma// antáynáwt attáu addá tóondi huuru ka
 de lui il l'a devancé// le Chacal il arriva il mit pierre feu dans/
har innázág akkéykat/ antáynáwt affóqúta énda tóondi
 jusque l'Hyène il vint s'arrêter/ le Chacal il le frappa avec pierre
móka// eymó abboqət azzúru ayéed/ abkáj
 œil dans// son œil il creva/ il courut il s'en retourna/ il tombait
tífikitan ka har attau eynangu// sattáu
 troncs morts dans jusque il arriva sa place// quand il arriva
ey n anguda antáynáwt ajiláma/ acáase antáynáwt/
 sa place là le Chacal l'avait devancé/ il lui dit (au) Chacal/
ayóyya ho-s-nícayéy adda alfáqq(i) ayó-s-nícayéy
 moi certes ce que tu m'as dit il l'a fait/ marabout ce que tu m'avais dit
awwíyayéy acáase yáú ayəmdaná sáffári acáase
 il m'a tué// il lui dit viens je vais te faire remède// il lui dit
dayéysaná addá huuru addáaka éndəl attiima
 fais-moi lui/ il fit feu/ il a mis en lui fer à bétail/ il l'a piqué
əndeymó ayó fáadan// ahhúna akkóy addída//
 à son œil celui l'autre// il l'a quitté il partit il marcha//
ayyéed eynaana/ har attén ađaw/ abdútase
 il retourna sa mère/ quand il rentra chez elle/ il pile pour elle
e n hayni har abben// ibbáara néyda har gilík akkuni
 son mil jusque il s'acheva// ils étaient là-bas jusque faim elle les prit/
aceynaanaase ayə-n-naana ninwóda ninjinjí absáanda
 il dit à sa mère ma mère toi là ton cou il ressemble
abakótkóon-an-tayádit assówón aŋa// acáase
 chevrete-des-Kel-Abakot corde elle a mangé lui// elle lui dit
dayéy ho-s-nəbbáaya s-əntađdayeysana// addini eynaana
 fais-moi ce que tu veux que tu feras moi lui// il prit sa mère
addumba/ akkátəmkátəma/ addá haamu
 il l'égorgea/ il la coupa en petits morceaux/ il mit viande
kússúka ahhina// affúdukat téylalan/ aciise wađdayéy
 dans marmite il la cuisina// il réunit pintades/ il leur dit faites-moi
hóoren iggóora ibdáase hóoren/ abtírəggít
 jeux elles s'arrêtèrent elles lui firent jeux/ il sautillait
absoť abkóy kússú abkummut táblel¹² fó abŋa//
 il sautait il partait marmite il prenait petit morceau un il mangeait
har agais ahhúrukát hooseénda/ akkaú haamu káamil
 jusque outarde elle se mêla chose là/ elle enleva viande toute
aŋa/ akkoy addída// antáynáwt ayéedkat
 elle la mangea/ elle partit elle s'en alla// le Chacal revint quand

¹² Litt. "perle"; selon l'informateur avec lequel le texte a été établi, il serait plus indiqué d'employer *tamankeyt*, 'morceau'.

s-aggarkat kússú agais attóona imúzzúran ka//
 il trouva marmite outarde elle l'a rempli crottin avec//
ací ánga cíḡa ə-n-haamu/ ayaábase ayó ḡa
 il dit lui qui a mangé sa viande il ne trouva pas le celui mangea//
ací ayódehé hée fi dáasaná har agais
 il dit cette chose là chose pas fit elle pour lui sauf outarde//
tánfust abben ayóoḡi
 conte il est achevé celui-ci//

Ce conte est l'un des plus riches que nous ayons rencontrés jusqu'à présent. L'un des protagonistes a changé: le chacal joue le rôle attribué au lièvre, tout au moins jusqu'à l'épisode final où de bon fils il devient meurtrier de sa mère. Nous sommes en effet dans une partie de l'Afrique occidentale où le chacal occupe une grande place dans les fables et remplace souvent le lièvre des sédentaires de la Boucle du Niger, sans que celui-ci toutefois disparaisse tout à fait. Tout en ayant de nombreux caractères communs, les deux personnages ne sont peut-être pas exactement superposables; mais ceci ne pourrait être prouvé que par une comparaison détaillée.

Le début du conte présente le schème que nous connaissons déjà: décision (suggérée par le chacal) de vendre les deux mères; ruse du chacal pour faire fuir sa mère en l'attachant avec un fil; vente, ou plutôt échange de la mère hyène contre un âne chargé de mil (et non plus un bovin); épisode (très détaillé) du faux engloutissement dans la boue; poursuite du soleil (mais donné comme "une calebasse pour boire"). A partir de là nous trouvons des données nouvelles qui méritent analyse.

La récolte des gommés est un détail culturel qui tient au milieu nomade dans lequel le conte a été recueilli. Cependant il n'est pas sans intérêt dans le contexte de notre histoire. En effet, on peut l'interpréter comme l'indice que la famine règne dans le pays; d'autre part les versions que nous avons considérées jusqu'à présent nous montraient l'hyène soit totalement frustrée de nourriture, soit réduite à manger des os; ici elle mange des gommés, nourriture sauvage et crue, aliment de disette par excellence, tandis que le chacal a droit à la nourriture préparée (mil pilé et cuit), de même que le lièvre des autres versions se réservait la viande cuite. Quant au soleil, il équivaut ici à une calebasse, mais nous retrouvons plus loin le feu, cette fois sous forme du feu de cuisine associé à la mère du chacal, et cette fois encore la quête de l'hyène est non seulement vaine mais néfaste puisque celle-ci devient aveugle. Le conte prend ensuite un tour aberrant: le chacal tue et mange sa mère, crime particulièrement abominable que l'hyène elle-même n'avait pas commis, sinon symboliquement. Le chacal, après avoir joué le rôle de héros positif, assume donc à la fin de l'histoire

un rôle négatif par lequel il devient en quelque sorte un anti-héros.

Le dernier conte inédit dont nous possédions le texte est un conte peul de Dori, provenant donc d'une région assez voisine. La version recueillie est malheureusement quelque peu douteuse, car elle a été transmise par une informatrice peu sûre. Elle diffère des autres par un certain nombre de détails.

(7) *L'éléphant, le lion, l'autruche et le lièvre*. L'éléphant et le lion se réunirent, ils dirent qu'ils se rencontreraient à la demeure du lièvre pour y tenir réunion. Alors ils vinrent, ils se réunirent. Ils dirent: "Comment ferons-nous?" Maintenant s'ils partent à la chasse, ils laissent leurs mères qui sont vieilles et ne peuvent rien faire. Alors le petit lièvre a dit: "Vous savez comment nous allons faire? Nous nous réunirons puis nous commencerons par nos mères, elles d'abord." Alors voici, ils sont venus et ont dit: "Par quelle mère commencerons-nous?" Le lièvre dit: "Par la mère de l'éléphant." Alors ils allèrent ramasser du bois et l'apportèrent. La mère de l'éléphant fut amenée et tuée. Restait la mère de l'autruche; elle aussi fut amenée et tuée. Quand ils les eurent toutes tuées, on dit que la mère du lièvre serait amenée aussi. Le lièvre alla faire pour sa mère une maison dans un buisson. Il l'emmena et l'installa, puis il alla chercher le fils du lion. Il dit que sa mère ne viendrait que couverte d'un pagne blanc.¹³ Ils virent alors que sa mère ne pouvait marcher. Les autres pour leur part se hâtaient de mettre du bois, de faire des braises jusqu'à ce que tout soit bien, pour que le lièvre à son arrivée n'ait plus qu'à mettre sa mère. Il la traîna et l'apporta couverte d'un pagne blanc, il la mit dans le feu, ça éclata. On dit: "Hélas! la mère du petit lièvre est morte!" Il dit: "Non, le fils du lion est mort." Le lion dit qu'il le tuerait. Le lièvre alla chercher un âne et lui dit qu'il avait vu du mil sur une aire. Puis il creusa une fosse bien profonde et y mit du mil. L'âne arriva et tomba aussitôt dedans. Alors le lion vint pour chercher son fils. Il le conduisit vers laire. Comme (l'âne) agitait sa queue de tous côtés, de la bale entra dans les yeux du lion, il devint aveugle. C'est fini. Agréable ou triste, j'ai conté.

TEXTE: *nyiiwa rawaandu-ladde ndaw 'e wojere//*

Eléphant Lion

Autruche et Lièvre//

nyiiwa 'e rawaandu-ladde be kawriti/ be mbi'i be

Eléphant et Lion ils se réunirent/ ils dirent ils

pottan wuro wojere faa be ngada hawriinde/ nden kay

se rencontreront demeure lièvre pour ils fassent réunion/ alors

be ngari be kawriti be mbi'i no ngatten/

ils vinrent ils se réunirent/ Ils dirent comment ferons-nous/

joonin be ndilli be loohowake be mboppa 'inniraabe

Maintenant si ils sont partis ils ont chassé ils laissent mères

mabbe mawni mbaawaa fu goddum/nden kay bojel

leurs sont vieilles ne peuvent aucune chose/ Alors Petit-Lièvre

wi'i 'on don 'anndi no ngatten na/ 'en kawrita dey

dit vous savez comment ferons-nous ?/ Nous nous réunirons puis

¹³ C'est le pagne des vieilles femmes.

'artirooten 'inniraabe meeden ben nginan/ jon kay ndaa ma
 commencerons par mères nos celles-là d'abord/ Alors voici
be ngari be mbi'i 'inna moy 'artorte wojere wi'i
 ils vinrent ils dirent mère quelle sera commencée par/ Lièvre dit
'inna nyiiwa/ nden kay ndaa ma be njehi be teenoyi
 mère Éléphant/ Alors voici ils allèrent ils partirent ramasser
ledde be ngaddi/ 'inna nyiiwa waddaa waraa/ heddi
 bois ils apportèrent/ Mère Éléphant fut amenée fut tuée/ Reste
joonin kay 'inna ndaw/ 'inna ndaw waddaa kam ndu waraa
 maintenant mère autruche/ Mère Autruche fut amenée aussi elle fut tuée
/faa be mbariidi fu jon kay/ wi'aa hannden
 /Jusqu'à ils ont tout tué tout maintenant/ Fut dit aujourd'hui
kay 'inna wojere warante wojere wadonoy
 certes mère lièvre sera menée pour/ Lièvre alla faire pour
'inum suudu ley wuumoore/ yaari wattoy dum yehi filoy
 sa mère maison dans buisson/ Emmena installa elle/ alla vint chercher
bi rawaandu-ladde/ wi'i kam nde 'inum wari fu
 fils Lion/ A dit certes sa mère est venue chaque fois
wudere raneere non suddoto/ joonin kay si nii be ngi'i fu
 pagne blanc ainsi se couvre/ Maintenant si ainsi ils voient tous
'inum kay waawaa yehugol/ kambe kay be tinno
 sa mère certes ne peut pas marcher/ Eux certes ils s'affairent
tan be ngatta ledde be ngada yulbe faa wooda/
 seulement ils mettent bois ils font braises jusque soit bien/
kay nde yotti fu wattan 'inum tan/ daasi 'inum
 certes quand arrivera mettra sa mère seulement/ Traîna "sa mère"
waddi no sudda wudere raneere/ jooni kay watti ley yiite/
 apporte ça est couvert pagne blanc/ maintenant mit dans feu/
fotti 'o wi'i kaari 'inna bojel maayi 'o wi'i 'e'e
 éclata/ Il dit hélas mère Petit-Lièvre est morte/ il dit non!
bi rawaandu-ladde maayi/ rawaandu-ladde wi'i waran mo/
 fils Lion est mort/ Lion dit tuera lui/
'o yehi 'o filoy 'araa/ 'o wi'i 'o yi'i to gawri woodi
 Il alla il partit chercher âne/ Il dit il a vu où mil se trouve
ley yarorde/ jooni kay 'o wasi ngayka faa luggidi 'o watti
 sur aire/ Puis il creusa fosse jusque fut profond/ il mit
gawri/ 'araa yotti tan yulkiti/ jooni kay rawaandu-ladde
 mil/ Ane arriva seulement tomba dedans/ Alors Lion
wari faa filo biyum 'o soggi dum yaade yarorde/
 vint pour chercher son fils/ Il conduisit lui vers aire/
yotti no wicca laasol no wada fu tan nyaande naati
 Arriva ça agita queue comme fait tout/ seulement bale entra
ley gite rawaandu-ladde wumi/
 dans yeux Lion fut aveugle/
timmi to weelii don to mettii don fu mi taali don//
 Est achevé/ Si est agréable est/ Si chagrine est/ Tout j'ai conté est//

Plusieurs animaux sont en présence, mais il est tout de suite évident que

le lièvre, qui veut sauver sa mère, s'oppose à tout le groupe des autres animaux, son principal antagoniste étant le lion. Il ne s'agit plus de vendre les mères à cause de la famine, mais de les mettre à mort pour s'en débarrasser avant d'aller à la chasse. Le meurtre, dont le lièvre a l'initiative, a lieu par le feu, ce qui peut s'interpréter comme une mise à mort pure et simple, ou encore, si nous pensons aux autres versions du conte, comme une manière symbolique de les faire cuire et de les manger. Les deux cordes sont absentes, mais le lièvre cache sa mère dans un buisson (qui nous rappelle le panier renversé du conte 2) et dissimule le fils du lion sous un pagne blanc de vieille femme. Le lion (héros négatif ici) est responsable de la mort de sa mère (bien que celle-ci n'apparaisse pas explicitement); ce qu'il perd n'est pas la nourriture comme dans les contes précédents, mais son fils, donc sa descendance. Cette première substitution (une mère → un fils) est suivie d'une autre, moins claire, d'un âne au fils du lion (cf. la phrase "le lion vint pour chercher son fils"). Mais cette substitution en deux étapes s'éclaire si nous nous rappelons que dans les autres contes la mère était vendue ou échangée contre un bovin ou un âne. Quant à l'ensevelissement fictif d'un animal dans la boue, nous le retrouvons ici sous la forme de l'ensevelissement réel de l'âne dans le mil d'où seule sa queue émerge (cf. conte 6). L'aveuglement du lion rappelle celui de l'hyène, bien que la cause en soit différente.

Aux versions que nous avons recueillies peuvent s'en ajouter d'autres provenant de la même zone géographique et déjà publiées, dont quelques-unes anciennement.

Une version bozo, publiée par J. Daget¹⁴, nous permet de retrouver les principaux éléments notés au fur et à mesure de notre analyse.

(8) Le lièvre et l'hyène décident de vendre leurs mères.

— Le lièvre attache sa mère avec un fil de coton, l'hyène attache la sienne avec un lien de *Bauhinia*. La mère du lièvre se sauve.

— L'hyène échange sa mère contre un bœuf malade, dont la morve coule abondamment, ce qu'elle prend pour de la graisse.

— Ils tuent le bœuf à côté d'un grand baobab creux dans lequel le lièvre a caché sa mère.

— Le lièvre envoie l'hyène chercher du feu, en alléguant qu'elle est plus rapide.

— Le lièvre et sa mère cachent la viande dans le baobab, la grillent et la mangent; ils piquent l'hyène avec un os. Et le conte ajoute en guise de moralité: "Ce sont seulement les os du bœuf que l'hyène mange."

La structure de ce conte reproduit presque parfaitement le schéma général que nous avons vu se dessiner dans les versions précédentes. L'anti-

¹⁴ "La langue bozo", *Etudes soudaniennes* I (Dakar, IFAN, 1953), p. 139 (texte bozo et traduction, dont nous ne donnons ici que le résumé).

nourriture réservée à l'hyène est ici représentée par la morve du bœuf et par ses os. La quête du feu est réduite au minimum (le soleil est absent). Un épisode important manque: celui de l'ensevelissement dans la boue.

Dans un conte peul du Fouta sénégalais relaté par H. Gaden¹⁵ l'épisode de la vente des mères apparaît d'une façon inattendue et sous une forme tronquée à la fin d'un conte bien connu par ailleurs et intitulé "Les animaux qui avaient cultivé un même champ", dont voici le résumé:

(9) Les animaux, associés pour cultiver un champ, en mettent le produit dans un grenier collectif. Le lièvre réussit à s'emparer de tout le mil qu'il remplace par des crottes d'hyène. Pour trouver le coupable, on décide que tous se soumettront à des ordalies. La première consiste à sauter par-dessus le fleuve; le lièvre seul y tombe, mais allège la petitesse de ses pattes. Ils décident alors que chacun vendra sa mère. Tous les animaux attachent la leur avec une mauvaise ficelle qu'elle rompt aisément. Seule l'hyène l'attache avec une forte ficelle. Ils disent: "Elle a vendu sa mère, c'est l'hyène qui a mangé le mil."

On voit que cette histoire n'avait au départ rien à faire avec la nôtre. La vente des mères est ici devenue une épreuve à laquelle chacun se soustrait facilement, excepté l'hyène. On peut se demander si la réapparition de ce thème dans un contexte au demeurant si éloigné de ce que nous connaissons par ailleurs n'est pas un indice de son importance initiale. Mais nous manquons d'autres versions sénégalaises qui pourraient éclairer le passage d'une forme à l'autre.¹⁶

Une version encore plus ancienne présente également le détail de la vente des mères comme une sorte d'ordalie. Mais le conte est beaucoup plus complet. Il s'agit d'une version malinké recueillie par Ch. Monteil.¹⁷

(10) Le lièvre dit à l'hyène que seuls pourront échapper à une terrible tornade ceux qui auront réussi l'épreuve suivante: attacher sa mère à une solide corde et la frapper jusqu'à ce qu'elle la casse; si elle ne peut la casser, vendre sa mère. — Le lièvre attache sa mère avec une corde préalablement coupée et rajustée; elle se sauve. L'hyène attache sa mère avec une corde solide, et elle ne peut s'enfuir.

— Tous deux échangent la mère de l'hyène contre une vache.

— Après avoir cherché un endroit sans mouches, ils tuent et dépècent la vache

¹⁵ *Le Poular* (Paris, 1912), tome II, pp. 36-39, texte et traduction.

¹⁶ Une version vraisemblablement d'origine sérère-wolof, mais malheureusement peu sûre à cause du caractère scolaire du livre, est donnée par L. S. Senghor dans *Leuk-le-Lièvre* (Paris, 1953), pp. 74 et sq. On y voit le lièvre proposer à l'hyène d'aller vendre leurs tantes au pays de l'abondance. Episode des deux cordes et vente de la tante hyène contre un âne chargé de mil et un bœuf gras. Le lièvre coupe la queue de l'âne et la met dans une termitière comme si ce dernier s'y était englouti. Ils font rôti le bœuf. Le lièvre attache par les cheveux l'hyène aux branches d'un grand arbre (épisode emprunté à un autre conte) et mange la viande en lui jetant les os.

¹⁷ *Contes soudanais* (Paris, 1905) (traduction seulement).

dans une grande plaine sans herbes, au pied d'un grand baobab creux. Le lièvre feint de ne vouloir que la peau et la tête.

— Il envoie l'hyène chercher du bois en prétextant qu'il est trop petit et fait passer toute la viande, sauf la peau et la tête, dans le baobab où se trouve déjà sa mère.

— Quand l'hyène revient, il entre dans le baobab en tirant la peau de manière que la tête vienne fermer l'orifice, et crie à l'hyène que la terre a englouti toute la viande. L'hyène dévore la peau et la tête.

— Elle revient avec une autruche qui tente d'attraper le lièvre dans le trou du baobab. Mais celui-ci a préparé un lacet et étrangle à moitié l'autruche qui lâche un œuf, que l'hyène mange.

— Le lièvre propose à l'hyène de lui faire pondre des œufs de la même manière, et il l'étrangle.

Le conte se présente ici un peu différemment, la vente des mères étant donnée comme un moyen d'échapper à la mort (par tornade et non plus par famine) au cas où une première épreuve n'a pas été surmontée (rupture de la corde par la mère). Les autres éléments du conte nous sont familiers, avec quelques variantes de peu d'importance. Mais nous trouvons aussi un élément entièrement nouveau, celui qui fait intervenir l'autruche et la ponte des œufs.

Une autre version associe l'épisode de l'autruche à celui de la mère vendue; elle figure dans un des contes les plus détaillés que nous connaissons sur ce thème. Cette version, également ancienne (1911), a été publiée par Equilbecq qui la donne comme bambara.¹⁸ En voici le résumé:

(11) Le lièvre et l'hyène partent vendre leurs mères, sur l'initiative du lièvre, "pour acheter de quoi manger".

— Le lièvre attache sa mère avec un fil et elle s'enfuit; l'hyène attache la sienne avec une corde solide et la vend contre un bœuf.

— L'hyène poursuit le soleil couchant pour trouver de la braise, après avoir essayé d'y envoyer le lièvre qui refuse à cause de la petitesse de ses pattes.

— Le lièvre cache sa mère dans un baobab creux avec la viande et enterre la tête du bœuf en ne laissant sortir que les cornes.

— Au retour de l'hyène, il prétend que la terre a englouti le bœuf; l'hyène tire et arrache la tête.

— Une tornade venant, le lièvre retourne dans le baobab et mange avec sa mère la viande rôtie. Ils jettent les os sur la tête de l'hyène qui les mange en pensant que ce sont des grêlons.

— Découvrant la ruse du lièvre, elle va chercher l'autruche pour l'attraper. Le lièvre met un nœud coulant autour de l'orifice du trou.

— L'autruche à moitié étranglée par le nœud lâche un œuf que l'hyène mange en encourageant le lièvre à continuer. L'autruche se dégage et la poursuit, mais elle se réfugie dans le trou d'un porc-épic.

¹⁸ *Contes indigènes de l'Ouest africain français* (Paris, 1913), tome II, pp. 261 et sq. (traduction seule).

— L'autruche pique une plume devant le terrier et s'en va. L'hyène n'ose pas sortir pendant sept jours, la croyant en sentinelle.

— Le huitième jour, une vieille femme délivre l'hyène qui, bien qu'ayant promis de ne lui faire aucun mal, fait preuve d'ingratitude et la dévore.

Nous avons ici une version dans laquelle nous voyons figurer tous les éléments que nous avons trouvés plus ou moins épars dans les précédentes. L'épisode de l'autruche est plus détaillé que dans la version précédente où il tournait un peu court; il est vrai que le détail de l'animal poursuivi qui se réfugie dans un terrier, devant lequel son poursuivant laisse une marque symbolique pour l'empêcher de sortir, se retrouve dans de nombreux contes; mais il sert ici à amener l'épisode final du meurtre de la vieille femme, lequel nous paraît s'enchaîner de façon assez vraisemblable avec la vente de la mère, dont il peut fort bien être une reprise symboliquement équivalente.

Le thème de la mère vendue, si bien attesté en Afrique occidentale, se retrouve également en pays bantou. Nous en citerons deux versions dont la première a été recueillie par T. O. Beidelman chez les Kaguru¹⁹. En voici un résumé :

(12) En période de famine, le lièvre propose à son oncle maternel l'hyène de vendre leurs mères pour avoir moins de bouches à nourrir. L'hyène préfère les tuer et vendre leur viande pour acheter de quoi manger.

— La mère de l'hyène est tuée et sa viande est vendue.

— Le lièvre sauve sa mère en la cachant dans une grotte et lui substitue un daim dont il va vendre la viande avec l'hyène.

— Le lièvre, ayant épargné sa mère, est nourri par elle. L'hyène ayant tué sa mère n'a personne pour la nourrir et finit par mourir de faim.

La dernière version que nous citerons est donnée comme "bantoue" par A. Werner,²⁰ malheureusement sans indication précise d'origine;²¹ elle apporte un certain nombre de variantes.

(13) En période de famine, l'hyène propose au lièvre de tuer et de manger leurs mères. Le lièvre feint d'accepter mais cache la sienne dans une caverne accessible seulement au moyen d'une corde à laquelle il faut grimper.

— Il convient avec elle d'un signal pour qu'elle descende la corde.

— Le lièvre se rend clandestinement chez sa mère qui le nourrit. L'hyène l'épie et découvre le stratagème, mais ne parvient pas à imiter la voix du lièvre pour faire descendre la corde.

¹⁹ "Hyena and Rabbit, a kaguru representation of matrilineal relations" *Africa*, XXXI, 1 (1961), pp. 61-74, (texte et traduction).

²⁰ *Myths and legends of the Bantou* (London, 1933), p. 265.

²¹ L'auteur indique que "the story is found in many different parts of Africa, though the actors in it are not always the same" et note que le récit se retrouve à Haïti dans les "Uncle Remus Tales".

- L'hyène demande conseil au fourmilier, qui lui dit que le seul moyen d'adoucir sa voix est de mettre sa langue dans un nid de fourmis-soldats.
- La mère du lièvre se laisse prendre à cette nouvelle voix et est dévorée par l'hyène.
- Vengeance du lièvre: il excite la jalousie de l'hyène en se parant de magnifiques ornements et lui fait croire que pour en avoir de semblables il faut se laisser enfoncer un fer rouge dans la tête. Mort de l'hyène.

Nous allons maintenant reprendre tous les éléments qu'une analyse rapide nous a permis de mettre en évidence dans les différentes versions de ce conte et nous en servir pour reconstruire le schéma structural:

- Famine (c'est-à-dire manque de nourriture, d'où nécessité de s'en procurer).
 - Décision des deux animaux (l'initiative revenant plus souvent au lièvre) de vendre (ou de tuer, ou de manger) leurs mères; donc recours à la mère pour trouver de la nourriture, mais dans une relation faussée.
 - Les deux cordes: la décision du lièvre est feinte; il attache sa mère avec un simple fil (et/ou la cache dans un endroit creux: panier, caverne buisson), tandis que l'hyène attache la sienne avec une bonne corde.
 - La mère lièvre est sauvée et la mère hyène est vendue (tuée, mangée).
 - La mère hyène est échangée contre un bovin (ou un âne chargé de mil), donc contre de la nourriture en puissance.
 - Le bovin (l'âne) est symboliquement englouti par la terre (ou enduit de boue, ou tombe dans une fosse pleine de mil, ou est mis dans une termitière); seules dépassent les cornes (les oreilles, la tête, la queue).
 - L'hyène, croyant sortir l'animal de la boue, arrache ce qui dépasse.
 - L'animal est tué, dépecé, préparé pour la cuisson.
 - Le lièvre, prétextant sa petitesse, envoie l'hyène en quête du feu de cuisine; c'est le soleil couchant qu'elle poursuit, vainement.
 - Le lièvre cache sa mère, la viande et lui-même dans un grand arbre creux.
 - L'hyène est frustrée de nourriture, ou reçoit de l'anti-nourriture, tandis que le lièvre mange la nourriture valorisée (viande grillée ou bouillie de mil).
 - L'hyène devient aveugle ou est tuée.
- Nous laisserons provisoirement hors de ce schéma les épisodes qui, par la rareté de leur apparition dans nos versions, peuvent être considérés comme ajoutés ou dénaturés:
- L'autruche et ses œufs (contes 10 et 11).
 - La mort de la mère lièvre, tuée par l'hyène (conte 13) ou de la mère chacal, tuée par son propre fils (conte 6).

- L'hyène adoucit sa voix pour tromper la mère lièvre (conte 13).
- La vente des mères devient une ordalie (9 et 10).

Nous sommes donc en présence d'un type de conte extrêmement répandu: celui qui oppose les conduites antithétiques de deux animaux dont l'un, censé avoir le "beau" rôle, conduit l'autre à sa perte. Le choix des personnages et le caractère attribué à chacun d'eux les rattachent à l'ensemble bien connu des aventures du lièvre et de l'hyène. Nous avons parlé de la substitution du chacal au lièvre (conte 6); quant au remplacement de l'hyène par un groupe d'animaux à la tête duquel se trouve le lion, il n'est pas rare non plus; nous verrons cependant que dans ce thème de conte précis, la présence de l'hyène est mieux justifiée par l'interprétation symbolique.

Le lièvre et l'hyène s'opposent par leur conduite envers leur mère. Le lièvre est le bon fils qui la sauve, l'hyène le mauvais fils qui la vend. Il faut noter cependant l'ambiguïté fondamentale du personnage du lièvre, qui est dans presque tous nos contes celui à qui revient l'initiative de la vente ou du meurtre des mères. C'est peut-être à ce caractère ambigu que nous devons le changement de conduite du chacal (conte 6) qui de héros se transforme en anti-héros et mange sa mère.

La vente des mères peut signifier d'abord, au sens propre, la vente comme esclaves. Il est tout de suite évident que, quelque répandue qu'ait pu être cette pratique dans le passé, elle revêt un caractère anormal en s'appliquant à la mère. Dans le conte kaguru, la vente est une solution modérée correspondant à une mise en gage provisoire; voici en effet ce que note T. O. Beidelman à ce propos: "Sell her into domestic slavery. In the past elder Kaguru sometimes secured wealth or paid heavy fines by selling the junior members of their matrilineage. These persons were usually redeemed later by payments by their matrilineage. Such persons were usually sold to other Kaguru and were not sent out of their local area" (*op. cit.*, p. 61 note 3). Cette proposition modérée du lièvre (bien qu'aberrante puisqu'il ne s'agit pas d'individus jeunes) est rejetée par l'hyène qui lui oppose la solution criminelle: tuer les mères pour vendre leur viande et acheter de quoi manger, ce qui revient en définitive à manger les mères. Dans la plupart de nos contes, il est dit plus ou moins explicitement que c'est "pour manger" que les animaux décident de vendre leurs mères; dans quelques rares versions (6 et 13), la mère est tuée et dévorée par son propre fils. Le conte 7, plus obscur, ne parle pas de nourriture mais de meurtre des mères trop vieilles pour travailler. Nous pensons donc pouvoir légitimement établir l'association symbolique entre "vendre la mère", "tuer la mère" et même "manger la mère".

Le lien entre le fils et la mère est symbolisé par le cordon ombilical. Dans nos contes, il apparaît sous la forme des deux cordes. Lorsque ce lien est facilement rompu, les relations sont normales. Lorsqu'il n'est pas rompu, les relations sont anormales: la mère devient l'objet des désirs incestueux du fils; c'est ce qu'exprime le conte par le symbole du meurtre et de la "consommation" de la mère.²²

Le sacrifice de la mère est évoqué par la mise à mort de l'animal qui lui a été substitué au cours de la vente ou de l'échange; il s'agit dans la plupart des cas d'un animal de race bovine, bœuf ou vache, dont le sexe n'est pas toujours précisé. Il est évident que l'animal le plus apte à être symboliquement substitué à la mère est la vache; cependant il semble qu'ici l'accent soit surtout mis sur le caractère d'animal de boucherie dont la viande constitue une nourriture valorisée. L'autre substitut de la mère que nous rencontrons est un âne chargé de mil (contes 4, première version, et 6): il semble que l'élément important soit ici le mil, nourriture de base, et que l'âne apparaisse seulement comme le porteur de mil par excellence, et non pas comme chargé d'une valeur symbolique personnelle; notons qu'au conte 7, où l'âne est aussi, quoique moins clairement, substitué à la mère, il est également associé au mil, qui cette fois remplace la boue dans le rôle de matière ensevelissante. Dans quelques versions, le lièvre, bien que n'ayant pas vendu sa mère, reçoit aussi sa part sous la forme d'un taureau, d'un bœuf ou d'une vache; mais comme par la suite il n'est plus question de cet animal, on peut penser qu'il ne figure dans ces quelques versions que par souci de parallélisme et ne joue pas de rôle structural.

L'association étroite entre la mère et la nourriture apparaît de façon très claire dans la structure de ce thème de conte. La mère est en effet essentiellement la nourricière de son enfant. Celui-ci ne peut pas se nourrir par ses propres moyens; c'est la situation de "manque" qui est exprimée dans le conte par le symbole de la famine. Il a recours à la mère, dans une relation normale: le lièvre sauve sa mère, rompt facilement le cordon ombilical, donc il est nourri par elle;²³ cette nourriture sera cuite et valorisée (viande ou bouillie de mil). Lorsque la relation est anormale

²² Beidelman l'a bien pressenti, qui note: "The most terrible of all witchcraft acts are associated with the suspected murder of lineal relatives and/or incestuous relations with such kin... It may be possible to interpret certain portions of this tale in a Freudian manner in order to find indications of incest... Hyena stabbing his mother may be interpreted as symbolic intercourse with her. The Kaguru themselves clearly recognize such symbols and incorporate them into their songs and jokes" (*op. cit.*, p. 68). Notons que l'idée de "manger" est encore beaucoup plus symboliquement évocatrice que celle de "tuer".

²³ Les contes 2 et 12 insistent sur cette morale nécessaire de l'histoire. Il faut remarquer

et que la mère, au lieu d'être la pourvoyeuse de nourriture, devient objet de consommation, le coupable (ici l'hyène) est frustré de la nourriture maternelle (le lièvre lui vole sa viande) et doit se contenter d'une nourriture sauvage et crue (les gommés) ou d'anti-nourriture (les os, la peau, la morve du bœuf, etc.). Cette interprétation est confirmée par la mésaventure du chacal au conte 6: devenu meurtrier et "consommateur" de sa mère (dont il a comparé le cou, amaigri par la vieillesse ou la famine, à celui d'une petite chèvre, ce qui est une autre façon de lui substituer un animal comestible), il est aussitôt privé de viande et nourri d'excréments.²⁴ Dans un des contes (celui de Dori), nous voyons l'animal coupable du meurtre de la mère privé, non de nourriture, mais de sa descendance (le fils du lion est tué), ce qui peut être interprété symboliquement comme une privation de fécondité. Cette idée apparaît aussi, quoique de façon un peu moins claire, dans les contes 10 et 11, où figure l'épisode des œufs d'autruche: l'hyène ne peut pas pondre d'œufs.²⁵ Bien que dans les versions que nous possédons, l'accent soit mis sur la frustration de nourriture beaucoup plus que sur la stérilité, nous pensons que celle-ci doit être considérée comme un élément d'une égale importance, et sans doute même structurellement équivalent. En effet, c'est seulement lorsque l'individu mâle a tranché le lien infantile qui le retenait à la mère, c'est-à-dire lorsqu'il s'est libéré de la situation œdipienne, qu'il peut assumer son rôle d'être social et procréer à son tour une descendance. C'est pourquoi on peut dire que, symboliquement, c'est de la mère que dépend la fécondité du fils. Ce rapport éclaire, nous semble-t-il, la curieuse substitution en deux étapes du conte de Dori, où nous voyons un enfant substitué à une mère, puis tué et remplacé par un âne enseveli dans le mil. Dans les autres contes, la substitution à la mère d'un animal donneur de viande paraît *a priori* plus simple et plus claire, mais peut-être pouvons-nous la renforcer d'une autre équivalence nourriture/fécondité.²⁶

que la logique symbolique se soucie fort peu de la logique réelle, puisque la mère parvient à nourrir son "bon" fils, même en période de famine totale.

²⁴ Ces retournements de situation se rencontrent parfois dans les contes. Citons comme exemple le conte soudanais de l'Homme-hyène dans lequel le héros, après avoir tué le monstre, se rend coupable de démesure, convoite les femmes du chef, c'est-à-dire du père, et se voit frappé à tout jamais d'impuissance. (G. Calame-Griaule et Z. Ligiers, "L'Homme-hyène dans la tradition soudanaise", *L'Homme*, 1, 2 (1961), p. 97).

²⁵ Autre détail dont la signification symbolique peut être rapportée à cette idée: l'hyène a parfois une famille, mais ne lui dit rien de la viande (conte 4 bis); au contraire le lièvre appelle sa famille pour la partager (conte 3).

²⁶ Cette équivalence est très conforme à la pensée symbolique africaine. Les Dogon par exemple disent qu'une bonne nourriture est indispensable à la procréation et que la semence de l'homme est formée d'une sorte d'extrait des céréales qu'il a consommées.

A la mère nourricière et cuisinière est associé tout naturellement le feu de cuisine, d'autant plus que l'idée de feu évoque également assez facilement les idées de protection et de chaleur maternelle. Aussi voyons-nous le feu domestique apparaître dans nos contes comme la propriété de la mère du lièvre (ou du chacal) et servir à cuire la nourriture, sans qu'on nous dise la plupart du temps comment elle se l'est procuré. Par contre c'est toujours vainement que l'hyène part en quête du feu, soit qu'elle rapporte une torche ou du bois (4bis, 8 et 10) qui servent à allumer un feu dont elle ne profite pas, soit qu'elle poursuive le feu de cuisine entrevu de loin (6), soit qu'elle (ou son substitut, le lion du conte 7) allume un feu non pas nourricier mais destructeur, soit (et il s'agit là, pensons-nous, du trait le plus important) qu'elle poursuive le soleil couchant pour y trouver de la braise.²⁷ Au feu domestique et maternel s'oppose donc très clairement le feu solaire, naturel et inaccessible, dont la privation vient s'ajouter à celle de la nourriture.

Mais il y a beaucoup plus. Le soleil n'est pas seulement l'image du feu, il est aussi le symbole de la lumière. Or la mère, avant d'être la nourricière, est celle qui met au monde, qui "donne le jour". En poursuivant le soleil, c'est sa mère que l'hyène poursuit, mais une mère qui se dérobe au mauvais fils, dont le châtement suprême va précisément être la privation totale de la lumière: l'aveuglement.²⁸

Or c'est précisément pendant que l'hyène poursuit vainement la mère/soleil/feu qu'une nouvelle épreuve lui est réservée: l'animal donneur de viande qu'elle considèrerait comme sa propriété légitime puisqu'issu de la vente de sa mère, est englouti par la boue, et c'est à partir de ce moment que la viande est perdue pour elle. A cette boue "mangeuse" de viande s'oppose le grand arbre creux dans lequel le lièvre cache à la fois sa mère, le feu et la viande, et dans lequel l'hyène ne peut pénétrer. Or, c'est à

Un homme ne peut manger la cuisine de sa belle-mère parce qu'il n'a pas le droit d'avoir des relations sexuelles avec elle, etc.

²⁷ Dans le conte 6, où le feu de cuisine vu de loin tient une place importante, le soleil est donné comme "unealebasse pour boire", image secondaire mais intéressante: l'eau et laalebasse sont des symboles féminins bien connus et c'est généralement la mère qui puise de l'eau pour la famille. Le conte 5, assez pauvre, nous offre une image très affaiblie du soleil transformé en "fleurs rouges".

²⁸ Il est évidemment troublant de penser au mythe grec d'Edipe. L'obscurité à laquelle est condamné le fils incestueux peut aussi être considérée comme celle du ventre maternel dans lequel il veut retourner. Dans le conte 11, l'hyène dévore la vieille femme qui le fait sortir du trou, c'est-à-dire qui lui donne symboliquement le jour; il s'agit bien d'un nouveau "meurtre" de la mère. Par contre, le lièvre, en dissimulant sa mère dans un endroit creux (buisson, panier renversé, caverne, etc.) la sauve de la mort, c'est-à-dire lui rend symboliquement la vie qu'elle lui a donnée.

l'extérieur de l'arbre qu'elle subit la tornade et reçoit l'anti-nourriture et les vexations du lièvre. L'arbre est donc pour le lièvre un abri maternel, qui se refuse à l'hyène. Le symbolisme est d'autant plus clair qu'il s'agit dans presque toutes les versions d'un baobab, arbre connu dans le folklore de l'Afrique occidentale comme un réceptacle de trésors;²⁹ toutes ses parties sont en effet soit comestibles (feuilles et fruits) soit utilisables (fibres et bois); d'autre part il est creux, ce qui évoque facilement le ventre maternel³⁰. Le baobab est donc ici la mère nourricière et protectrice. Quant à la boue, elle est également une image maternelle, celle du placenta; c'est la mère génitrice et nourricière de l'enfant dans son sein. Les relations incestueuses entre l'hyène et sa mère sont figurées soit par la lance avec laquelle elle pique la vache couverte de boue (contes 3, 4bis), soit par l'arrachement des cornes, oreilles ou queue dépassant de la boue (contes 6, 11, et moins clairement 7); la mère-placenta, de nourricière, devient alors mangeuse de viande.³¹

L'interprétation que nous avons proposée pour les différents éléments qui avaient paru essentiels au schéma structural du conte forme donc à présent un ensemble cohérent. Il nous reste à rendre compte des éléments sinon secondaires, du moins extérieurs ou dénaturés.

L'épisode de l'autruche reste obscur; il n'apparaît que dans deux versions géographiquement et formellement trop proches l'une de l'autre pour que les variantes puissent nous fournir un élément d'interprétation. L'autruche, à cause de la grosseur insolite de ses œufs, est généralement un symbole de fécondité; nous connaissons son rôle d'animal de chef. La voir associée à l'hyène dans cette histoire, puis se retournant ensuite contre elle, nous paraît aberrant. Il se peut que cet épisode soit emprunté à un autre thème.

Le meurtre de la mère lièvre par l'hyène (conte 13) n'est probablement qu'une extension du thème principal tendant à insister sur le caractère criminel et la voracité de l'hyène. Celui de la mère du chacal par son propre fils (conte 6) est plus énigmatique. Nous avons proposé pour le justifier l'ambiguïté du héros; nous pouvons peut-être ajouter ici: le sentiment de la faiblesse humaine et de l'universalité de la tentation oedi-

²⁹ Un conte très répandu du cycle "Le Lièvre et l'Hyène" en fait une sorte de caverne d'Ali-Baba s'ouvrant sur un mot magique et laissant prendre ses trésors.

³⁰ Rappelons qu'il sert parfois de tombeau, comme la terre, image maternelle par excellence. L'*Acacia albida* que nous trouvons dans le conte 4 bis a également une valeur symbolique importante (cf. par exemple G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara* (Paris 1948).

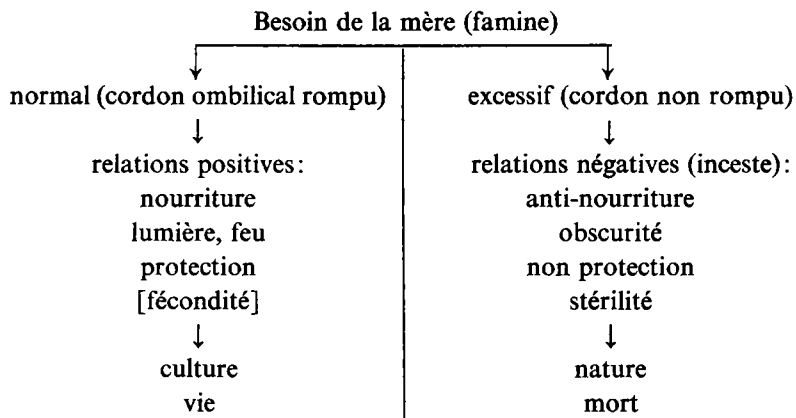
³¹ L'opposition complémentaire entre la boue et le baobab est confirmée par le fait que dans le conte 10, tous deux sont confondus.

pienne, sentiment qui pourrait justifier également le rôle d'initiateur du lièvre/chacal dans la vente ou le meurtre des mères.³²

L'hyène adoucissant sa voix pour tromper la mère du lièvre (conte 13) nous rappelle maints récits, africains ou européens: c'est le loup imitant la voix de leur mère pour dévorer les chevreaux. Dans le contexte africain, l'hyène est connue pour le caractère nasillard et désagréable de sa voix; c'est même souvent ce qui la trahit. Parmi tous les défauts que l'imagination populaire prête à cet animal, cette voix discordante est particulièrement caractéristique.³³ Mais, étant donné que nous trouvons cet épisode uniquement dans le domaine bantou (et mal localisé par l'auteur), il ne nous est pas possible de le considérer, jusqu'à preuve du contraire, comme appartenant au thème de la "mère vendue".

La vente des mères transformée en ordalie ne nous est apparue que comme un affaiblissement du thème. Notons cependant que dans le conte 10, le détail n'est pas dénué d'intérêt: il nous présente la vente de la mère comme la conséquence inévitable de la non-rupture de la corde, et, à la lumière de notre interprétation, nous pouvons y voir un inceste résultant de l'attachement excessif à la mère.

Nous résumerons notre interprétation grâce au schéma suivant qui fait apparaître les principales oppositions:



Mais notre analyse, si elle semble bien aboutir à un résultat cohérent, resterait cependant incomplète si nous omettions de rappeler que tous les éléments que nous venons de dégager apparaissent également dans le

³² Il y a encore, croyons-nous, un autre aspect qui, sans contredire les autres, les complète: le lièvre ne joue-t-il pas le rôle d'une sorte de démiurge menant le monde et les hommes et les mettant devant les situations qu'il leur faut résoudre? Le fait que le lièvre y met une malice certaine n'exclut pas cette interprétation.

³³ Cf. par exemple G. Calame-Griaule et Z. Ligers, "L'Homme-hyène", *op. cit.*

grand mythe de création commun à plusieurs populations d'Afrique occidentale, et dont plusieurs versions ont déjà été publiées. Le plus connu et le mieux étudié étant le mythe dogon, nous lui emprunterons nos références.³⁴

1) Un fils du dieu créateur sort avant terme de l'“œuf du monde”, c'est-à-dire du placenta originel, mère de tous les êtres.

2) Il dérobe un morceau de son placenta, qui devient la terre, et y pénètre à la recherche de son âme femelle, commettant ainsi l'inceste. Le placenta pourrit, première manifestation de la mort.³⁵

3) Le reste du placenta devient le soleil, que le fils incestueux cherche vainement à atteindre.

4) Il est changé en renard, subit la circoncision,³⁶ est condamné à mener une vie sauvage et nocturne dans la brousse, en cherchant avec difficulté sa nourriture; de plus il est frappé de stérilité.³⁷

(5) L'ordre est rétabli dans le monde par le sacrifice de son frère jumeau, Nommo,³⁸ mais par la suite le monde est dominé par les deux principes opposés d'ordre et de désordre, de vie et de mort, etc.

Il ne nous paraît pas nécessaire d'insister sur l'identité des thèmes symboliques. Ce qui nous paraît ressortir de façon évidente de notre analyse, c'est la permanence de la préoccupation œdipienne dans les cultures africaines, préoccupation qui se manifeste par une traduction symbolique, à la fois dans les mythes et dans les contes.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES

³⁴ Cf. M. Griaule et G. Dieterlen, *Le Renard pâle* (Paris 1966).

³⁵ Dans quelques versions de notre conte (4 bis et 10 notamment), les deux animaux cherchent un endroit sans mouches; or les mouches sont attirées par la putréfaction, donc la mort, et nous nous souvenons que l'animal dépecé est un substitut de la mère de l'hyène. Nous voyons ici aussi que notre association terre/placenta était légitime.

³⁶ En même temps sa langue a été coupée et sa voix changée; il a été privé de la parole. L'hyène de notre conte 13 essaie de retrouver sa voix primitive, mais en fait un mauvais usage.

³⁷ Le renard réel se reproduit bien entendu, mais sa fécondité est restreinte. La stérilité du renard mythique a surtout une valeur cosmique.

³⁸ Ce frère est jumeau, mais né après lui puisque le Renard est un prématuré. Dans nos contes, il est fait de fréquentes allusions au fait que le lièvre est “plus petit” ou “plus faible” que l'hyène. Dans le conte kaguru, l'hyène est très explicitement l'oncle maternel du lièvre; c'est même le point de départ de l'interprétation de Beidelman dans le contexte de la structure matrilineaire des Kaguru.

LA LANCE D'UNE JEUNE FILLE (MYTHE ET POÉSIE AU RWANDA)

PIERRE SMITH

Le Rwanda où se situent les sources du Nil est, de tous les Etats actuels de l'Afrique, celui qui a subi le plus tardivement la pénétration européenne.¹ C'est seulement en 1894 que le Comte von Goetzen parvint à en franchir les frontières et à se faire recevoir à la cour du Mwami Kigeri Rwabugiri. En 1875, Stanley avait été repoussé par une volée de flèches et les Arabes eux-mêmes n'ont pu entrer dans le pays qu'à la suite des Européens; auparavant, les marchandises passaient mais les marchands devaient s'arrêter aux frontières. Cette région s'était en effet constituée depuis longtemps en un Etat très centralisé, doté d'une forte organisation militaire.

Trois groupes humains, dont les types physiques et les spécialisations économiques étaient dès l'origine extrêmement contrastés, s'y étaient rencontrés et avaient fusionné au sein d'une même entité politique et culturelle tout en conservant, par le truchement d'un système de castes, leurs identités respectives. Les premiers occupants furent sans doute les Twa, pygmoïdes vivant de chasse et de cueillette dans la grande forêt primaire qui couvrait alors tout le pays; ils furent suivis par les Hutu, défricheurs et agriculteurs de type négroïde et parlant une langue du groupe bantou qui est la seule du Rwanda actuel. Vinrent enfin, il y a huit ou dix siècles, des pasteurs Tuutsi de race éthiopide, souvent très

¹ Les recherches sur la littérature orale du Rwanda, dont ce travail est une des étapes, se limitaient à l'origine à une analyse des documents déjà publiés. Grâce à divers concours j'ai pu ensuite travailler sur le terrain (1967) où j'ai recueilli de nombreux textes nouveaux et où cet article a été écrit; de là le caractère composite de la documentation: les textes et les précisions ethnographiques pour lesquels on ne cite pas de référence ont été recueillis par l'auteur, ce qui ne veut pas dire qu'on n'en puisse parfois trouver des variantes dans l'abondante littérature consacrée au Rwanda.

Je veux exprimer ici ma reconnaissance toute particulière envers l'Institut National de Recherche Scientifique du Rwanda qui m'a fourni les moyens de ma mission; je tiens à remercier également Nuffield College (Oxford) et M. J. J. Maquet qui dirige à Paris mes études sur le Rwanda.

grands et filiformes, avec leurs troupeaux de vaches à longues cornes. Avant la chute de la monarchie (1961) qui provoqua des événements sanglants et un exode important, les Tuutsi formaient environ 17% de la population qui s'élevait à 2 millions et demi d'habitants; c'est parmi eux que se recrutait la classe dirigeante et c'est d'eux qu'était issue la dynastie des Banyiginya. Les Hutu, avec plus de 80% de la population constituent la masse paysanne. Parmi la caste inférieure et méprisée des Twa, représentant moins de 1% de la population, on distingue deux groupes: ceux qui continuent à vivre de chasse et de cueillette au nord-ouest du pays, dans la forêt de bambous, dans le grand marais du Rugezi, sur les pentes des volcans, et ceux qui forment la caste des potiers et vivent au milieu des autres Rwanda; c'est parmi ces derniers que les grands seigneurs Tuutsi recrutaient leurs bouffons, leurs spadassins, leurs danseurs, leurs espions, leurs messagers et leurs bourreaux. Les castes étaient héréditaires, endogames, spécialisées du point de vue économique et nettement hiérarchisées. Elles n'étaient cependant pas complètement imperméables: l'accès par anoblissement à la caste tuutsi était parfois possible, de même d'ailleurs que la déchéance.

La domination générale des Tuutsi sur les Hutu avait été réalisée par la mise en place d'une structure de clientèle: le client recevait de son patron l'usufruit d'une ou de plusieurs vaches en échange de divers services et notamment, pour le client Hutu, d'une partie importante de sa force de travail. Pour en arriver là, il avait fallu que les Hutu s'imprégnassent de l'idéologie tuutsi concernant la vache; celle-ci était considérée comme le bien le plus précieux et le plus désirable, la seule vraie richesse, le symbole d'un prestige social que rien d'autre ne conférait. Il avait fallu en outre que les Hutu pussent craindre les pires exactions au cas où ils n'auraient pas eu un patron puissant pour les protéger. Cette institution a fait souvent comparer le système politique du Rwanda à la féodalité européenne et l'absence totale d'agglomérations dans ce haut pays (altitude moyenne: 1800 mètres) où chacun vit isolé dans sa bananeraie et où l'unité administrative est encore la colline, pouvait sembler bien faite pour accentuer l'émiettement du pouvoir. Mais, au contraire, le trait le plus remarquable du système était la royauté sacrée, absolue et centralisatrice qui avait fait de la cour, laquelle se déplaçait souvent à travers le pays, le centre de toutes les décisions et le seul lieu où se faisaient et se défaisaient les carrières. L'impact politique de la structure de clientèle était fortement limité par l'existence des structures administratives et militaires, elles-mêmes indépendantes l'une de l'autre, et auxquelles étaient également intégrés tous les Rwanda; les trois structures aboutissaient, chacune

en suivant sa logique propre, à la personne du Roi qui gouvernait avec la Reine-mère et qui était littéralement le propriétaire du pays et de tous ses sujets.

1. LES GENRES LITTÉRAIRES

L'absence totale d'écriture rend d'autant plus remarquable le bon fonctionnement de ce système quasiment à l'échelle d'une nation moderne; elle était compensée par des institutions "littéraires" hautement développées et d'une complexité dont on ne pourrait peut-être pas trouver d'équivalent dans d'autres sociétés de culture purement orale.

Voici, en bref, les genres littéraires tels que les distinguent les Rwanda. On classe sous une même rubrique (*imigani*) les contes, les fables et les proverbes; on peut ajouter à ce groupe les énigmes (*ibisakuzo*) et on a ainsi l'ensemble de la prose populaire; pour les proverbes, cependant, il existait jadis des compositeurs spécialisés qui résidaient à la Cour. Les récits de ce groupe sont en général considérés comme des produits de l'imagination et s'opposent ainsi aux récits historiques appelés *ibiteekerezo* (litt. "réflexions"); ceux-ci ne sont en général bien connus que par des spécialistes semi-professionnels qui étaient au service de la Cour ou des grands chefs. Ces récits concernent essentiellement l'histoire des rois et de leurs démêlés souvent victorieux avec les dynasties voisines qui seront conquises ou soumises l'une après l'autre; on distingue les *ibiteekerezo* des *amakuru*, c'est-à-dire des informations ou nouvelles relevant de l'histoire contemporaine et qui, vite transmises sous forme de récits, constituent la matière première des récits historiques proprement dits qui seront élaborés plus tard par les chroniqueurs officiels.

Dans certains *ibiteekerezo* se trouvent enchâssés des poèmes guerriers (*ibyvugo*). Des trois grands genres poétiques officiels — la poésie guerrière, la poésie dynastique et la poésie pastorale — la première a sans doute servi de modèle aux deux autres. *Ibyvugo* signifie "paroles sur soi-même", "autopanégryriques"; les Rwanda traduisent par "s'exalter" et parlent de leur "exaltation" personnelle; tout homme qui se respecte devait, en effet, posséder un tel poème en première personne, composé par lui, attaché à son nom, où il vantait ses hauts faits, réels ou fictifs, et qu'il hurlait, la lance levée, dans les veillées guerrières, dans les défis à l'ennemi et le jour de son mariage; mais on trouve aussi sous la même rubrique des poèmes héroïques et épiques en troisième personne, composés par des spécialistes, relatant des faits d'armes marquants dans l'histoire et citant les autopanégryques des protagonistes les plus célèbres.

La poésie dynastique est sans conteste le plus prestigieux des trois grands genres poétiques. La composition et la transmission à travers les siècles des *ibisigo* (du radical *-sig-* qui signifie "laisser derrière soi") était confiée à une corporation de fonctionnaires très bien organisée et jouissant de privilèges importants; on a pu ainsi recueillir des poèmes dynastiques remontant à dix et douze générations, composés par des auteurs restés célèbres dans des circonstances ainsi immortalisées.² Le seul sujet permis était la louange du souverain que l'on comparait à ses prédécesseurs et dont l'action était inscrite dans un cadre idéologique apparemment immuable. Plus encore que les autres genres, celui-ci cultivait les figures hermétiques, souvent inaccessibles quand elles ne sont pas accompagnées de commentaires. Mais le genre le plus goûté par les esthètes du Rwanda est sans conteste la poésie pastorale; c'est aussi le seul, comme l'a montré M. Coupez,³ qui corresponde à notre notion classique de poésie, c'est-à-dire où les poèmes se répartissent en vers qui suivent tous un mètre identique fondé ici sur la more, unité de quantité vocalique valant une voyelle brève ou une demi-longue. Les poèmes s'appellent *amazina y'inka*, "les noms des vaches"; dans tous les genres poétiques du Rwanda, on a en effet constamment recours à un procédé qui consiste, pour louer ou décrire ce dont on parle, à accumuler des noms propres fictifs auxquels la souplesse de la langue permet de donner les structures morphologiques les plus variées. De même que tous les hommes du Rwanda appartenaient à une compagnie militaire, toutes les vaches en leur possession se répartissaient dans des armées bovines correspondantes.⁴ Les troupeaux de vaches de race noble (*inyambo*) faisaient l'objet d'une attention toute spéciale et la constitution d'un nouveau troupeau ne pouvait se faire sans la participation du poète pastoral appelé *umwiisi* (litt. "le nommeur"). Celui-ci composait, en plusieurs phases, au fur et à mesure du développement des bêtes, un long poème dont les strophes contenaient un refrain destiné à identifier le troupeau. Ces poèmes chantent certes la beauté des vaches, sans jamais mentionner les taureaux, mais ils se consacrent surtout à décrire, avec une profusion étonnante de détails et de métaphores, leurs exploits guerriers. Or, malgré leurs cornes démesurées en forme de lyre, qui doublent leur hauteur, les vaches du Rwanda, sans cesse accompagnées et choyées par l'homme, sont certainement les animaux les plus doux de la terre.

² Cf. A. Kagame, *La Poésie dynastique au Rwanda* (Bruxelles, 1951).

³ A. Coupez et Th. Kamanzi, "Rythmes quantitatifs en poésie rwanda", *Folia Scientifica Africae Centralis*, III, 3, pp. 58-60 (Bukavu, 1957).

⁴ A. Kagame, *L'Histoire des armées bovines dans l'ancien Rwanda* (Bruxelles, 1961).

On essayera ici de montrer dans quel contexte littéraire et idéologique ce genre paradoxal, et sans doute unique, a pu naître.

A côté des trois grands genres officiels qui ne se consacrent qu'aux êtres nobles — le roi, la vache, les héros, les guerriers — il faut citer les *ibisiingizo*; ce sont des éloges qui ne sont pas nécessairement guerriers, à la forme très libre, et qui peuvent s'adresser à tous les êtres, et notamment à la femme et aux animaux vulgaires. Enfin, les trois grands genres ont chacun leur correspondant parodique et satirique; on y exalte la glotonnerie des grands ou même du roi dans le style des poèmes dynastiques, l'utilité du porc ou la beauté fougueuse de l'automobile dans le style pastoral, le vieillard, la famine ou le rat dans le style guerrier.

Tous ces genres poétiques peuvent être déclamés ou psalmodiés; il en existe en outre un grand nombre qui sont chantés. Parmi les plus raffinés il faut citer les *inaanga* (chants accompagnés par la cithare) qui sont le fait de spécialistes allant d'une résidence de chef à une autre; ils évoquent souvent avec beaucoup de liberté les histoires d'amour des rois et des grands. Les *ibihoozo* (litt. "consolations") sont destinés à apaiser les larmes soit des jeunes mariées, soit des jeunes enfants; ces berceuses, tendres et émouvantes dans la veine populaire, adoptent un ton plus martial dans les milieux aristocratiques où beaucoup avaient un morceau spécialement composé pour eux. Les *indirimbo* sont des chants de veillée ressemblant aux *ibiyivugo* mais évoquant la gloire des compagnies militaires plutôt que celle d'un individu particulier; chaque compagnie avait son hymne propre. Sous le nom d'*amahamba* sont groupées toutes sortes de chants de bergers aux caractéristiques régionales très diversifiées mais où se pratique en général l'alternance des voix; on y évoque la généalogie, la beauté et la bravoure des vaches dans des couplets très élaborés mais indépendants les uns des autres. Les *ibysisigo* sont les chants des puits d'eau qui remplissent les abreuvoirs pour le bétail; y sont cités surtout les noms et la généalogie des propriétaires de grands troupeaux. Les *amahiigi* sont les chants des chasseurs; ils ressemblent aux *ibiyivugo* par la façon dont chacun y célèbre ses exploits et aux *amazina y'inka* lorsqu'on y chante la bravoure des chiens. Dans tous ces genres, le texte chanté est plus élaboré que dans les multiples variétés de chansons populaires appelées *imbyino* car elles sont généralement accompagnées de claquements de mains; ce sont les jeunes filles qui fournissent la plus grande partie des compositions de ce type; elles y évoquent souvent les petits problèmes d'actualité.

Ce tableau des genres serait incomplet si l'on omettait ceux qui ne sont pas à proprement parler littéraires. L'*ubwiiru* est un très long texte qui

décrit, dans un style semi-poétique, les rites à accomplir par le roi en diverses circonstances; il est divisé en dix-huit voies ou rituels et était gardé rigoureusement secret; les fonctionnaires chargés de le retenir et de le répéter mot à mot — les erreurs pouvaient être punies de mort — étaient les plus importants dignitaires du royaume et les trois principaux d'entre eux, les seuls à connaître le texte dans son intégrité, participaient du caractère sacré de la royauté.⁵ D'autres fonctionnaires de la Cour, les *abacurabwenge* (litt. "les forgeurs d'intelligence") étaient chargés de retenir les généalogies. Les plaidoiries, enfin, étaient souvent prononcées par des personnages talentueux qui n'avaient rien à voir avec l'affaire jugée et qu'on venait entendre pour le plaisir. Mentionnons aussi les prières, chants et formules de la liturgie du *Kubandwa*; dans ce culte très compliqué, réservé aux seuls initiés, les officiants jouaient, d'une façon théâtrale, les rôles des héros aux esprits desquels ils voulaient rendre hommage.

2. LE MYTHE D'ORIGINE DE LA DYNASTIE

Le mythe ne constitue pas une catégorie isolée de récits; ceux que nous appellerions mythes se trouvent rangés dans le genre populaire des *imigani* d'une part, dans le genre noble des *ibiteekerezo* d'autre part. Ces derniers se rapportent essentiellement à l'histoire des rois et plus on remonte dans le temps, plus ils prennent le caractère de mythes. Voici une des versions du récit qui se situe chronologiquement avant tous les autres:

L'origine des Abanyiginya se situe chez Shyerezo. Shyerezo avait une femme appelée Gasani. Celle-ci avait une servante appelée Impamvu. Shyerezo avait des devins qui consultaient les esprits pour lui par les viscères des poulets, des moutons et des vaches, mais non sans leur avoir donné de la salive du roi. Un jour que Shyerezo était parti dans ses autres États, Gasani, qui était stérile, décide de suivre les conseils d'Impamvu. Ayant remarqué que les devins étaient occupés à prélever des morceaux d'un Imaana favorable, une vache, elles en dérobent le cœur. Elles le mettent dans un pot qu'elles remplissent quotidiennement de lait. Après neuf mois Gasani y trouve un bébé. Elle envoie un messenger à Shyerezo pour qu'il fasse les cadeaux coutumiers, mais il refuse de croire que Gasani a enfanté et il ordonne qu'on tue le bébé. Les bourreaux renoncent à le faire et, à son retour, Shyerezo, touché par la noblesse et la beauté parfaite de l'enfant, qu'on appelle Sabizeze, y renonce également.

Au cours d'une querelle, alors qu'il est devenu adulte, quelqu'un lui dit: "tais-toi, vaurien qui t'appelles Sabizeze, bâtard, qui n'es pas le fils de Shyerezo."

⁵ Ce texte est publié et traduit dans: M. d'Hertefeldt et A. Coupeze, *La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda* (Tervuren, 1964).

Prévenu, Shyerezo confirme le fait et Sabizeze, peiné, décide de partir. Il emmène avec lui son frère aîné Mutuutsi et leur sœur, une poule appelée Samugambira et un coq appelé Rubika, un bélier et sa sœur, une vache et un taureau, le héron garde-bœufs et des serpettes comme armes. Ils s'installent dans la brousse, dans le pays de Kabeeja. La fumée attire les gens de Kabeeja et les nouveaux venus se présentent et proposent de vivre en commun et de coopérer.

Sabizeze et Mutuutsi constatent un jour que tous les animaux qu'ils ont emmenés avec eux ont eu des jeunes. Sabizeze propose alors à Mutuutsi qu'ils se partagent leur sœur. Mutuutsi refuse et Sabizeze la prend pour lui seul. Ils ont une fille; alors, Mutuutsi, suivant le conseil de Sabizeze, va s'établir en face, puis il vient rendre visite à Sabizeze en se présentant comme l'Umwega d'en face⁶ et lui demande sa fille pour l'épouser; ils ont des enfants. Son clan est celui des Bega; c'est ainsi qu'il se sépare de Sabizeze dont les descendants sont appelés Banyiginya. Depuis, ils continuent de se demander des fiancées réciproquement.

Ils vivent donc avec Kabeeja dont ils font l'homme qui leur indique et leur donne l'emplacement des enclos. Depuis ce moment donc, les Banyiginya reçoivent leurs emplacements des Bazigaaba qui sont les gens de chez Kabeeja.

Quant à la mort de Kabeeja, ce sont ses devins, les Ubukara, membres de sa famille, qui la lui ont prédite. Le premier dit: "Kabeeja, notre roi, se brisera le cou en allant chercher à boire." Un autre dit: "tu te trompes, il sera brûlé dans la maison". Le troisième dit: "il mourra par la lance d'une jeune fille". Le quatrième dit: "il tombera dans une rivière". Un jour Kabeeja va à la chasse alors qu'il sévissait une sécheresse vraiment excessive. Kabeeja va demander de la bière pour lui et ses compagnons à un cultivateur Hutu. Au moment où ils boivent, ils sont surpris par la pluie. Ils se précipitent alors vers un enclos pour aller s'abriter. Dès qu'ils y pénètrent ils y trouvent une jeune fille occupé à faire de la vannerie. Effrayée, celle-ci les fuit en allant au fond de la maison et en laissant son alêne fichée en terre à l'entrée. En entrant, Kabeeja pose rudement le pied dessus et l'alêne le transperce. On la lui extrait aussitôt mais le froid le pénètre et il frissonne. Il demande qu'on lui fasse du feu avec le chiendent entreposé dans la case, mais la flamme s'attaque à la réserve de chiendent et toute la maison prend feu. Seul Kabeeja ne parvient pas à sortir et il est brûlé dedans. Ne trouvant aucun buisson, car ils sont tous déjà morts, où dissimuler, selon la coutume, son cadavre calciné, et refusant de l'abandonner à découvert, ses compagnons le jettent dans la rivière.⁷

Ce mythe prétend rendre compte avant tout de l'arrivée au Rwanda de l'ancêtre de la dynastie. Sabizeze est aussi le héros d'un conte populaire qui est sans rapport avec l'origine de la dynastie; son nom, qui contient le radical *-zeze* signifiant "étourdi", y est mis en relation avec le fait que sa naissance est due à un procédé artificiel; quand il l'apprend, Sabizeze, honteux, quitte la terre, soit en s'enfonçant dans le sol, soit en montant au

⁶ Le récit explique l'origine du nom du clan des Bega en le rattachant au radical *-ega* — qui signifie "côté opposé".

⁷ A. Coupeze et Th. Kamanzi, *Récits historiques rwanda*. (Tervuren, 1962), pp. 61-67. Faute de place nous résumons très légèrement les récits présentés.

firmament pour devenir la lune. Dans la version "historique", par contre, Sabizeze arrive sur la terre après avoir quitté le ciel; ce trait est présent dans toutes les autres versions⁸ et dans celle-ci il est sous-entendu plutôt qu'absent; chacun sait, en effet, que Sabizeze, l'ancêtre des rois, le frère de Mutuutsi, n'est autre que Kigwa, le premier des rois, dont le nom signifie "Le Tombé", et que l'histoire qu'on vient de rapporter est celle des Ibimanuka, litt. "Ceux qui sont descendus". La généalogie officielle telle qu'elle est récitée par les *abacurabwenge*⁹ commence par le roi contemporain et remonte jusqu'à: "... fils de Kigwa, fils de Nkuba, Nkuba c'est lui Shyerezo!" Nkuba est la personnification de la foudre et du tonnerre (le nom commun *inkuba* couvre les deux phénomènes); le nom de Shyerezo signifie "Extrémité".

Ce mythe rend compte également des relations du clan dynastique avec d'autres clans. Or les principaux clans du Rwanda peuvent être rangés dans trois groupes distincts quant à leur spécialisation fonctionnelle: (a) Le grand clan dynastique des Banyiginya et les clans frères, descendant eux aussi de Kigwa, alias Sabizeze, et qui ont constitué des maisons régnautes dans les régions voisines. (b) Les clans matridynastiques dont le principal est celui des Bega; le mwami régnait en effet conjointement avec sa mère ou, à défaut, avec une reine-mère adoptive; celle-ci, qui avait sa propre cour, exerçait souvent, avec l'aide de ses frères, une influence prépondérante, car l'héritier était généralement choisi parmi les fils cadets du souverain et il était donc fréquemment appelé à régner dès sa tendre enfance. Le roi pouvait épouser de nombreuses femmes de tous les clans, y compris des Banyiginya, car ce clan, en souvenir de l'union incestueuse de Sabizeze et de sa sœur, est le seul où l'endogamie soit permise et même encouragée; mais ni les Banyiginya, ni la plupart des autres clans ne pouvaient fournir la future reine-mère. Le clan d'où elle était issue était considéré comme régnant conjointement avec les Banyiginya, et d'entre les quatre clans matridynastiques autorisés, les Bega, au cours de la longue histoire de la dynastie, se sont taillés la part du lion. (c) Le groupe des clans Basangwabutaka (litt. "ceux qui furent trouvés sur la terre") comprend notamment les Bazigaaba. L'opposition entre ce groupe et le second n'est pas stricte, car il est rapporté que les clans Basangwabutaka ont pu fournir quelques reines-mères dans le passé. En fait, le troisième groupe s'oppose aux deux premiers considérés en bloc

⁸ Plusieurs versions, encore inédites, ont été recueillies par M. J. Vansina qui nous a aimablement autorisé à consulter sa documentation.

⁹ Le texte kinyarwanda a été publié dans A. Kagame, *Inganji Karinga*, vol. I (Kabgayi, 1943).

mais sous un autre angle que celui du partage du pouvoir royal : hommes de la terre, autochtones du Rwanda, ils s'opposent ici aux hommes du ciel. Ceci reste encore actuel dans la relation rituelle appelée *ubuse*, par laquelle tous les autres Rwanda, y compris le roi, doivent faire appel à un membre d'un des clans autochtones pour fixer symboliquement les premiers piquets d'une nouvelle construction ; cette relation joue aussi dans de nombreuses autres circonstances rituelles où les Basangwabutaka exercent une sorte de parrainage à l'égard des membres des autres clans. Les clans autochtones dont les membres sont actuellement, comme ceux de tous les autres clans, dispersés à travers tout le pays, avaient chacun autrefois, d'après la tradition, une base territoriale sur laquelle régnait leur patriarche appelé *umuhiinza*, qui avait pour fonction principale de faire tomber la pluie ou de la retenir, selon les cas, et de faire prospérer les récoltes en les protégeant des fléaux. Ces récits historiques se rapportant aux premiers rois racontent comment les Banyiginya vainquirent une à une et supplantèrent ces dynasties locales.

La plupart des auteurs soucieux d'histoire, qui se sont penchés sur le problème des origines du peuplement du Rwanda, se sont demandés si ces dynasties étaient déjà d'origine tuutsi. Actuellement, tous les clans du Rwanda sans exception comprennent à la fois des Tuutsi, des Hutu et des Twa. Ce n'est pas le lieu ici de soulever des considérations d'ordre historique, mais il est certain que, du point de vue propre au mythe, les Bazigaaba et leur roi, Kabeeja, sont des Hutu. Plusieurs des versions recueillies par Vansina et qui ne diffèrent guère par ailleurs de celle rapportée ici, le disent expressément. En outre, le nom de Mutuutsi, qui signifie "Le Tuutsi", indique bien qu'il s'agit là de l'ancêtre éponyme de la caste prise dans son ensemble ; si les Banyiginya s'en séparent dès l'origine, — mais l'union entre Mutuutsi et sa nièce est, elle aussi, malgré l'artifice, incestueuse, — ce n'est que pour affirmer que la dynastie est au-dessus des castes. Un poème dynastique le dit d'ailleurs explicitement :

Le Roi n'est pas un homme...
 Il est homme avant sa désignation au trône ;
 Mais une fois nommé, il se sépare de la noblesse ordinaire
 Et il obtient une place à part.¹⁰

Ainsi, sous le couvert des noms de clans, c'est surtout de l'origine des relations entre les castes qu'il s'agit ici. La plupart des autres versions y ajoutent aussi les Twa. On y voit un couple de ceux-ci venir du ciel en compagnie de Kigwa, mais ils sont mentionnés dans la même liste que les couples d'animaux domestiques et leur union incestueuse ne fait pas plus

¹⁰ A. Kagame, *La Poésie dynastique au Rwanda* (Bruxelles, 1951), p. 53.

problème que celle des animaux. Les seuls humains véritables du groupe ne constituent pas un couple, mais un trio, et c'est de là que surgit le problème de l'alliance. Ces versions rendent ainsi compte à la fois du statut sub-humain des Twa et de leur relation spéciale à la caste supérieure, tout en les excluant, au profit des Hutu, de tout droit sur la terre.

Comment ce droit primordial des Hutu va-t-il être, dans l'idéologie, ramené à de simples privilèges d'ordre rituel, et complètement subordonné au droit supérieur des Tuutsi? Qu'apportent les Tuutsi? Ils amènent avec eux trois sortes d'animaux domestiques: les bovins, les moutons et les poulets. Les deux autres espèces traditionnelles, les chèvres et les chiens, ne sont pas mentionnées; or, leur statut est différent à un point de vue au moins: ces deux dernières espèces ne peuvent être utilisées pour la divination. On a recensé une trentaine de modes de divination pratiqués au Rwanda,¹¹ mais les plus prestigieux, essentiellement pratiqués par les Tuutsi, sont ceux où l'on consulte les viscères des trois espèces mentionnées dans notre mythe. Les mâles de ces espèces, à la différence de ceux des deux autres espèces, ne pouvaient jamais être châtrés même s'ils n'étaient pas destinés à la divination.

Cette institution, pratiquée par des spécialistes, était essentielle dans le Rwanda ancien pour toutes les couches de la société. Il était nécessaire de passer par le devin pour pratiquer le culte des morts comme pour être initié au *kubandwa*, les deux seules formes d'activité religieuse; la cour soumettait au devin pratiquement toutes ses décisions d'ordre politique, rituel ou stratégique.

Les Rwanda croient en un être suprême, Dieu unique et créateur, appelé Imaana et vivant dans le monde supérieur. On insiste sur sa qualité de fécondateur: le taureau est appelé l'Imaana du troupeau, et le mari est pour sa femme un Imaana. Mais, comme dans notre mythe, on appelle aussi Imaana l'animal utilisé pour la divination et ce terme tend à englober les notions de chance, de providence et de puissance bienfaisante. La divination est conçue comme l'activité médiatrice qui règle les rapports des hommes de la terre avec le Dieu d'en haut d'une part, avec les esprits des morts errant dans le monde inférieur d'autre part. Les Tuutsi venus du ciel apportaient donc avec eux les meilleurs moyens qui soient pour maintenir la communication avec le ciel.

Ni la chair des poulets, ni les œufs n'étaient consommés; on ne les élevait que pour la divination. Ils devaient leur rôle de médiateurs au fait qu'ils étaient des oiseaux domestiques; de nombreuses espèces d'oiseaux

¹¹ M. Pauwels, "La divination au Rwanda". *Kongo-Overzee*, (Antwerpen, 1954), XX, 4-5, pp. 293-368.

sauvages font, en effet, dans les contes, office de messagers entre le ciel et la terre et leur roi n'est autre que le héron garde-bœufs, mentionné dans le mythe et privilégié à cause de sa présence constante et tranquille à côté des troupeaux, qui le fait assimiler aux pasteurs tuutsi, à cause aussi de sa couleur blanche. Le chant du coq est, en outre, la référence utilisée par les Rwanda pour compter les heures de la nuit et du petit matin; le nom Samugambira, donné dans le mythe, est dérivé du verbe *Kugambira* qui signifie "chanter à heure fixe". Si un coq venait à chanter à contretemps, on lui tordait le cou aussitôt. Pour les heures du jour, on regarde le soleil. La mesure du temps, comme on le verra à nouveau plus loin à propos des saisons, est donc une fonction céleste.

Le résultat de la divination s'énonce: "c'est blanc "pour "c'est favorable", et "c'est noir" pour "c'est défavorable". La couleur blanche est la marque de la bienveillance d'Imaana et de la bonne fortune; c'est sa couleur blanche qui fait du mouton un "imaana" privilégié; en termes techniques, dans les rites, on l'appelle d'ailleurs Nyirabuhoro, "Maître de la paix". D'autres versions de notre mythe spécifient d'ailleurs que les premiers Tuutsi arrivés du ciel étaient de couleur blanche, ce qui n'a pas manqué d'entraîner des spéculations audacieuses chez certains auteurs; la grande taille des Tuutsi, par opposition à la taille très moyenne des Hutu et à la taille minuscule des Twa, était aussi considérée comme un caractère céleste, la nature semblant justifier ainsi de façon frappante l'inégalité des castes.

Pour ce qui est des bovins, les associations complexes qu'ils suggèrent seront examinées plus loin.

Dépourvus de ces instruments privilégiés de divination, les devins de Kabeeja, roi des autochtones, pratiquaient la méthode la plus primitive qui soit; en effet, comme on le dit explicitement dans d'autres versions, comme l'attestent encore d'autres traditions, et comme il apparaît bien dans notre récit par la façon dont l'oracle est formulé, ils pratiquaient la divination dite "par la tête", c'est-à-dire par leur propre tête, par l'inspiration. Le devin, qui pratique ce mode de divination, interpelle soudain quelqu'un, sans avoir été consulté, et lui annonce un malheur; il pouvait parfois se faire rétribuer ensuite en indiquant à l'intéressé les moyens de se protéger, mais c'est avant tout un prophète de malheur et le nom même des cousins de Kabeeja, qui signifie "Les Noirs", ainsi que leur impuissance à trouver un remède, sont significatifs.

Le fondateur de la nouvelle dynastie naît donc au ciel d'un cœur de taurillon divinatoire; le cœur est considéré par les Rwanda comme le siège de la vie, de la volonté et même de l'esprit; le héros des contes

populaires, appelé Gipfamutima, “cœur mort”, n’est pas un sans cœur, mais un faible d’esprit. La salive du consultant, toujours indispensable dans les modes de divination, est, dans cet usage, appelée alors *im-buto*, c’est-à-dire semence, végétale ou animale. En contraste avec cette naissance marquée du signe divin, la mort du dernier roi des Bazigaaba se produit en dépit des avertissements de ses devins impuissants, causée par une suite d’incidents qui s’enchaînent selon une logique impitoyable. Cette mort catastrophique est le résultat de plusieurs conjonctions malencontreuses, rendues plus néfastes encore par la précipitation de Kabeeja et de ses compagnons. De la série de chauds et de froids que subit Kabeeja, on peut dégager une série d’oppositions révélatrices.

Le climat du Rwanda est très capricieux; l’année se divise en deux saisons sèches et deux saisons des pluies mais le régime des pluies est déconcertant et irrégulier, tant par leur volume que par leur répartition. L’excès ou le contretemps des précipitations est aussi redouté que la sécheresse et, jusqu’au milieu de ce siècle, la famine sévissait périodiquement. Les faiseurs de pluie devaient aussi être capables de l’arrêter; un récipient vide ou contenant un peu d’eau, est censé attirer la pluie; une lance fichée en terre, pointe vers le ciel, est censée la repousser. Certains cultivateurs disposaient parfois côte à côte ces deux dispositifs dans leur champ, dans l’espoir d’obtenir ainsi une régulation satisfaisante. Il est frappant que, dans le récit, l’alêne de la vannière dont la pointe dressée blesse Kabeeja soit appelée “la lance d’une jeune fille”. En effet, un interdit rigoureux défendait aux femmes de toucher à des armes, quelles qu’elles soient. Elles ne pouvaient posséder en propre aucun instrument métallique dangereux, pas même un couteau, si ce n’est l’alêne à tresser car la vannerie fine était une activité féminine. Une chanson populaire très connue se moque de la condition désarmée de la femme en ces termes :

Oui Nyabami (“celle qui a des rois”), elle est dans tous les chemins
 Oui Nyabami, avec des fibres d’écorce de papyrus à tresser, avec le fond
 d’un panier
 Oui Nyabami, avec son bouclier en feuilles de bananier
 Oui Nyabami, avec pour lance son alêne à tresser. O Nyabami!

Si la lance repousse la pluie et est un attribut essentiellement masculin, on peut, pour l’instant, déduire la série d’oppositions suivantes :

sécheresse	pluie et boisson
feu	eau
masculinité	féminité
armes et métal	récipients et matériau végétal

On pourrait être tenté de voir dans la colonne de gauche des instruments de mort et dans la colonne de droite des instruments de vie, mais le récit montre au contraire que la mort de Kabeeja est causée par des conjonctions indues d'éléments opposés, produites en partie par la précipitation des protagonistes. Dans un récit historique du Burundi, royaume frère de celui du Rwanda et où l'on parle la même langue, le mwami de ce pays, par son comportement différé, renverse à son profit une situation comparable.

Mwaambutsa I fut à son tour intronisé, mais ses frères essayèrent de le tuer. Il leur échappa. Ils vont alors mettre des lances dressées sous l'eau, là où il avait l'habitude de nager. Mwaambutsa y envoie d'abord son serviteur ; il nage le premier dans l'eau et les lances le tuent. Telle est l'origine du proverbe qui dit que le roi ne succombe jamais à un accident. Pour se venger, Mwaambutsa organisa une très grande fête avec beaucoup de boisson et il invita ses frères, leurs femmes et leurs enfants. La nuit, quand ils furent ivres morts, il mit le feu à son palais et l'incendie les tua tous...¹²

3. L'ORIGINE DE LA MORT ET LA PUISSANCE DU ROI

Parmi les contes populaires, les *imigani*, qui se situent en dehors de l'histoire, on trouve plusieurs mythes d'origine de la mort des hommes. L'un d'eux, recueilli par J. Vansina, commence ainsi :

Mort fut créé en même temps qu'Imaana. Leur père dit : "c'est Imaana le chef ; quant à toi, je te donne la terre entière, préside aux eaux et au feu". Mort partit, prit du feu et l'alluma sur les eaux ; les vaches ne purent plus boire, les hommes ne purent plus puiser ni faire du feu...

Un autre récit très répandu raconte comment les humains ressuscitaient jadis après trois jours et comment cet heureux dénouement fut définitivement interrompu par la jalousie d'une femme qui versa de l'eau bouillante sur le cadavre de sa co-épouse pour l'empêcher de revenir à la vie. Dans une version du Burundi, on décrit le procédé utilisé par un homme pour écarter la mort qui avait déjà pris sa femme et son enfant :

Après l'enterrement, l'homme apporta du feu et de l'eau sur un tesson de cruche et il les déposa par terre. Un homme mit un pied dans l'eau, un autre mit un de ses pieds dans l'eau et l'autre dans le feu. Après ça, celui qui leur avait apporté l'eau et le feu renversa par terre le morceau de cruche cassée.¹³

¹² A. Coupeuz, "Texte Rundi I", *Zaire*, XI (1957), 6, pp. 632-633.

¹³ Le texte Kirundi est publié dans *Umurundi n'ururimi rwiwe*, Gitega 1963, p. 107. Il s'agit d'un recueil anonyme édité par la librairie évangélique du Burundi.

Voici maintenant, en entier, un des récits les plus connus :

La mort prend source lors de la chasse de Nkuba (Foudre), d'Umwami (le Roi) et d'Imaana (Dieu). Imaana et Rupfu (Mort) étaient des frères. Imaana reçut sa part d'héritage dans le ciel et sur la terre, partout. Nkuba reçut la sienne dans le ciel; le Mwami reçut la sienne sur terre, au Rwanda. Rupfu reçut en héritage le sang, mais il resta les mains vides car les trois autres surveillaient jalousement leurs possessions qui avaient du sang. Borgne et affamé, il va réclamer auprès de leur père qui répond : "c'est moi le Créateur qui vous ai partagés; maintenant il faut attendre et regarder ce qui viendra derrière". Alors Rupfu se mit à guetter les retardataires : un puits d'eau, une vache restés en arrière, il les prenait pour lui. Les trois autres, après avoir consulté le devin, décidèrent de le poursuivre et de le tuer. Imaana prit sa massue et le Mwami son arc; Nkuba n'avait pas besoin d'armes et il se promit de le gifler. Frappé et serré de près par Nkuba, Rupfu trouve refuge dans un champ de courges où travaillait une vieille. Il lui promet : "Vieille, si tu me caches, je te cacherai toi et les tiens." Elle le cacha à l'intérieur de sa jupe en peau. Nkuba voulut frapper la vieille mais Imaana dit : "Je suis le créateur qui fait que toutes choses croissent; je ne puis la supprimer avant son temps". Ils partirent. Rupfu, à l'abri de la pluie, trouva que la vieille avait du sang. Il avait un grenier. Cette vieille transmet la mort à ses petits enfants et ses arrières petits-enfants. Ils se la partagèrent jusqu'à ce qu'elle se répande dans toutes les contrées du monde.

Le motif de la chasse de la mort par la foudre et de son refuge dans la jupe ou le ventre d'une vieille femme est le plus répandu de tous. Nkuba, ajoute-t-on souvent, déçu par l'attitude des hommes, remonta alors au ciel et laissa la mort ravager le monde. Des trois ennemis de la mort dans notre récit, c'est le seul qui ne possède rien sur terre. Appelée couramment "le roi d'en haut", la foudre cependant visite souvent la terre; la personne foudroyée ne peut être pleurée car on la considère comme épousée par le roi d'en haut, et si elle en réchappe et se marie ensuite, elle devra le faire selon le rite simplifié prévu pour les remariages des veuves ou des divorcées.

Dans tous les grands genres poétiques du Rwanda, la foudre revient régulièrement comme métaphore essentielle pour exalter celui à qui s'adresse la louange, qu'il s'agisse du roi, des héros guerriers ou des vaches combattantes. Or la foudre est un phénomène céleste qui relève à la fois de l'élément *feu* auquel on associe le pouvoir meurtrier de l'arme, et de l'élément *eau* puisqu'elle commande à la pluie. Aux périodes de transition entre saison sèche et saison des pluies, les premières grosses pluies sont généralement accompagnées d'orages violents. La foudre, au contraire de la mort, associe donc heureusement les deux éléments; en outre, être céleste, elle maintient cependant la communication avec la terre.

C'est aussi la position du roi. Il est à la fois le principal faiseur de pluie du pays, le régulateur des saisons, et le gardien du feu sacré entretenu à la cour depuis les origines. Il est à la fois le protecteur des récoltes et du bétail, et le conquérant terrible qui extermine les ennemis. Il est le médiateur actif, conseillé par les devins, entre ciel et terre, entre Imaana et les hommes.

Voici un extrait d'un poème dynastique très ancien :

Le roi, c'est lui le dieu qui s'occupe des hommes! ...
 Je contemple Dieu en cette demeure-ci!
 Je trouve que le Roi est Dieu rendu accessible à nos prières!
 Le Dieu suprême, c'est le Roi qui le connaît:
 Quant à nous nous ne voyons que notre Souverain!
 Le Roi, c'est un tonnerre; il ne partage pas avec un autre ...
 Le Souverain que voici boit le lait trait par Dieu
 Et nous buvons le lait qu'à son tour il trait pour nous!¹⁴

C'est par cette fonction essentielle que les Banyiginya justifient la prise du pouvoir. Les dynasties terrestres, dans les récits historiques, s'écroulent d'elles-mêmes quand arrivent les Banyiginya, par leur incapacité à réaliser cette médiation. Ainsi, celle des Barengé dans le centre du pays, dont l'échec rappelle celui de la tour de Babel.

La sécheresse régnait sur le Rwanda. Victimes de la famine, ils s'adressèrent au devin qui leur dit: "si vous voulez avoir la pluie, réunissez-vous sur le sommet de la colline, grimpez les uns sur les autres et allez vous-mêmes dans les nuages. Vous l'y prendrez de vive force". Les Barengé se mirent donc à grimper les uns sur les autres et ils étaient déjà arrivés à une certaine hauteur quand ceux qui formaient la base de la pyramide vivante faiblirent sous le poids. La grappe humaine s'écroula et tous s'écrasèrent dans leur chute. Nul n'en réchappa.¹⁵

Voici en revanche quelques extraits d'un célèbre poème dynastique composé au XIX^{ème} siècle et intitulé: "Personne ne saurait être la Providence du pays comme le Roi".

Dès que disparaît le bienfaisant réservoir de la pluie,
 Alors cet Irrésistible, fils du Tonnerre, va à sa recherche
 Et la pluie arrose à nouveau le Rwanda! ...
 Quand tu fis gronder le tonnerre, ô maître des pluies saisonnières,
 O toi qui ramènes la pluie! O toi qui trais le firmament à pleines jarres!
 Tu ramènes la flamme dans le foyer du peuple,
 Tu extermines l'ennemi dans le pays!

¹⁴ A. Kagame, "Le Rwanda et son roi." *Aequatoria*, Coquilhatville 8^{ème} année, (1945), 2, p. 45.

¹⁵ A. Pages, *Un Royaume hamite au centre de l'Afrique*. (Bruxelles, 1933), p. 546.

Tu as éclipsé tes rivaux, ô toi le Munificent qui conserves la flamme ...
 Toi, Archer par excellence, créateur des Royaumes!...
 O toi qui presses les nuages, notre refuge!
 O roi guerrier qui ramène le butin!
 O Conquérant, supérieur à tout autre!
 O toi qui produis la rosée!¹⁶

Voici enfin un extrait d'un autre poème de la même époque intitulé "La royauté est le privilège d'une seule lignée".

Protégé que je suis par cette Foudre (= le roi)
 Qui lance une incomparable lumière
 Brillant rapidement tel un éclair
 Et découvrant ceux qui n'aiment pas le roi.
 Incendie-les, que nous en fassions la proie des flammes!
 Je suis sous la protection de ce Tonnerre
 Dont les feux bordent de telle sorte les frontières
 Que les immigrés de l'étranger viennent en mendier chez lui.
 Que tes triomphes abrègent les jours de tes adversaires
 Je suis sous la garde de la Foudre
 Qui gronde de telle sorte sur tous les points de l'horizon à la fois,
 Qu'en ceux qui ont le cœur noyé de chagrin
 Il déclenche d'impétueux torrents d'eau.¹⁷

Dans le premier poème, le roi est associé au tonnerre en tant que faiseur de pluie; on souligne en même temps sa fonction de gardien du feu domestique et de guerrier conquérant. Dans le second, c'est à l'aspect terrible et incendiaire de la foudre qu'est comparé le roi, mais on évoque discrètement aussi, pour finir, le premier aspect. Il n'y a sans doute pas un poème dynastique sur dix qui ne fasse constamment appel à ce type de comparaisons.

Le Créateur lui-même ne peut se passer de l'eau et du feu; la coutume voulait en effet que les couples désireux d'avoir des enfants laissent pendant la nuit près de leur lit quelques braises et un peu d'eau, appelés respectivement feu et eau d'Imaana, et qu'il était supposé utiliser dans son travail de création.

La foudre, Imaana, le roi, êtres célestes et médiateurs, adversaires de la mort qui précipite les ombres des hommes dans le monde inférieur, participent tous trois d'une même essence créatrice et providentielle dont la divinité personnifiée n'est qu'un des aspects et que la divination et le rituel royal cherchent à capter.

¹⁶ Cf. n. 14, pp. 51-54.

¹⁷ Cf. n. 10, pp. 80-81.

4. L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ DES CASTES ET DES SEXES

On a déjà vu que certains comportements humains favorisaient l'œuvre de la mort, notamment le geste inconsidéré et naïf d'une vieille, le geste meurtrier d'une femme jalouse et la précipitation d'un roi. Deux autres comportements sont mis en cause par des versions qui n'ont pas encore été mentionnées: la gourmandise dans un conte où l'on voit un homme contracter envers la mort, par appétit de viande, une dette qui ne pourra être payée que par sa propre mort, et le sommeil, ou plutôt l'incapacité de veiller, dans un récit qui dit comment Imaana avait enjoint à l'homme de veiller car il avait un message important à lui transmettre, et comment l'homme s'étant endormi, le serpent imita sa voix et reçut l'immortalité à sa place. Or, des comportements semblables sont, dans les *imigani*, à l'origine de l'inégalité des castes.

Le récit "historique", analysé plus haut, faisait ressortir les différences fondamentales et de caractère naturel entre les Tuutsi venus du ciel, les Hutu trouvés sur la terre et les Twa ravalés quasiment au rang des animaux domestiques; certaines versions disent même que le premier Twa, compagnon de Kigwa, s'est accouplé non avec sa sœur mais avec une guenon trouvée sur terre.¹⁸ Les récits populaires au contraire, donnent toujours Gatuutsi, Gahutu et Gatwa, ancêtres éponymes des castes, comme trois frères; leur père est généralement Gihanga, descendant de Kigwa, beaucoup mieux connu dans le peuple, véritable fondateur de la dynastie du Rwanda et père de toutes les dynasties voisines apparentées aux Banyiginya; son nom signifie d'ailleurs "l'Inventeur" et est à mettre en relation avec celui de l'être suprême, Ruhanga, chez les Banyoro voisins. Ici les différences sont, à l'origine, d'ordre purement moral; les nombreuses versions utilisent l'un des trois thèmes suivants.¹⁹

(a) Gihanga confie à chacun de ses trois fils un pot rempli du plus précieux et du plus prestigieux des produits, le lait. Gatwa, glouton invétéré, ne peut s'empêcher de vider son pot d'un trait; Gahutu, insouciant, s'endort et, pendant son sommeil, renverse la moitié du contenu de son pot; seul Gatuutsi peut, au retour de Gihanga, lui présenter un pot plein. Le père définit alors les rôles respectifs de ses trois fils.

¹⁸ J. J. Maquet, "The Kingdom of Rwanda". dans *African Worlds* (London-New York-Toronto 1954), p. 186.

¹⁹ La place manque pour pouvoir présenter ici tous les récits d'où sont tirés les renseignements qui suivent. Nous préparons un recueil où seront donnés les textes originaux et les traductions. En attendant, ces documents peuvent être consultés à l'I.N.R.S. de Butare (Rwanda). au Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren (Belgique) et à Paris par l'intermédiaire du Centre de Recherches Anthropologiques (Musée de l'Homme).

(b) Le père envoie ses trois fils chez un devin, appelé parfois “Temps”, pour s’enquérir de divers renseignements sur le calendrier, la date propice pour les semailles et les récoltes, la période de gestation des femmes et des diverses espèces domestiques. Gahutu et plus encore Gatwa se précipitent sur la nourriture offerte, la mangent même crue, sont indisposés, s’enivrent et s’endorment, si bien que seul Gatuutsi, pourtant présenté généralement comme le cadet, est le seul à pouvoir ramener le message.

(c) Pour les éprouver, Imaana suggère, à chacun des trois frères en particulier, d’éliminer les deux autres; Gatuutsi puis Gahutu, conscients de la complémentarité des services rendus par chacun, refusent. Seul Gatwa décide inconsidérément d’accomplir le geste fatal qu’Imaana empêchera ou réparera après avoir maudit le coupable.

La conclusion du père des trois frères est toujours que Gatuutsi sera désormais le chef des deux autres et le détenteur des vaches; la fonction royale n’étant pas mentionnée, elle est donc implicitement considérée comme une émanation de la caste tuutsi; mais, à quelques nuances près, ces traditions populaires souscrivent complètement à l’idéologie favorable aux Tuutsi et au roi qu’exposent les récits historiques et les poèmes dynastiques. On retrouve dans le deuxième thème la fonction régulatrice du temps déjà mentionnée et que seuls les Tuutsi semblent capables d’assumer.

Le premier thème différencie nettement les situations des trois castes. Le second insiste surtout sur la supériorité des Tuutsi. Le troisième montre ce qui sépare les Twa des deux autres; on conclut alors que son geste lui interdira désormais de partager les repas des autres. Cet isolement, cette mise au ban de la société, lui permet par contre de manger de toutes les nourritures interdites aux autres, et notamment du mouton. Inapte à l’agriculture et à l’élevage, il est condamné à se nourrir des restes laissés par les autres. Son activité de potier est, dans une des versions, ravalée au rang inférieur en vertu du raisonnement suivant: le Twa ne peut tirer du sol que l’argile; la poterie est bien la plus primitive des productions; les produits agricoles des Hutu sont déjà le fruit d’une activité beaucoup plus élaborée; quant aux Tuutsi, le lait que produit leur élevage est un produit quasi surnaturel qui est le signe de leur indiscutable supériorité. D’autre part, le geste meurtrier de Gatwa le désigne bien pour les fonctions de bourreau et de spadassin au service des grands. Ce manque de contrôle du Twa, grâce auquel on l’asservit et dont ne cessent de rire Hutu et Tuutsi, incite enfin ces derniers, quand ils pensent aussi à sa petite taille, à l’appeler “enfant!” dans certaines expressions et salutations.

A Gahutu, Gihanga déclare que, les vaches étant peu nombreuses, il

devra pour en avoir les demander à Gatuutsi; il devra le courtiser et lui offrir des vivres; une version dit que Gahutu sera par rapport à Gatuutsi comme sa femme et d'ailleurs, pour avoir un client à son service aussi bien que pour acquérir une épouse, le Tuutsi ne doit-il pas s'y prendre de la même manière, c'est-à-dire donner une vache? Dans une autre version, on raconte que Gahutu aimait dès son enfance cultiver et aider sa mère dans les travaux ménagers. Ailleurs encore il est dit que l'emblème de Gahutu est le panier, que c'est lui le fournisseur et le cuisinier de Gatuutsi, que, bien qu'il soit plus travailleur que ce dernier, il lui doit obéissance car sa vie et sa mort dépendent de lui.

Ce droit de vie et de mort peut être entendu comme le résultat d'une situation de fait dans laquelle les Tuutsi monopolisaient tous les pouvoirs. Mais il évoque plus encore, dans ce contexte, la dépendance des Hutu vis-à-vis de la fonction régulatrice et protectrice assumée par les Tuutsi, cette fonction qui fondait leur autorité sur ces Hutu tellement plus nombreux pourtant et auxquels ils reconnaissaient des droits primordiaux sur la terre et le mérite d'être les seuls véritables producteurs du pays. Les vaches du Rwanda, en effet, donnent très peu de lait (un à deux litres par jour pour les meilleures) et la production de viande ne fait l'objet d'aucune attention particulière; on ne mange les vaches fécondes que lorsqu'elles meurent naturellement, et les mâles, à l'exception des quelques taureaux nécessaires à la reproduction, sont tués très jeunes, le plus souvent à des fins divinatoires. Dans les savanes du nord-est du pays on trouve encore des pasteurs Hima, originaires d'Ankole, apparentés aux Tuutsi et qui ont conservé une vie semi-nomade; n'entretenant pratiquement aucune relation d'ordre politique ou économique avec les paysans Hutu d'ailleurs absents de cette région, ils se piquent de ne vivre que de laitages, de sang cuit extrait régulièrement du cou des bêtes, de viande parfois et de miel dont ils font de l'hydromel. Leurs grands troupeaux et leur remarquable frugalité le leur permettent. Les Tuutsi sédentaires au contraire, vivant depuis longtemps dans les régions les plus peuplées d'Afrique noire (près de 100 habitants par km²) dépendent beaucoup de la production agricole des Hutu; mais ils ont gardé le même idéal. Les enfants des plus riches étaient, récemment encore, nourris exclusivement de lait jusqu'à l'âge de 10 ou 12 ans. Les Tuutsi méprisent la nourriture solide et, plus encore que pour les Hutu, une partie importante de leur alimentation est formée par la bière de sorgho et le vin de banane. Leur frugalité, comparée à l'appétit des autres Rwanda est réelle; manger est considéré par eux comme un acte presque honteux, à ne pas faire en public; le maître de maison prend en général son repas seul, au fond de sa case. Ils ne touchent donc qu'avec

la plus grande condescendance aux tristes produits terrestres; l'élevage du bétail et ses produits sont en revanche exaltés de la façon la plus extraordinaire, ne fût-ce que dans le vocabulaire; par exemple, le verbe traire est utilisé métaphoriquement pour toutes les activités productrices: le Twa chasseur trait la forêt, le pluviateur trait le firmament, etc. Nombreux sont les passages dans les divers genres littéraires où l'on insiste sur le rempart à la famine que constitue le bétail; celui-ci en effet subit moins vite que la production agricole les contrecoups de la sécheresse; la grêle, les précipitations intempestives, les sauterelles et autres parasites ne le touchent guère; on peut le déplacer momentanément dans des régions plus propices; en outre, il constitue le seul capital de réserve grâce auquel on peut acquérir des vivres dans d'autres régions. L'élevage tuutsi a donc le même rôle régulateur sur le plan économique que la personne du roi sur le plan rituel.

Mais la caste tuutsi participait en outre d'une autre façon à la fonction suprême du roi, d'une façon qui justifiait encore davantage à leurs yeux la dépendance des Hutu. Dans cette société militariste et expansionniste les Tuutsi étaient en effet les seuls véritables combattants. Les jeunes fils des nobles devaient tous séjourner à la cour où ils pratiquaient des sports, des exercices guerriers et s'initiaient à la danse et aux arts de la parole. Ils constituaient le noyau combattant des compagnies guerrières. Les Hutu ne participaient aux campagnes qu'en tant que porteurs et pillards.²⁰ Ces devises guerrières, ces poèmes autopanegyriques que tout homme attachait à son nom et à sa personne ne pouvaient donc avoir un contenu réel que dans le cas des Tuutsi. Or c'est bien là que réside la vertu virile essentielle; le terme *umugabo* qui signifie homme au sens restreint (*vir*) veut dire aussi le brave, le vaillant; son radical *-gab-*, se retrouve dans les termes *umugaba*, *umugabe* et *ubugabe* qui signifient respectivement général, roi et commandement, et dans le terme *ingabo* qui veut dire à la fois guerrier, mâle, armée, bouclier et même foie du poussin dans la divination^{20bis}.

On voit donc bien la gradation dans l'échelle des êtres depuis le Twa qui est comme un animal ou comme un enfant, le Hutu qui est comme une femme, jusqu'au Tuutsi, seul homme véritable, au roi, véritable surhomme, à la foudre et à Dieu.

Il existe un *umugani* qui raconte l'origine de l'infériorité des femmes,

²⁰ M. d'Hertefeldt, "Le Rwanda", dans *Les anciens Royaumes de la zone interlacustre méridionale* (Tervuren, 1962), cf. pp. 64-65.

^{20bis} M. A. Coupez a bien voulu nous confirmer l'étymologie unique de tous ces termes.

origine confondue avec celle de l'interdit qui leur est fait de porter les armes. Or ce récit utilise le même thème que celui qui explique l'origine de la malédiction des Twa. Ici, les Twa eux-mêmes refusent de tuer les Tuutsi, les Hutu et, ajoute-t-on, les femmes, car même eux se rendent compte de l'indispensable complémentarité des groupes; mais les femmes, mécontentes à cause de la polygamie, saisissent les javelines qu'on leur tend et s'appêtent à éliminer les hommes, quand le roi les raisonne et leur interdit désormais de porter les armes, car, dit-il, pour cela il faut être capable de réfléchir avant d'agir et non après.²¹

De nombreux *imigani* traitent, par ailleurs, de la déconfiture de femmes qui prétendaient à l'autorité. L'un d'eux raconte comment, défié par sa femme, Nkuba, pour montrer sa puissance, monte au ciel, et, grondant, fait tomber la pluie qui sauve les hommes; au retour, la femme obstinée prétend lui interdire l'entrée de la hutte conjugale. Nkuba brise l'entrée et projette alors la femme au loin; elle retombe et accepte désormais sa condition.

De la même façon qu'on tord le cou à un coq qui chante à contretemps, on tue la poule qui prétend imiter, même en temps voulu, le chant du coq. Nombreux sont les interdits qui pèsent sur la femme et lui rappellent sa condition: elle ne peut grimper ni sur le toit de la maison, ni sur un arbre, autrement dit elle ne peut prétendre s'élever au-dessus du sol; elle ne peut pas non plus siffler, car on siffle en général pour commander au bétail. Malgré cela, la femme rwanda, et surtout la femme tuutsi, est une des plus respectées qui soit. Rappelons que le roi régnait avec sa mère et que l'influence des femmes des grands chefs n'était pas à dédaigner. Et surtout, la femme était magnifiée dans son rôle de mère, car il n'est rien de plus précieux pour les Rwanda que leurs enfants, ni pire malédiction que d'en être dépourvu; ce serait mourir une deuxième fois, car on serait condamné à être oublié dans ce monde et, le culte des morts étant le fait des enfants, à ne pas être honoré dans l'autre.

5. LA POÉSIE GUERRIÈRE ET LA POÉSIE PASTORALE

Voici quelques extraits typiques d'un poème guerrier:

Je frappai du pied sur le sol et lâchai la flèche;
 Les foudres éclatèrent au-dessus du centre de son bouclier;
 Une flamme s'élança de la partie supérieure de l'orle,
 Et les doigts entrelaçant l'énarme furent carbonisés.
 A travers son corps la hampe pratiqua une voie large

²¹ A. Kagame, "Un conte du vieux Rwanda", *Echanges* (1956), XXVI pp. 25-27.

Dans laquelle se déclara un violent incendie.
 Dans son dos, les empennées installèrent un foyer incandescent
 Et le bouclier qu'il tenait devint de la cendre.
 Ce fut à l'état de braise qu'il s'affaissa sur le sol,
 Son corps ressemblait à des charbons ardents
 Et il se recroquevilla sur place
 Frappé qu'il était par celui du ciel.

.....
 Le Passionné de verser le sang
 De la race du Monopoliseur de la vivacité
 L'Arc qui fait taire les prétentions des pays étrangers
 A tiré son origine d'une impénétrable futaie.
 Contre ce provocateur des combattants
 Les lions avaient frotté leur cou...²²

On trouve ici les thèmes essentiels constamment exploités par ce genre proche de l'Iliade: la fonction terrifiante des armes associée à celle du fer et de la foudre et la personnification par le héros de ses armes auxquelles il s'identifie; en général l'archer s'opposait aux porteurs de la lance et du bouclier et réciproquement. Un autre aspect ressort insuffisamment ici: c'est l'insistance du combattant sur sa fougue, sa vivacité, son état d'exaltation meurtrière, sa volonté d'être le premier au combat, toutes vertus qu'il attribue d'ailleurs indifféremment à ses armes ou à lui-même. Cette attitude contraste violemment avec le comportement normal des Tuutsi, toujours réservés et majestueux, ne révélant jamais ce qu'ils ressentent, ce comportement de contrôle qu'ils opposent justement à celui des autres humains. C'est qu'il ne fait pas de doute que ces vertus guerrières sont ici de mâles vertus, tout comme le flegme, et que c'est la maîtrise du projet qui les oppose à l'impulsivité meurtrière des Twa et des femmes, impulsivité qui leur aurait apporté la misère et non la gloire; qui les oppose aussi à la précipitation gloutonne des Hutu et des Twa, laquelle engendre la torpeur et la mort plutôt que la victoire et la conquête.

Ce long développement était, nous semble-t-il, indispensable pour comprendre les caractéristiques et l'existence même d'un genre aussi original que la poésie pastorale dont voici maintenant deux extraits tirés d'un poème consacré à la vache du nommé Biramba :

La Foudroyante qui fait pirouetter l'adversaire
 Héroïne qui brandit les zagaies,
 Ayant à ses ordres la course tourbillonnante!...
 C'est une entrée ouverte aux vaches mères,

²² Extrait, avec son aimable permission, d'un recueil de l'Abbé A. Kagame, intitulé "Les grands genres lyriques du Rwanda traditionnel", à paraître aux éditions de l'Université nationale du Rwanda, à Butare.

C'est un réservoir versant une pluie abondante,
 C'est un firmament parsemé de blanches nuées...
 C'est une appellation désignant en même temps le Roi,
 C'est un bijou au corps resplendissant,
 C'est un délice à la maternité précoce,
 C'est une capitale aux heureux présages,
 C'est une vivacité douée d'une incomparable rapidité!

.....

L'Amazone qui accentue le carnage dans la mêlée des fuyards,
 Redoublant de coups, grâce à ses irréprochables javelines,...
 L'héroïne qui se distingue dans la bataille,
 Multipliant la vivacité à la défense des frontières!
 Quand on arrive où ce tonnerre gronde,
 Mieux vaut se placer sur une hauteur,
 Et laisser le combat s'engager,
 Ne gêner en rien cette foudre des airs,
 Armée de l'Entasseur-des-cadavres,
 Javelot emmanché d'un bâton nouveau,
 Coupé dans la forêt au-delà de Juru
 Il y avait grandi et y avait produit une dense obscurité;
 Les éléphants s'y étaient frottés,
 Mais n'avaient pas pu le faire balancer comme une branche.
 Notre héroïne l'ayant trouvé exempt de peur,
 S'en empara en l'arrachant avec ses racines,
 Il sortit de terre avec des éclats de quartz,
 Tout son corps ressemblant à des charbons ardents!...²³

On retrouve dans ce passage caractéristique les thèmes essentiels de la poésie guerrière: l'insistance sur les vertus combattives — impétuosité et rapidité dans l'action — et la louange de l'arme, prolongement du guerrier, qui est ici la longue corne de la bête. Le vocabulaire technique distingue d'ailleurs en celle-ci une partie ligneuse que l'on compare à la hampe de la lance et une pointe plus dure et plus brillante qui en rappelle le fer. On retrouve aussi l'association de l'arme et du feu. Mais, comme dans la poésie dynastique, les métaphores concernant la foudre insistent en même temps sur l'aspect heureusement fécond et productif: la maternité et le lait qu'évoquent les blanches nuées du ciel et la pluie bienfaisante. C'est que la vache est ici, comme le dit l'abbé Kagame dans sa traduction, une amazone; il rend ainsi un terme dont le radical *-kombe* signifie normalement homme dans la force de l'âge, grand mâle d'un troupeau ou hercule; le terme "amazone" n'est pas un équivalent satisfaisant, mais il rend bien le trouble provoqué par l'application du terme kinyarwanda à un être femelle.

²³ A. Kagame, "La poésie pastorale du Rwanda" I (Zaire, 1947), pp. 791-800.

Si l'attribution à la vannière d'une alêne, instrument métallique à forme de lance, est un pis-aller, difficile à éviter, choquant en tout cas la logique des interdits, les cornes de la vache, mieux intégrées à son corps que ne l'est son arme à celui du guerrier, sont de pures merveilles, un prodige qui fait d'elle un être céleste et providentiel au même titre que la foudre et le roi. L'association heureuse du caractère féminin et productif au caractère masculin et guerrier n'est en effet qu'une transformation de l'association de l'eau au feu, ou de la fonction de faiseur de pluie à celle de conquérant terrible.

Si les vaches n'avaient pas eu de cornes, comme c'est le cas pour une étrange variété qu'on trouve justement au Rwanda, le genre pastoral aurait été privé de son ressort essentiel et n'aurait certes pas pu naître; néanmoins, bien qu'on s'efforçât parfois dans le passé, à l'occasion de certaines cérémonies, de rendre furieux ou du moins d'affoler le troupeau royal en jetant au milieu des bêtes une peau de putois en train de se carboniser, il est clair que le caractère guerrier de la vache résulte d'une convention parfaitement académique. Pareille au roi et à la foudre, la vache peut cependant être considérée, elle aussi, comme un adversaire de la mort; et les ennemis de la mort, ainsi d'ailleurs que cette dernière et ses alliés, ne peuvent être que d'origine céleste car c'est là que se forge le destin des hommes. Dans les *amazina y'inka*, ceux que la vache élimine avec tant d'efficacité ne sont pas d'autres vaches appartenant aux ennemis, car celles-ci doivent être raziées et non tuées, mais les pasteurs ennemis eux-mêmes. Dans d'autres genres, moins conventionnels, où l'on parodie les styles guerrier et pastoral, elle est opposée à un adversaire d'une autre taille, avatar trop familier de la mort, la famine:

En voilà d'autres, au contraire, aux troupeaux de bovidés par milliers!
 Ils ne savent pas, eux, ce qu'est la nocivité de la Famine!
 Elle sent son impuissance dans le voisinage des grands éleveurs,
 Et elle se retire pour ne plus y diriger ses pas.
 Elle n'étrangle que les impuissants, la Lâche!
 Lorsque, dans un enclos, elle aperçoit les veaux nouveau-nés,
 Elle n'ose plus s'y présenter!
 Les bovidés la vainquent et la font courir à toutes jambes:
 Ils l'ont mise en déroute en ces derniers temps.
 En posséder de personnels, c'est le comble de tout bien:
 Qui en est enrichi devient un notable de renom.
 La richesse en vaches est débordante:
 Celui même qui se frotte de leur beurre
 Se pâme d'aise et son corps en devient lisse;
 Que pourrait-il désirer de plus?
 Il n'y a qu'à les voir, les grands propriétaires vachers:

Ils sont entourés de force gens qui en postulent.
Et nous tous, c'est le mobile de nos actes.²⁴

L'avant-dernier vers fait allusion au contrat de servage pastoral mentionné au début. Il faut redire ici que l'exaltation de la fonction productrice de la vache est elle-même relativement académique. Quand les Rwanda disent apprécier le plus dans la vache la longueur de ses cornes, sa sveltesse et sa vivacité, ils insistent là sur des traits qui ont précisément pour rançon une faible productivité. C'est sa valeur symbolique avant tout qui a fait de la vache la source de toute richesse et de tout pouvoir. En cela, elle peut être comparée à l'or; mais, à la différence de celui-ci ou des monnaies, la vache ne se perdait pas en passant d'une main à l'autre. Sous le prétexte que toutes les vaches appartenaient avant tout au souverain et qu'ils lui en étaient redevables car ils étaient ses clients immédiats, les grands seigneurs tuutsi en conservaient le contrôle à tout moment; leurs clients Hutu n'en avaient que l'usufruit et ils étaient tenus à les restituer en cas de rupture du contrat, quand, par exemple, l'allégeance politique de son client ne satisfaisait plus le patron. Pour cela, il fallait que les vaches puissent être suivies, fassent l'objet d'une sorte de cadastre; c'était là un des rôles de la poésie pastorale puisque les vaches relevaient de troupeaux dont la formation se rattachait à celle des compagnies militaires, et qu'un troupeau ne pouvait être constitué qu'avec le concours du poète pastoral; le fait que la composition du poème devait être obligatoirement répartie sur plusieurs années pendant lesquelles le poète suivait le développement des bêtes, comme le fait aussi que le refrain du poème servait à identifier le troupeau et à y rattacher les extraits consacrés à une vache particulière, plaident bien en faveur de cette interprétation.

Pour beaucoup de Hutu²⁵ aussi bien que pour les Tuutsi, la vache représentait la perfection esthétique. Elle unissait la beauté de la femme — certaines parures de tête étaient d'ailleurs communes à l'une et à l'autre et on appréciait chez la femme un type de démarche rappelant celle de la vache — à celle du guerrier en armes; elle évoquait le roi; elle signifiait le bonheur. Dans quelle mesure ce sentiment a-t-il pu rendre les Hutu complices de leur assujettissement? Dans quelle mesure la poésie pastorale, la plus belle de toutes pour beaucoup, a-t-elle pu créer ou enraciner

²⁴ A. Kagame, "Les poètes du Rwanda et la famine", *Jeune Afrique* (Elisabethville, 1950), 5ème année, 16, p. 8.

²⁵ On doit distinguer dans le Rwanda traditionnel une région centrale et méridionale où les Tuutsi, nombreux, avaient complètement transmis leurs valeurs culturelles et imposé leur système politique et social aux Hutu, et une région septentrionale où ils n'avaient jamais pris pied très solidement et où les Hutu restaient beaucoup moins influencés par le complexe pastoral.

profondément ce sentiment et l'idéologie qui lui est associée? Ces questions posées à propos d'un genre apparemment inoffensif, sans rapport avec quoi que ce soit de réel, sans caractère didactique évident, sans contenu historique et cultivant des figures précieuses fondées sur de pures conventions qui pourraient prêter à sourire, ces questions attireront peut-être l'attention sur un aspect encore peu remarqué de la fonction de certains genres poétiques.

6. LES RWANDA ET LES NUER

Dans un article récent, O. Beidelman étudie certains parallèles établis par les Nuer, autres grands éleveurs, entre leurs catégories symboliques et leurs catégories sociales.²⁶ Il étudie principalement le rôle symbolique du bœuf.

Bien que le Nuer soit, comme le Rwanda, en tant que mâle, un "taureau", il s'identifie, en tant qu'homme socialisé à un bœuf favori dont il prend le nom; ce nom a une fonction comparable à celle du poème guerrier des Rwanda puisqu'il est, lui aussi, hurlé par son propriétaire au moment où il abat un ennemi. Chez les Nuer, comme chez les Tuutsi, la fonction guerrière est un aspect essentiel de l'homme accompli et la lance est considérée comme une projection de son être. Le bœuf est, pour les Nuer, la victime par excellence des sacrifices. Or, on a vu qu'au Rwanda les taurillons étaient les médiateurs de choix pour les consultations divinatoires et qu'il n'était jamais permis autrefois de les châtrer. D'autre part, le guerrier tuutsi identifie la vache à lui-même dans la poésie pastorale et les vaches du Rwanda sont toujours appelées par le nom de leur propriétaire. Cette différence est à mettre en relation avec une inversion remarquable, quand on passe des Nuer aux Rwanda, dans la façon dont sont mis en valeur les rôles des sexes.

Chez les Nuer, ce sont les femmes qui traient les vaches, mais les jeunes garçons peuvent le faire également; c'est uniquement aux hommes, à ceux qui ont été initiés, aux guerriers donc, que cette activité est interdite. Au Rwanda, tous peuvent traire, sauf les femmes mariées. On voit que les Nuer insistent, eux, sur la position particulière du guerrier par rapport au reste de la société; dans la vie de l'homme les passages sont d'ailleurs bien marqués grâce à des classes d'âge et à une initiation après laquelle il est définitivement interdit de traire. Au Rwanda, par contre, c'est la position

²⁶ O. Beidelman, "The ox and Nuer sacrifice. Some Freudian hypotheses about Nuer symbolism", *Man*, nouvelle série, 1966, vol. I, n° 4, pp. 453-467. L'auteur analyse ici un ensemble de données qu'il a relevées dans divers écrits de E. E. Evans-Pritchard; nous renvoyons à son article pour la bibliographie.

de la femme mariée qui est particulièrement mise en relief. Pas de classes d'âge ni d'initiation pour les hommes; dans le mariage en revanche, nombreux étaient les rites destinés à faire sentir à la jeune mariée son changement d'état; parmi ceux-ci figurait l'adieu au pis de la vache. En outre les jeunes filles rwanda se coupaient les cheveux dont elles ne gardaient que des huppées, tout comme le faisaient les grands seigneurs tuutsi; ces huppées (*isunzu*) portent le même nom que celles des oiseaux, de la grue couronnée en particulier qui est le totem des Banyiginya; elles évoquent donc à la fois le ciel et l'autorité; la femme mariée ne pouvait plus les porter; elle devait être complètement rasée et, dès qu'elle était devenue mère, elle portait autour du front un bandeau en tiges de sorgho qui signifiait sa fécondité.

Enfin, inversion mystérieuse dans une coutume elle-même mystérieuse et rare: les jeunes Nuer s'efforcent, pour se préparer à l'acte conjugal, d'allonger leur prépuce d'une longueur égale à la moitié de celle du pénis, alors que les jeunes filles du Rwanda se doivent, pour être aptes au mariage, d'étirer leurs petites lèvres jusqu'à ce qu'elles atteignent une longueur égale aux deux tiers de celle de leur index.

Dans certaines sociétés où l'élevage reste l'activité essentielle, comme chez les Masaï, les Kipsigi, les Suk, les Turkana et les Galla, la traite est une activité féminine. Dans toute la région interlacustre, par contre, où élevage et agriculture coexistent et sont souvent pratiqués par des castes différentes, la traite est interdite aux femmes; il en va de même, semble-t-il, pour beaucoup d'autres sociétés du groupe bantou, comme par exemple chez les Kikuyu et chez les lointains Tswana, Sotho et Swazi.

On pourrait suggérer, du moins pour l'opposition entre les coutumes des Nuer et des Rwanda, l'explication suivante: pour les premiers, il s'agit simplement d'opposer, à l'intérieur du mode de vie pastoral, la fonction de la femme à celle de l'homme; or la fonction économique de l'homme, qui est de protéger son troupeau et de razzier celui des autres, ne peut se spécifier qu'à l'âge adulte, quand il devient guerrier; il semble donc normal qu'on insiste sur la différence de l'homme adulte en l'écartant de l'activité productive banale qui est d'ailleurs féminine en son essence; pour les seconds, au contraire, il s'agit d'opposer l'élevage à l'agriculture; pasteurs et guerriers ne constituant la plupart du temps qu'un seul et même groupe, l'élevage tout entier est conçu comme l'activité masculine par excellence, ce qui rejette la production agricole du côté féminin de l'opposition; il est normal dès lors que, dans le groupe des éleveurs, on fasse ressortir la position excentrique de la femme en l'écartant de la vache dont on fait, en revanche, un être semi-masculin.

7. CONCLUSION

Dans le premier temps de ses recherches sur la structure des mythes, C. Lévi-Strauss a insisté sur la spécificité de ce genre et il a appelé mythèmes les unités constitutives que l'analyse lui faisait y découvrir. Par la suite, dans trois passages de son œuvre au moins, il s'est efforcé de rapprocher la structure des mythes de celle d'autres genres: les contes,²⁷ la poésie²⁸ et, plus récemment, "les expressions familières et imagées".²⁹

Dans le travail qui précède on a suivi à la trace quelques uns de ces "paquets de relations" qui constituent les mythèmes, à travers des mythes, des récits historiques, des contes, une chanson populaire, des formulations d'interdits et quatre genres poétiques distincts. Si la place n'avait manqué, on aurait pu aussi passer par les proverbes, les énigmes, les formules rituelles, etc. On peut dès lors se demander si l'ensemble des genres littéraires ne serait pas justifiable d'une analyse comparable à celle qu'on applique aux mythes. Certes, ceux-ci, à cause de leurs intentions étiologiques, restent privilégiés méthodologiquement, mais il nous semble pourtant qu'on aurait pu, avec une documentation suffisante, déduire de l'analyse d'un ensemble de textes relevant d'autres genres les mêmes conclusions et les appliquer ensuite à certains mythes qui en deviendraient aussitôt transparents. Nous voulons suggérer que la constitution, à un degré ou un autre, en mythèmes est peut-être ce qui distingue du langage courant l'ensemble des genres littéraires, l'ensemble des textes composés en vue d'être transmis.

Pour explorer un tel champ, on a avantage, pensons-nous, à considérer une littérature comme un système de genres et à étudier les transformations nécessaires pour passer, avec un contenu équivalent, de l'un à l'autre. Cela n'est guère possible aujourd'hui que dans les sociétés sans écriture où tout ce qui vient de l'extérieur est adapté plutôt que traduit, et où chaque spécialiste connaît généralement mieux les autres genres de sa propre culture que les équivalents, dans d'autres langues, du sien propre. En un temps où l'on cherche avec tant de fièvre à constituer une science de la littérature, l'ethnologue ne devrait pas manquer d'exploiter cet avantage méthodologique.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

²⁷ C. Lévi-Strauss, "La Structure et la forme", *Cahiers de l'I.S.E.A.*, 1960, N° 99 (1960), cf. pp. 16-20.

²⁸ C. Lévi-Strauss et R. Jakobson, "Les Chats" *L'Homme*, (1962), II, 1, cf. p. 5.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Du Miel aux cendres* (Paris, 1966), cf. p. 133.

PRESIDENT SUKARNO AS MYTH MAKER¹

JAMES PEACOCK

This paper is intended in the light-hearted and tentative spirit of Lévi-Strauss' famous Oedipus myth analysis, as a

"demonstration" ... conceived, not in terms of what the scientist means by this term, but at best in terms of what is meant by the street peddler, whose aim is not to achieve a concrete result, but to explain, as succinctly as possible, the functioning of the mechanical toy which he is trying to sell to the onlookers (1963:213).

Unlike Lévi-Strauss I am not trying to sell a method, but like him, I would like to emphasize at the outset the tentative nature of the results I present. The materials which I will analyze are English translations of speeches by President Sukarno of Indonesia. I have not had an opportunity to check the Indonesian originals. Therefore, the equations I formulate may tell more about the speeches' translators than about the ideas of Sukarno or his listeners. Yet, to follow Lévi-Strauss again, even if this is so, the results will not be without interest; if Freud's version of the Oedipus myth should be analyzed along with that of Sophocles and earlier folk versions as an expression of some core myth (1963:217), why not define Sukarno's myth as consisting of its translators' as well as its creator's versions?

More of Lévi-Strauss than his roguish methodology has inspired this paper. I have found suggestive his tack of organizing symbols into oppositions, seeing mythic "structure" as independent of narrative sequence (1963:214), and viewing such structure as a logical model that gives cognitive meaning to social life. Perhaps this paper will suggest ways that Lévi-Straussian approaches to mythology can be applied to modern ideology and symbolism.

¹ I wish to acknowledge the helpful comments of Martin G. Silverman and Florence Peacock.

1. FATHERLAND AND MOTHERLAND

In his Independence Day Speech of August 17, 1959, Sukarno traces the evolution of the concept "national unity":

This "Idea" has already gone through several phases of immaturity.

The first phase was that of regionalism.

Each regional group considered itself as an absolute entity and each was concerned with its own well-being.

The second phase was that of the islands.

Each island considered itself as an absolute entity and each was concerned with its own well-being.

The third phase was that of cooperation amongst the regional groups and amongst the islands; however that cooperation was only on the basis of federalism, because no regional group and no island was willing to subordinate itself to the whole nation or the whole Indonesian fatherland.

In 1928 a New Idea emerged, an idea which permeated the whole spirit of the Youth, and later of the whole Indonesian people.

On October 28th, 1928, the Youth took their famous Oath:

We are of one fatherland, Indonesia,

We are of one nation, the Indonesian nation.

We have one language, the Indonesian language.

After that rising, complete and united, of the sun of Indonesian Nationalism, those immature ideas, the ideas of provincialism, insularism, and federalism, lost their historic rights.

... of course, we maintain the right to love and to improve our own regional group or region, but we must cherish them within the framework of the unity of the nation and the unity of our fatherland Indonesia, that fatherland which is one and indivisible (1959:4).

In this example, one notes the association of the symbol "Fatherland" with the concept "National Unity". The following phrases occur: "whole Indonesian Fatherland", "one fatherland, Indonesia", "The unity of our fatherland, Indonesia", and "that fatherland which is one and indivisible". Other examples of the association between "Fatherland" and "Unity" may be given:

... yes, maybe 50 or 60 million Indonesian people of one nation, and one fatherland, having the same flag and the same country ... (1958b:14).

... our only fatherland Indonesia, our one nation, the Indonesian nation and our one language, the Indonesian language... (1960a:57).

... that our fatherland stretches from Sabang to Merauke... (1960a:5).

A number of other examples can be cited (e.g. 1960a:15:28:32). Let us conclude with one. On the occasion of a State Visit of the President of India, Sukarno expounded the five principles of the Pantjasila, the philosophical Grundlauge of the Indonesian State. When he came to the

second principle, that of “nationalism”, or the belief in one nation, he merely substituted the phrase “We love our Fatherland ...”. Substitution of symbol for value suggests the association of the two.

The symbol “Motherland” in Sukarno’s speeches is associated with an idea different from that of national unity. Sukarno wants to “move heaven and earth until...

there is not one single imperialistic louse left in the fold of our Motherland (1955:20).

Similarly he says,

The Indonesian people will not feel themselves 100% free so long as some portion of their motherland is not free... (1952:18).

And

So long as colonial rule exists in some parts of the motherland, the Indonesian people will not feel themselves secure... (1952:20).

And he speaks of

those dark pages which picture the period of colonization of our motherland, years full of the sufferings of our people... (1959:10).

These examples point to no difference between the *objective* social area denoted by “Fatherland” and “Motherland”; both refer to the territory comprising Indonesia. But a *conceptual* difference may be seen, at a certain level of abstraction: “Fatherland” is associated with the idea of extending boundaries to include more elements so that a larger social unit is formed than one existing before. “Motherland” is associated with the idea of limiting boundaries so that elements are excluded, and a smaller unit is formed than one which is conceived as a possibility, if the “foreign” elements were included.²

In the several dozen speeches that I examined, I found only one exception to this rule that “Fatherland” is associated with the notion of building a more inclusive social unit than that formed by any single region or island and “Motherland” is associated with the idea of excluding foreign elements from Indonesian territory. “Fatherland” connotes nationalism, breadth, and inclusion; “Motherland” anti-imperialism, narrowing, and exclusion. It is striking that these equations should hold so faithfully throughout Sukarno’s speeches, especially since, to judge

² The images with which Sukarno links Motherland are perhaps also charged with more intimate remembrances: of the Freudian primal scene and of Indonesian feminine purity being polluted by foreign blood — the gross (*Kasar*) Dutch Colonialists marry refined (*alus*) Indonesian maidens.

from remarks of Indonesians with whom I spoke, there is no conscious Indonesian tradition of “Fatherland” or “Motherland” symbolizing what they symbolize in these speeches. The extraordinary consistency of these equations appears to be purely a product of Sukarno’s (or his translators’) thoughts or intuitions.

2. YOUTH

Sukarno’s speeches portray a metaphorical youth who identifies with the “Fatherland” and thus with the ideal “more inclusive social unit”. This Youth is the Indonesian people themselves, who Sukarno pictures as an “adolescent” population (1952:16) going through a “transition period” like that of “puberty” in “human life” (1950:12). In Sukarno’s speeches this metaphorical Youth trips through a series of adventures. The “Youth” has “showed the whole world that ... we are a nation of men with the spirit of a bull ...” (1961b:113). He is tempted to “boast of our masculinity” (1961b:113). But sometimes he longs just “to be understood and to be left alone. Let us search for our own personality ourselves ... but what have we experienced? We are constantly being hindered...” (1958b:29). And then he wonders if “maybe the child has been forced along the road to adulthood too rapidly” (1957:4). But, this is just an initiation period when we are “going through the process of purification in all matters, so that when we have been purified, after we have been cleansed, we can enter the happiness...” (1961c:62). Always he searches for “new norms” so as not to be “a copy of others”, believing that Indonesians should “search for and attain our own identity”. Sukarno roots “identity” with “new norms” in the “famous oath” of the “Youth”. He asks that the “entire Indonesian population” identify with “Indonesian Youth” (1960a:5) in re-making the choice:

We are of one fatherland, Indonesia,
We are of one nation, the Indonesia nation.
We have one language, the Indonesian language.

Chiefs and ministers are designated “elders” in what Sukarno calls the “Indonesian national family” and are called “pak” (father) and “oom” (uncle) whereas Sukarno is sometimes called by the sibling term “bung” (brother); this makes Sukarno a youth in relation to the elders. He has a Youth-like ideology: “Build tomorrow and reject yesterday!” (1960:93). He screams (a high-school-like cheer), “rawe-rawe-rantas-malang-malang putung! Total ordering and reordering!” He confesses:

Well, frankly I tell you: I belong to the group of people who are bound in spiritual longing by the Romanticism of Revolution. I am inspired by it, I am fascinated by it, I am completely absorbed by it, I am crazed, I am obsessed by the Romanticism of Revolution (1960:83).

Sukarno himself, then, takes on imagery of a “rebellious youth”. Like the metaphorical Youth, he rebels against old norms, resolving his identity in the decision to “dedicate myself to the fatherland” (1961b:14). After the manner of Erikson’s view of Hitler (1950:289-315), one might entertain an image of Sukarno as an adolescent gang leader, guiding the youth in rejecting old norms, boasting of their masculinity, wearing the faddish fez, speaking their own language, persecuting the non-conformist Chinese, and finding their “own identity” by becoming part of the Fatherland. (But it should be made clear that the Indonesian “youth” to whom Sukarno refers are not purely male. The “Oath of the Youth” pronounced at the Second Congress of Young Indonesia at Djakarta in 1928 goes, “We sons and daughters of Indonesia affirm...” [Kami putera dan puteri Indonesia...])

3. A FAMILY OF SYMBOLS

We have isolated three symbols — fatherland, motherland, youth — which are scattered about Sukarno’s speeches and we have reported the associations which tend to cluster around each. Our task now is to put together a pattern into which all three symbols fit. We might start by noting parallels between these symbols and daily Indonesian social life.

A cursory survey of the literature indicates that in most Indonesian groups, as in most societies of the world, the father is more involved in the wider society outside the household, the mother in affairs internal to the household. As Koentjaraningrat says of the Javanese (Javanese constitute about sixty percent of Indonesia’s population, dominate its politics and culture, and Sukarno, born of Javanese father and Balinese mother, was raised in Java):

the wife’s main sphere of interest concerns the household; the husband’s duty is to take care of relations with the outside (1957:89).

The Javanese mother, though quite active in petty trade outside the household, focuses her activities mainly around the household of which she is the pillar, it being of a “matrifocal” variety (Geertz 1961:44-46; 131), whereas the father is extremely distant and aloof from household affairs (Geertz 1961:107), finding his place in the public political and

religious realm outside the household. This divergence of orientations of father and mother is strikingly symbolized in the spatial organization of the traditional, upper-class Javanese house. The front part of the house, the open *pendapa*, is oriented toward the outer world. It is the place where guests are received, public performances watched, conferences held. This is the father's realm, categorized as "male". The back part of the house is the private, inner-oriented sphere of domestic duties. This is the mother's place, and is in traditional Javanese cosmology the "female" part of the house (Rassers, 1959:247).

Thus, one might see a parallel between the broad, inclusive, outward-looking focus of "Fatherland" in Sukarno's speeches and the Indonesian father's association with the wider, more inclusive realms of society. Similarly, the exclusive, narrow, inward-looking imagery of "Motherland" — expressing a feeling that one's territory should be kept private, intimate, closed to outsiders — could be paralleled to the Indonesian mother's internal, household-focused role.

Like Fatherland and Motherland, Sukarno's youth symbolism finds its counterparts in daily social life. As in many emerging countries, youth has played a strong role in the development of Indonesian nationalism and independence. It was an Indonesian Youth Congress in 1927 which first made the pledge "We are of one fatherland, Indonesia...." It was a gang of youths who kidnapped Sukarno in 1945 and forced him to declare Indonesian Independence at their bayonet points. One of these youths, Chairil Saleh, then became Sukarno's constant companion and was until recently in charge of the "spontaneous mass demonstrations" which generate slogans and "Youth Days" to keep youths interested in the fatherland. The apocryphal Youth element in government is illustrated by a story circulating in 1947 to the effect that the government had issued an order requiring all government officials less than fourteen years of age to resign their jobs and go back to school.

That "Motherland", "Fatherland", and "Youth" symbolism in Sukarno's speeches find strong, if obvious, resonances in the daily social experiences of Indonesians should cause these symbols to assume extra meaning to those Indonesians who perceive them. But what about the relations among the three symbols? What meaning might these have to Indonesians?

Sukarno is not just a politician. He is a prophet, trying to communicate "values" (1952:7), to institute "spiritual standards" (1961c:47). He says he must fill Indonesia's need for "a myth, a super-belief" (Van den Kroef, 1956:289), and he claims to pattern his speeches after the

style of the *dalang*, who narrates Hindu-Javanese myths as part of the shadow play, *wajang kulit* (Hanna, 1956:4). From Sukarno's speeches Indonesian leaders have at various times abstracted paradigms which they set up as official ideologies or myths of the Indonesian people; for example, Pantjasila, the five principles of the Indonesian nation, was taken from a speech of 1945, and Manipol-Usdek, the official definition of Indonesian utopia, was abstracted from a speech made fifteen years later. Doubtless, in less conscious ways Indonesians vaguely abstract all sorts of symbolic paradigms or mythical structures from Sukarno's utterances, much as, if there is truth to Lévi-Strauss's interpretation, the ancient Greeks might have unconsciously abstracted a mythical structure from the Oedipus story — a structure that "proves a kind of logical tool" which solves contradictions within Greek social life and cosmology (1963:216). I suggest that one of the many mythical structures which Indonesians (Sukarno himself, Sukarno's translators, Sukarno's audiences) might unconsciously abstract from Sukarno's speeches is the family of symbols already described — fatherland/motherland/youth (father/mother/child) — which gives oedipally charged meaning and resonance to a cluster of rather abstract themes dominant in Indonesian ideology: nationalism, anti-imperialism, revolution. Abstract themes which bear logical relations to each other are codified by a system of symbols representing members of a family who in daily life relate socially to one another. By identifying themselves as "youths" or "children" of the Fatherland and Motherland, thus becoming members of a symbolic family, Indonesians become devotees of those values associated with their symbolic parents: nationalism and anti-imperialism. But if by identifying themselves as youths Indonesians become revolutionaries, are they not tempted to rebel against their parents? Whatever the interpretation, it is surely true that Sukarno's extraordinary spiritual hold over his people (even during his political decline) is partially due to myriad symbolic or mythic structures like these which lie buried in his sayings.

UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA

REFERENCES

- Erikson, Erik H.,
1950 *Childhood and Society* (New York, W. W. Norton).
Geertz, Hildred,
1961 *The Javanese Family* (Glencoe, Illinois, Free Press).

- Hanna, Willard A.,
 1956 "Bung Karno I", *American Universities Field Staff Reports*: WAH-7-56.
- Koentjaraningrat,
 1957 *A Preliminary Description of the Javanese Kinship System* (New Haven, Yale University).
- Lévi-Strauss, Claude,
 1963 "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology* (New York, Basic Books).
- Rassers, W. H.,
 1959 *Panji, the Culture Hero: a structural study of religion in Java* (The Hague, M. Nijhoff).
- Sukarno,
 1950 "From Sabang to Merauke: Independence Day Speech" (Djakarta, Pertejetakan Negara).
 1952 "Hope and Facts: Independence Day Speech" (Djakarta, Pertejetakan Negara).
 1955 "Diponegoro, Fighter for Freedom", *Indonesia*: I: 29-29.
 1956 "Indonesia in the Present World Crisis: Speech for the American Association, Djakarta" (Djakarta, Ministry of Information, Republic of Indonesia).
 1957 "New Year's Address: at a reception in Merdeka Palace", *Report on Indonesia*: 8,3,4-7.
 1958a "State Visit to Indonesia of the President of India, Dr. Rajendra Prasad" (Djakarta, Ministry of Information, Republic of Indonesia).
 1958b "A Year of Challenge: Independence Day Speech" (Djakarta, Ministry of Information, Republic of Indonesia).
 1959 "Res Publica! Once More Res Publica!" (Djakarta, Ministry of Information, Republic of Indonesia).
 1960a *Moluccas Speeches* (Djakarta, Ministry of Information, Republic of Indonesia).
 1960b "Youth Pledge", *PIA News Bulletin* (Djakarta, December 14).
 1960c "Mother's Day", *PIA News Bulletin* (Djakarta: December 13).
 1961a "The Birth of Pantja Sila", in *Toward Freedom and the Dignity of Man* (Djakarta, Department of Foreign Affairs, Republic of Indonesia), 1-23.
 1961b "Like an Angel that Strikes from the Skies", in *Toward Freedom and the Dignity of Man* (Department of Foreign Affairs, Republic of Indonesia), 77-119.
 1961c "The Rediscovery of Our Revolution: Independence Day Speech", in *Toward Freedom and the Dignity of Man* (Djakarta, Department of Foreign Affairs, Republic of Indonesia), 37-77.
- Van den Kroef, J. M.,
 1956 "The Realist Convergence in Indonesian Political Life", *Journal of East Asiatic Studies*, V: 279-297.

REMERCIEMENTS

Nous remercions Melle G. Debrégeas-Laurenne qui s'est chargée de la correction des épreuves ainsi que Mme N. Macdonald et Melle C. Collard qui ont établi les index.

P.-M. et J.P.

INDEX DES MATIÈRES

ARTICLES EN LANGUE FRANÇAISE

A

- accent, accentuation, 687, 695, 696, 699, 700, 704.
acculturation, 59, 509: – intertribale, 258.
acoustique, 680, 682, 684 à 700. 701.
adages, 1180.
adoption, 1031 à 1038.
adresse, 1026, 1031 à 1034.
adultère, 240, 797.
agnation, 829, 833.
ainé, 235 à 241.
algorithme, 637, 638, 639, 641, 642, 645, 646.
allégorie, 901.
alliance, 833, 1031 à 1038, 1390; – intertribale, 258 à 271.
Allotaxie, 632, 634.
altération, 1178.
ambiguïté, 913 à 918, 1253 sq.
amphibologie, 1253, 1255, 1258.
analyse: – componentielle, 243, 276, 629, 897; – générative ou transformationnelle, 628, 637 (cf. grammaire); – morphologique, 667; – mythologique, 965, 971, 976, 979, 980; – de contenu, 638 à 643; – structurale, 643 à 647; – littéraire, 647, 648; – documentaire, 631 à 638; – structurale des récits, 894.
analyticité, 986, 988.
ancêtre, 11, 12 à 18, 487, 488, 490, 667, 744, 746, 761 sq., 785, 793, 794, 811, 812, 813, 814, 816, 817, 1283; culte des –, 729, 734, 1283; – éponyme, 1389, 1397.
animisme, 481, 944.
anti these, 900, 901.
anthropologie, 642; – culturelle, 643; – physique, 395, 407; – préhistorique, 395, 407
argots, 607.
aristotélisme, 481.
art, 901, 902, 903; histoire de l'– 395; arts du corps, 922, – des entours, 922; art fonctionnel; – primitif. 459 à 468, 659, 660, 669, 672; – (fonctions magiques), 464.
articulation, 606, 681.
assimilations sémantiques, 632.
assertion, cf. “modèle”.
association, 805, 990; associationnisme, 991.
atomisme mathématique, atomisme physique, 981.
attitude (système d'), 808, 817; – corporelle, 702
augural (système), 80, 97, 98 (cf. présage).
axiomatique, systèmes axiomatiques, 981.
- #### B
- biologie, 1097.
botanique, 407, 574 à 576, 1101 à 1129.
bouddhisme du th ravada, 130 à 138.
brahmanisme, 133, 138.
- #### C
- cadrage, 660, 661, 663, 664, 666, 667, 669, 675.
calembour, 960.
cannibalisme, 1239, 1242.
caste, 716, 720, 726, 833; système de– 1381, 1389, 1390, 1391, 1397, 1398, 1400, 1407, 808.
castration, 1231 à 1245.
catégories, 808, 900, 1092, 1093, 1094,

- 1098, 1102, 1112, 1113, théorie des -, 987, 988, 989; règles de subcatégorisation, 982, 995, 996; critère des -, 984.
- catholicisme, 508.
- cérémonies, 502, 505, 507, 508, 936; cérémonialisme, 1337.
- chaman, chamanisme, séance chamannique, 62, 66 à 68, 72, 74, 115 à 129, 137, 495, 535 à 542, 703, 704, 1028, 1189, 1332, 1337.
- changement culturel, 502; - technologique, économique, religieux, 1013.
- chants, 1189, 1385, 1386; - chamanistique, 64, 66; - d'initiation, 72; - épiques, 1198.
- chanson de geste, 1197; - populaire, 1408.
- charades, 607.
- charmes, 811, 813.
- chasse, 783, 784; - aux têtes, 729, 731, 734, 1305.
- chefferie, 262, 498, 876 à 890.
- christianisme, 397, 398, 481, 505, 801, 808.
- clan, 51, 362, 364; - dominant, 879; les - (s) au Ruanda, 1388.
- circoncision, 745, 746.
- classes: - d'âge, 179, 347 à 369, 1208, 1270, 1407; - sociales, 477, 479, 486, 953, 922; - adjectivales, 985; - logiques, 953, 954, 955, 956, 961.
- classification, 25, 80, 97, 264, 639, 929, 1185, 1191 à 1193, 1200; - des animaux, 83 à 86; - botanique, 1092, 1131, - des connaissances, 403, 412; - des cultures, 646; - des maladies mentales, 115, 123; - primitives, 953, 956, 962, 963; - des techniques vocales, 702, - des vestiges, 411; - classificatoire, 1093, 1098, 1123; système de -, 1200, 1202; classificateurs, 929, 1199, 1200, 1202.
- climatologie, 414, 415, 417, 422.
- codes, 650, 767, 829, 830, 831, 839, 840, 858; - monétaire, 829, 831, 839, 857, 858; - mythologique, 1213, 1214, 1220; codification des relations sexuelles, 140 à 152.
- cogitation, 829, 832.
- comportements, 1031.
- communication, 808, 840, 857.
- confrérie, 102, 109, 473, 804.
- conjurations, 1180, 1188, 1190, 1197.
- consanguinité, 717, 718, 719, 968, 969, 1031 à 1036.
- contes, 1180, 1190, 1281, 1290, 1292, 1298; - africains, 1356 à 1380; - de fées, 644, 1180 à 1204.
- contreparties, 607.
- cosmogonie, 782, 1185.
- cosmologie, 20, 77, 578, 833, 959.
- cuisine, 972, 1281 sq.
- culte, 133, 507, 510, 729, 734, 785, 1184, 1190, 1283.
- cycle, 272; - funéraire, 759 à 781; - de génération, 744; - de meurtres, 759 sq.; - de prestations, 767; - de la vie familiale, 243, 247, 256.

D

- danses, 705, 706; - Hopi, 100, 103, 104, 107; - initiatiques, 532; - des mata-chinas, 504; emplacement de -, 56; tambour de -, 57.
- dérivation, 589, 590, 983.
- descendance unilinéaire, 287.
- déterminant, 1100, 1103, 1105, 1107.
- devinette, 643, 957, 958, 962.
- dialectique, 948, 955, 959, 960, 961, 962, 982.
- diarésis, 982.
- diction, 1180.
- dichotomie, clefs dichotomiques, 1096, 1097, 1098, 1104, 1107, 1108, 1124.
- divination, 1390, 1397.
- divinités (système quaternaire des -), 1184, 1186, 1187.
- droit, 492, 638, 1254, 1390.
- dualisme, 285, 350, 351, 368, 369, 489, 730, 782 à 800.
- duel, 1173, 1178.
- durée, 685, 686, 687, 694, 695, 696, 697, 700, 704.

E

- écart différentiel, 682.
- échange, 473, 474, 745, 759 à 781, 1209, 1346, 1347, 1350, 1360, 1375; - commercial, 1328; - intertribal, 258, 269; - matrimonial, 258, 263, 268, 383, 709; - des soeurs, 302; - restreint, - généralisé, 263, 266, 269, 298, 382, 709, 714, 715, 716, 717, 730.
- échelle musicale, 685 à 704.
- écobue, 181 à 187.
- écologie, 395, 408, 415, 416, 443, 1097; le facteur écologique, 934, 935.
- économie, 636; - marchande, 471, 721; -

- socialiste, 471; infrastructure économique, 919; surplus –, 920, 921; spécialisation –, 1388.
- écriture, 908 à 912.
- endogamie, 833, 858, 1352, 1388; – de caste, 1382; – de localité, 177 à 179, 260, 348; groupe endogame, 733.
- énigme, 957, 1408.
- enthymène, cf. “modèle”.
- envoûtement, 802, 803, 804, 805, 806, 813.
- épave, 926 à 932.
- épistémologie, 403, 472, 635, 636; – génétique, 965; – positive, 950; statut épistémologique de l'analyse structurale, 952; fonction épistémologique (du rire), 955, 960.
- éponymie, 1013, 1017, 1021, 1024, 1389, 1397.
- épopée, 1189, 1226, 1383.
- espace: les directions de l'–, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 107, 110, 1181, 1184, 1185, 1192; – héroïque, 1211 à 1213; – mythique, 1213, 1220; – résidentiel, 834; – social, 487 à 501; – sociologique, 831, 833, 834.
- espèce, 579, 1092, 1098; –S animales, 1347, 1351; –(s) végétales, 575; origine des –(s), 401.
- esprits, 816.
- esthétique, 658 sq.
- ethnie, 489, 953.
- ethnobotanique, 1093, 1097.
- ethnocentrisme, 572.
- ethnomusicologie, 679 à 706.
- étiquette, 937, 939.
- évolution, 401, 411, 1097; – démographique, 876, 880; – des formes, 659.
- existentialisme, 948.
- exogamie, 263, 348, 363, 390, 793, 833, 858, 1352.
- F
- famille, 51, 1285; – bilatérale, 939; – étendue, 259; – polyandrique, 1239.
- fécondité, 743 à 754.
- féodalite, 1382.
- fétiche, 813.
- figures de langage: métaphore, 87, 88, 100, 101, 574, 807, 809, 810, 811, 812, 898, 899, 900, 961, 1102, 1124, 1394; métonymie, 809, 810, 811, 812, 961, 1210, 1220, 1344; correspondances, 956, 957, 958; syllepse, 906.
- filiation, 272, 274, 278, 284, 285, 713, 714, 719, 723, 730, 968, 969, 1226; – bilatérale, 259, 261; – bilinéaire, 362; – indifférenciée, 262, 268; – matrilineaire, 133, 135, 347, 348, 802, 1380; – multilinéaire, 262, 268, 269.
- flore (des Andes), 417, 431, 432, 433.
- fonction, 1189; fonctionnalisme, 382.
- formalisation, 639, 641; formalisme, 647, 939.
- fossiles, 398, 401.
- foyer (légende du), 1280 sq.
- fréquence, 685, 686, 693, 694, 697, 698; relation de –, 688, 697.
- funérailles, 744, 760, 768, 782, 785, 794, 798, 1172, 1173.
- G
- gémellité, 955, 957, 958.
- généalogie, 709, 714, 719, 1031 à 1038, 1385, 1386, 1388.
- général inquier* (GI), 641, 645, 646.
- génération, 261, 262, 277 sq., 491.
- génétique, 1097.
- génies, 493, 497.
- géographie humaine, 395, 402, 407; – physique, 407.
- géométrie, géométrisme, géométrique, 659, 660, 664, 667, 669, 670, 964 à 980.
- grammaire, 681; – des constituants, 981, 987, 988, 992, 994; – transformationnelle, 987, 988, 989, 991, 992.
- guerre, 763 sq.
- H
- habitat, 834, 1282, 1285.
- habitation (campement, hutte), 50 à 60; –du lignage, 18.
- harmonique, 685, 686, 688, 689, 697, 698, 699.
- héros culturel, 1216, 1217.
- hiérarchie, 711, 713, 715, 722, 965.
- histoire, 130 à 138, 395, 469, 472, 474, 475, 486, 946, 948, 949, 951; – (colonisation et décolonisation impérialisme), 462, 468, 469, 481, 482, 485, 486, 504, 507, 508, 784, 787, 790; philosophie de l'–, 951; récits historiques, 1408.
- homologie, 97; – d'expérience, – linguistique, 610.
- homographies, 632, 1013, 1020, 1021, 1024, 1025, 1026, 1037, 1101.
- homonymie, 632.
- homotaxie, 632, 634.

- honneur, 747, 753, 754; point d'–, 741, 743, 745.
hydraulique (état –, société –), 725, 732.
- I**
- identité collective, 469 à 486.
idéologie, 474, 571, 953, 959; – religieuse, 782, 790.
inceste, 178, 805, 970, 971, 975, 977, 1261, 1266, 1275, 1277, 1281, 1331, 1332, 1341, 1346, 1347, 1375, 1377, 1379, 1380, 1388, 1389; – rituel, 807; prohibition de l'–, 70, 296.
inconscient, 606 à 608; – collectif, 292.
interrogation, cf “modèle”.
industrie, 400, 402, 426.
initiation, 66, 72, 1407.
interdit, 236 à 241, 502, 511, 811, 815, 1408.
institution, 965, 980.
instruments de musique: arc musical, 533; cithare, harpe, luth, pluriac, 530, tambour de bois, 534.
insultes, 782, 786, 787, 789, 792, 793, 797.
intensité, 685 à 700.
intervalles, 689 à 705; – isométriques, 660 à 672.
invariants, 484.
inversion, 84, 88, 89, 92, 93, 94, 595, 596, 1343, 1344, 1346, 1348.
irrigation (système d'), 414, 424.
- J**
- jāt*, 139 à 152.
jeu, 503, 507, 509, 511, 607, 957, 958; – de mots, 959, 960, 961, 962; – du travail, 186, 187.
jugements (analytiques, synthétiques, de causalité), 986.
- L**
- langage, 524, 572, 574, 578, 634, 635, 636, 638, 642, 960, 981 à 997.
langue: origine des –(s), 577; – graphique, 907; – des masques, 533; –(s) à tons, 523, 524; –(s) de type flexionnel, 607.
légendes, 1180, 1194, 1197, 1202.
lévirat, 240, 241, 259.
lignage, 11, 18, 783 à 794, 808; matri–, 362, 363, 365, 1374; patri–, 363, 384, 385.
lignée, 792, 1032, 1037, 1396; – patrila-térale, 489; – partilinéaire, 131.
lignes, 783.
linguistique, 574 à 576, 609 à 613, 628, 630, 638, 639, 643, 964, 967, 972, 981, 1093, 1214.
littérature, 711, 1173, 1176, 1177, 1178, 1383 à 1408.
logique, 964 à 980; –(s) concrètes, 1121; – onirique, 960; – sociale, 962; – symbolique, 955; schème–, 1261, 1278.
logos, 981, 982, 987.
loi, 809, 830, 831, 981, 982, 1254, 1263, 1264, 1266, 1277.
- M**
- magie, 495, 508, 643, 801 à 818, 923, 1219; la pensée magio-religieuse, 801 à 818 cf. religion.
maison, 739 à 758, 1282, 1283, 1286, 1287, 1289, 1301, 1302.
mana, 810.
manichéisme, 801.
margai, 876 à 890.
mariage (types et règles), 51, 259 à 261, 163, 265, à 269, 277, 278, 281, 184 à 286, 290, 292, 348, 363, 382, à 390, 707 à 710, 712 à 720, 724, 725, 728, 734, 742, 744, 745, 749, 753, 829, 845, 935, 972, 1287, 1288, 1292, 1295, 1343 à 1353; thème du – canin, 1341, 1343, 1348, – avec l'oiseau, 1357, 1348.
marque, 893 à 907.
marre, cf. écobue.
marxisme, 475, 484, 485, 947.
mathématique, 965, 971, 980.
mélène, 682.
mélodie, 687, 691, 692, 694, 695, 696, 698, 699; – mélodique, 700.
mentalisme, 990.
mérites (le système des), 939, 940.
mésolithique, 59.
métalangage, 632 à 634, 639, 640, 642, 644, 649, 652.
métamorphose, 1181, 1189, 1200, 1221, 1226, 1353, 1359, 1360.
métaphysique, 573 à 575.
métempsychose, 1031.
métrique, 672, 1384.
migrations, 4, 415, 422.
militariste, 1384, 1440.
mode: – d'expression plastique, 659 à 672; – musical, 689; cf. divination, production.
modèle, 293, 472, 506, 589, 596, 638, 641,

- 647 à 651, 884, 886, 894; – enthymématique, 898, 905; – interrogatif, 894; – mécanique, – statistique, 263; – (s) narratifs, 1207; – mythologique, 1187.
 moitiés, 274, 275, 278, 280, 281, 285, 359, 368, 369, 783, 790, 792, 798.
 monème, 607.
 monisme, 607.
 monnaie, 763 sq., 1254, 1268.
 morale, 1261.
 mort, 741, 744, 797, 957, 1172.
 motivation d'expérience, 609; – linguistique, 610.
 musique, 574, 576 à 579.
 mythes, 395, 397, 502, 503, 643, 833, 849 sq., 924, 950, 952, 954, 956, 959, 965, 972, 973, 975, 978, 979, 1176, 1178, 1229 sq., 1281; – (s) apinayés, 96; – brésilien, 1198; – de la création, 1380; – égyptien, 1198; – de la femme-renard, 1353; – hittite, 1202; – iroquois, 1199; – d'oedipe, 1377 à 1380; – d'origine de la dynastie, 1386; – d'origine de la lune et de la déesse, 1341, 1342, 1343 à 1353; – scandinave, 1171; structures des – (s), 1180 à 1202, 1408, corpus mythique, 712; image – du héros, 1266; processus mythique, 799; – système mythico-rituel, 742, 746, 749, 751, 755.
 mythologie, 1093, 1097, 1103, 1109, 1207; – esquimaude, 1015; – indo-européenne, 1207; – irlandaise, 1223 à 1228; – nordique, 1226; – de Nouvelle-Guinée, 1327 à 1330; – slave, 1192, 1223 à 1228; les mythologiques, 944, 950, 952.
 mythème, 1408.
- N**
- nationalités, 477, 478, 479, 485.
 négation, 894.
 néolithique, 59, 503.
 néoplathonisme,
 noblesse féodale, 722.
 nom, 730, 731, 1013 à 1039.
 nombre, 13; – d'or, 661.
- O**
- oniromancie, 1018, 1019.
 ontologie, 981, 996.
 opposition, 955, 1098, 1099, 1103, 1106, 1107; couple d' – (s), 94, 95; – (s) binaires, 500, 746, 748, 1185, 1186, 1188, 1329, 1330; – (s) dualistes, 792, 799, 800.
 – aînés/cadets, 236 à 241, 264, 265, 267, 708, 710, 802; – axe paradigmatique/axe syntagmatique, 635, 1202; – barbare/civilisé, 400, 402, 943, 944, 946, 947; – boue/baobab, 1378; – clan autochtone/clan immigrant, 876 à 890; – clan nucléaire/clan périphérique, 887; – chaud/froid, 1392, 1393; – cru/cuit, 1280; – cycle long/cycle court, 242; – diachronie/synchronie, 503, 510, 876; – différence/identité, 576; – eaglehawk/crow, 1061, – élevage/agriculture, 1408; – exogamie/endogamie, 299; – forme/contenu, 486; – gauche/droite, 784; – héros bénéfique/héros maléfique, 1225, 1226, 1227; – hommes de la terre/hommes du ciel, 1388, 1389; – humanité/barbarie, 943, 944, 946; – masculin/féminin, neutre, 783, 893, 907; – moi/autre, 944, 947, 948; – nature/culture, 579, 741, 747, 799, 814, 973, 1280; – ordre/désordre, vie/mort, 1380; – ouvert/fermé, 936, 937, 938, 939, 940; – parallèle/croisé, 263 sq., 268; – parenté proche/parenté diffuse, 175, 176; – plantes chaudes/plantes froides, 1115; – sacré/profane, 798, 812, 816, 1209; – signifiant/signifié, 480, 632, 639, 1352; – système des attitudes/système des appellations, 303, 304.
 oracles, 132, 1257, 1258, 1263, 1277.
 orde *tchao-mou*, 730
 organisation matriarcale, 130, 133, 135; – territoriale, 489, 490.
 ostracisme, 1273 sq.
- P**
- paganisme, 1181.
 paléontologie, 395, 508, 1097.
 paléolithique, 660, 661, 666, 667, 669, 672.
 palethnologie, 395.
 parrain-marraine, 153, 160, 173, 174.
 parenté, 707 à 738, 965, 966, 967, 971, 973, 975; – classificatoire, 80, 287; – parallèle, 153 à 160; – parallèle et croisé, 273, 275, 276, 277, 278, 282, 284, 285; – consanguine et – par affinité, 273, 276, 282, 284; – à plaisanterie, 793; – unilinéaire, 262; élément de –, 856; nomenclature de –, 708, 709, 710, 711, 713, 714, 716, 718, 719, 724, 725, 726, 727, 728, 731, 735; vocabulaire de –, 272 à 286.

- systèmes de - : - africain, 331, - d'ambrym, 216; - américain, 370 à 381; - aranda, 217, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 1044, 1045, 1046, 1048, 1053, 1062, 1065; ario, 331 - (s) australiens, 286; - balowan, 331; - crow omaha, 217, 242, 708, 714, 720; - esquimau, 1013 à 1039; - fijiien, 308; - gunwiuggu, 1046, 1048, 1049, 1064; - hawaïen, 707, 724; - indonésien, 707 à 738; - iroquois, 264; - kariera, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 226; - mames, 331; - mnong, 235 à 241; - murngin, 216, 227, 228, 229, 230, 231, 1046, 1048, 1049, 1050 à 1052, 1053, 1055, 1056, 1059, 1061, 1064, 1066, njulnjul, 1045; - océanien, 331; - de type dravidien, 264; - de type omaha, 792; - pak, 331; - tahitien, 306 à 320.
- parentèle, 709, 728, 731, 1021.
- parrainage, 1389.
- patrilinéarité, 262.
- patronymie, 1014.
- peinture, 578; - pariétale, - rupestre, 659.
- permutations, 1211, 1220.
- pertinence, 889.
- peyotisme, 510.
- phonème, 480, 1190.
- phonologie, 606 à 608, 679 à 681, 687, 705.
- politesse, 939.
- politique, 766 sq., 1285 n. 6; fonction -, 878, 879, 885, 889; - matrimoniale, 785, 789, 790, 798; organisation -, 707, 708, 724, 731; ordre -, 748; la pensée -, 596; les systèmes - (s), 935; système du Rwanda, 1381, 1382.
- polygamie, 481, 1401.
- polygynie sororale, 240.
- polynomie, 1016, 1021, 1025.
- polysémie, 632, 637, 642, 643, 645, 915.
- porte-bonheur, 932.
- possession, 405.
- pouvoir, 707 à 738; - magico-religieux, 805, 807.
- praxis, 491, 947, 953.
- prédicat, 472.
- prédication, 894; - essentielle, - accidentelle, 987, 988.
- préhistoire (du Pérou), 414 à 436.
- présages, 90, 91; - positifs ou négatifs, 77 à 99; - augural, 80, 97, 98.
- prestations, 853, 854, 855.
- prière, 508, 808, 813.
- principe: - de causalité, 955, 963; - d'analogie, 988; - de coupure, 954, 959, 961; - de similitude, 812.
- prix, 771; - de la fiancée, 712.
- production: mode de -, 707 à 738; - artisanale, 924.
- propriété, 473, 474; - foncière, 717; notion de -, 489.
- protocole, 938.
- proverbes, 1180, 1408.
- psychanalyse, 642, 955, 960, 1229, 1230, 1232, 1235 à 1237, 1282.
- pureté, 1285.

R

- racisme, 944, 946.
- raison, 953.
- reciprocité, 389, 392.
- référence (termes de -), 1026, 1031 à 1034.
- règles, 991, 992, 993, 994; - de réécriture, 983, 986; - de transformation, 995.
- relation, 913, 927, 1408.
- relativisme (culturel), 943 à 945.
- religion, 801 à 818, 821; - de l'Asie centrale, 1192; - gambara, 1378; - calendrier religieux, 1271; fonction religieuse 878, 879, 885, 889; - histoire religieuse, 628; la pensée religieuse esquimau, 1351, 1352; - guarani, 535 à 542; - des Lithuaniens, 1188, 1189.
- représentation, 484, 631; notion de -, 992.
- résidence, 268, 837; - bilocale, 259, 492; mariage uxori-local, 92; - patrilocale, 259, 492; - uxori-local, 492, 1344; - viri-local, 348, 492.
- réthorique, 905, 960.
- rêve, 503, 506.
- rire, 953 à 963.
- rites, 69, 97, 132, 153, 173, 174, 487, 488, 493, 496, 502, 511, 433, 749, 750, 752, 753, 575, 758, 789 sq., 806, 808, 837 sq., 935, 1254, 1265, 1267, 1268, 1269, 1271, 1272, 1275, 1281, 1291, 1293, 1294, 1297, 1299, 1302, 1304, 1305, 1394.
- rituel, 100 à 114, 504 à 507, 532, 740, 750, 751, 752, 755, 780, 805, 807, 810, 814, 921, 936, 1017, 1093, 1097, 1129, 1188, 1190, 1198, 1200, 1202, 1337, 1397, 1399, 1408.
- rôle, 830, 831.
- royauté, 807, 1382, 1396, 1398.
- rythme, 524, 658 à 676, 704, 705.

S

- sacré, 482, 743, 746.
sacrifice, 810, 814, 829, 838, 846, 847, 849, 851, 853, 857, 888.
sacrilège, 957, 958, 963.
sculptures, 658, 667, 668, 673, 674, 676.
sections, 272, 274, 275, 280, 281, 284, 286.
segmentation, 1094.
sémantique, 475, 829, 834, 836, 847, 849, 851, 858, 954, 955; champ –, 1108, 1121, 1124, 1126, 1127, 1129; les significations, 957; les niveaux de signification, 958; la pluralité –, 959. 961; valeur –, histoire –, 1253, 1254.
sémiologie, 628, 647, 648.
séquence, cf. structure, cf. ambiguïté; – du récit, 1213, 1214.
série, 1099, 1103, 1112, 1117, 1123.
sévil, 752, 753, 755.
signe, 94 à 98.
société: – hydraulique, 725, 732, – féodale, 729; – (s) agricoles, 707 à 738; –s segmentaires, 359.
sophistique, 981.
sorcellerie, 132, 136, 797, 802 à 818.
sororat, 259; – de cadette, 240, 241.
sortilèges, 813.
statut, 1381, 1390, 1397, 1398; notion de –, 268; – parental, 1032, 1037, 1038; – d'adulte mâle, 1342.
stratification, 857.
stratigraphie, 399, 400, 402.
structuralisme, 1229, 1230.
structure: notion de – 606, 881; – en arbre, 1121; – binaire, 900, 1215; – ternaire, 1215; –septenaire, 1187; – de clientèle, 1382; – de communication, 810, 812; – complexe, 169, 269; – concentrique, 489; – diamétrale, 489; – foncière, 707, 722, 730, 731, 734; – hiérarchisée, 1094, 1121; – inconsciente, 951; – lâche, 1122; – du langage de l'inconscient, 960; – narrative, 1208, 1211; – phonématique, 607; – phonologique, 607, 960; – profonde, – de surface, 992; – en réseau, 1128; – séquentielle, 915 à 917; – serrée, 1125; – de subordination, 808, 810, 812, 814; – syntaxique, 637; – unilinéaire, 935.
surréalisme, 809.
style, 658, 659, 660, 675.
syllogisme, 951.
symbole, 956; – de l'homme, 1271; symbolique, 899, 1229 sq.; activité –, 957; association –, 1374; interprétation –, 1374; pensée –, 1376; système –, 632, 633, 634, 741, 745, 746, valeurs – (s), 1236, 1378.
symbolisme: – de la coiffe, 1223 à 1228; – des couleurs, 810; – religieux, 1014.
symétrie, 92, 660.
syncrétisme, 506, 537, 1201.
synonymie, 632, 637, 985, 986.
syntaxe, 913 à 819.
synthèse à priori, 987.
- T
- tabou, 236 à 241, 936, 1190, 1337.
taxa, 1092, 1094.
taxinomies, 814, 1094; – des êtres mythiques, 1213 à 1215; – de l'intelligible, 1222; – d'expérience, 611; – linguistique, 612; – quantitative, 1128; taxinomique (calcul), 650, 651.
techniques, 473, 474, 476, 479, 659, 664, 947; – agricoles, 414, 415, 421, 422, 423 (– des “jardins déprimés”, 414, 423, agriculture extensive, 424, intensive, 424, sèche, 422, de crues (de type mélanésien), 522, agriculture montagnarde, 721, cf. typologie des sociétés agricoles; – artistiques, 920, 923; – convergentes, 658; caractères de convergence, 659, 660; tissage, 648, 799; vannerie, 658.
technologie, 395; technologique, 658 à 676.
teknonymie, 1017, 1034.
temps, 497, 498, 499; – mythique, 502, 508; – profane, 508.
tenure foncière, 296.
tests, 628, 650, 651.
tombeau, 741, 742, 747.
ton, 690, – tempéré occidental, 690, 694, 698; le demi-ton, 691, 693, 699.
totem, 4107; pensée totémique, 1093; système totémique, 810; totémisme, 730.
tradition: – biélo-russe, 1180; – chinoise, 1185; – chrétienne, 1181; – hindouiste, 1186; – historique, 793; – indo-européenne, 1180 à 1206; – lignagère, 793; – lithuanienne, 1200; – “totémique”, 1353.
tragédie, 1253 à 1278.
transcription, 681 à 706.
transformations, 1213, 1218, 1408; – de

- dieux en héros, 1176, 1178, 1179; – d'un mythe, 1180; – paronymique, 983; –(s) sociales, 940; cf. règles.
 transposition, 1176, 1177.
 trickster, 954, 955, 962, 963.
 typologie, 402; – des sociétés agricoles, 707 à 738; – des suspenses, 895, 896.
 tyrannie, 1266, 1267, 1273, 1274.

V

- variante combinatoire, 877.
 vraisemblable, 898, 899.

ARTICLES EN LANGUE ANGLAISE

A

- adoption, 871.
 age-group, 316, 317, 318.
 ancestor, 309, 313, 314, 1144, 1147.
 animatism, 1010.
 animism, 1009, 1010.
 archetypes, 615.

B

- behaviour, 1077, 1078; animal –, 188 à 209; categories of –, 617; behavioral typology, 1134, 1135.
 binary, 222, 225, 226; – opposition, 824, 867 à 875, 1073, 1078; – complementarity, – contrast, 1042, 1043, 1061 (cf. opposition).
 biology, 1078, 1082.
 body (instrumental use of –), 188 à 209.
 botany, 231.

C

- categories, 614, 615, 616, 1159.
 ceremony, ceremonial, 451, 819 à 828, 1155; – center, 1150, 1151, 1160, 1162; – parents, 1142.
 change (social –), 454, 456, 457, 458.
 circumcision, 1306, 1310, 1313, 1318, 1319, 1323.
 clan, 322 à 327, 330, 334, 1047, 1132 à 1147.
 class: – system, 1044, 1048, 1049, 1058, 1062; classificatory system, 324; – terms, 1053; – (es) of relatives, 377, 378; matrimonial –, 213 à 232.
 classification: biological –, 1082, 1085; primitive –, 231; scientific –, folk –, 1086, 1087; – of signs, 618.
 classifier, 1090.
 code, 190, 232, 623, 873, 1051.
 cognatic, 308, 311, 312, 314.
 colonization, colonial rule, – context, 436, 1411.

- communication, theory of –, 213, 214, 231, 622, 623.
 componential analysis, 730.
 cooking, 620.
 correlations, 1042.
 comparison, cross-cultural –, 827, cf. typology.

D

- denotata, 308, 310, 315, 319.
 descent, 306, 560, 1043, 1044, 1049, 1052, 1053, 1054; matrilineal –, 322, 1044, 1062; patrilineal –, 322, 324; local – group, 1044, 1046, à 1048 1055, 1063.
 differences, system of –, 1160.
 dissimilative treatment, 601.
 dual, duality, 213, 224, 322, 1052.

E

- endogamy, 224, 826, 870 à 872.
 epistemological, 543 à 566.
 ethnobotany, 1084.
 ethnology, 616.
 ethnozoology, 1084.
 evolution, evolutionism, theory of –, 545 à 547, 553, 622, 624, 1084.
 exchange, 200, 869, 870, 1002, 1008, 1011, 1052.
 exclusion, 1042.
 exogamy, 453, 560, 869, 872, 873, 1044, 1045, 1051, 1056, 1318, 1319.

F

- family, 314; extended –, 1133, 1150.
 fashion, 620.
 fend, ethic of –, 864.
 filiation, 216.
 function, functionalism, 545, 547, 549, 556, 557, 558.

G

- game, 1164.
 genealogical, 308, 312, 316, 1307.

- generation, 218, 227, 315, 316; alternate –, 1052.
 genetics, 622, 623, 1062.
 gestures, 188 à 209.
 gift, 998 à 1012.
 guest, 862 à 869.
- H**
- habitat, 1077 à 1080.
 han, 998 à 1012.
 horde, 1048, 1055.
 hospitality, the law of –, 862, 874.
 house (Tikopia –), 192.
 household, 1133, 1135, 1137 à 1141, 1413, 1414.
- I**
- incest 221, 312, 1309, 1318, 1319, 1322, 1324.
 inclusion, 1042.
 inheritance, 311, 333, 437 à 460
 interpenetration (of cultures), 443.
 isomorphism, 615
- K**
- kin (affinal, classificatory, consanguineal), 1046, 1047.
 kindred, 306, 309, 314.
 kinesics, 190.
 kinship, 213 à 232, 306 à 346, 370 à 381, 548, 550, 560, 1043 à 1068.
- L**
- land, 309, 310, 313; – ownership, 1048; – usage, 1048.
 language, 189, 190, 201, 207, 208, 615, 617; meta –, 1165.
 lineage, 560, 562, 563, 1133 à 1141, 1151 à 1153; patri –, 871, 872, 873, 1148, 1150, 1153.
 linguistics. 691, 623, 624.
- M**
- marriage, 200, 207, 372, 373 sq., 452 à 454, 1044, 1047, 1049, 1053, 1054, 1144, 1145, 1319, 1324; cross-cousin –, 334, 341, 452, 822; distant –, 453; polygynous –, 1315; rules of –, 214, 216, 322, 323, 870, 871.
 method, methodology, 548, 551, 552, 557, 560, 562, 616.
 metrical units, – typology, 597, 598.
 migrations, immigrants, 443.
- model, 315, 319, 543 sq., 552 sq., 1045, 1165, 1325, 1409; mechanical –, statistical –, 217, 223, 558, 562; metrical – 600.
 moiety, 215, 228, 229, 1043 à 1048, 1053, 1054, 1061, 1062, 1064, 1065, 1309, 1310, 1313, 1315 à 1319, 1321, 1322, 1324.
 music, 620.
 myth, 550, 620, 1060, 1067, 1148, 1149, 1306 à 1326, 1409, 1415.
 mysticism, 1002, 1003.
- N**
- nagualism, 1155.
 nationalism, 1410, 1415.
 neolithic, 1089.
- O**
- obligations, cf. privilege, 1053.
 opposition, 1042, 1009 à 1416; nature/culture, 614, 617, 1148 à 1167; submission/dominance, 189, 206, 207; synchrony/diachrony, 545 à 552, 622; right/left, 190.
- P**
- pattern, 614, 615, 1160.
 permutation, 223.
 phratry, 322, 1133, 1135 à 1141.
 political, 1414.
 polymorphism, 1077, 1088.
 postures (of respect), 188 à 209.
 preferential, 217, 600.
 prescriptive, 217, 600.
 prestation, 446 à 460.
 privilege, 1053, 1141, 1142.
 productiveness, 1006, 1007, 1011.
 profit, 1007.
 property, 440.
 prosodic, 601.
 proxemics, 190.
 puberty (ceremonial), 819 à 828.
- R**
- reciprocity, 1052.
 redundancy, 215, 219, 220, 226, 227, 229, 230.
 religious, 199, 203, 207, 998 à 1012, 1307, 1316, 1414.
 residence, 322, 871, 1043, 1049, 1061, 1062, 1150.
 rite, ritual, 189, 190, 194, 195, 203, 206,

- 207, 341, 343, 620, 819 à 828, 865, 871, 1004, 1005, 1044, 1054, 1148, 1149, 1152, 1153, 1156, 1161 à 1164, 1306, 1309, 1313, 1316 à 1324.
- S**
- sanctuary, 862 à 875.
- section, subsection, – system, 215, 216, 218 à 224, 228 à 232, 1043, 1044, 1046 à 1058, 1060 à 1067, 1315.
- semantic (– value), 189.
- semiotic, 190, 614 à 627.
- sexual, 864, 867.
- shaman, 1151, 1156, 1160, 1161, 1162.
- signals, signalling functions, 188, 190, 201, 207.
- significatum, 308, 315, 319.
- space, 191 sq.
- species, 1069 à 1091.
- spouse (preferred –, prescribed –), 1049.
- status (social –), 194 sq., 862 sq., 871, 1141, 1142.
- structure, structural, 217, 617, 620, 622, 820, 1148, 1150, 1153, 1160, 1409, 1416.
- swidden (agriculture), 1150, 1151.
- symbol, symbolism, 318, 319, 379 sq., 1149, 1161, 1163, 1324, 1409 à 1416.
- symmetry, anti-symmetry, asymmetry, 601, 602, 1164.
- syncretism, 1050, 1055.
- T**
- taboo, 1051, 1162, 1319, 1320, 1324.
- taxonomy, taxa, folk –, 1072, 1073, 1075, 1079, 1080, 1082, 1085, 1132 à 1147.
- territory, terretorial, 1044, 1048, 1049, 1053, 1065.
- tonalism, 1155.
- totem, totemism, totemic, 362, 1040 à 1068, 1132, 1135, 1147, 1159, 1318, 1322.
- transformation, 223.
- trickster, 1318, 1322.
- typology, 615; cross cultural –, 1132 à 1147.
- U**
- unconscious (collective –), 615.
- V**
- values, 1141, 1142.
- variety, 1072, 1088.
- Z**
- zoology, 231.

INDEX CULTUREL, ETHNIQUE ET GÉOGRAPHIQUE

A

- Abba Sei, 1283.
Abidjan, 354, 356, 467, 487, 491.
Abouré, 347, 348, 350, 358, 361, 491.
Abtuyur, 886.
Aburi, 442.
Accra, 441, 442, 456.
Ada (the), 441, 456.
Adjukru, 347, 361 à 369.
Adzopé, 359, 367.
Agnebi, 359, 361.
Agni, 347.
Agora, 1273.
Agung, 723.
Aïnous, 1188.
Aïssaouas, 585.
Akan, 347, 361, 441 à 442, 450, 546, 457.
Akka, 1358.
Akwamu, 455.
Akwapim Hills, 441 à 443.
Aladian, 347, 362.
Alakaluf, 511.
Alaska, 1333, 1335.
Al-Azhar (mosquée d'), 475.
Albanais, 1186.
Albertus Magnus, 231.
Alcméonides, 1267.
Alépé, 359.
Alor, 708.
Ambrym, 292.
American Northwest Coast, 998.
Amirautés, 321, 331, 334, 344.
Andes (versant pacifique), 423 à 435;
(versant atlantique); 421, 422.
Angkor, 132.
anglais (vieil), 1171.
Angleterre, 189, 190 sq., 202 sq., 543, 544,
546, 549, 563, 936.
Anglicans, 767.
Angola, 463, 528.
Ammasalik, 1017.
Annamites, 1284, 1287, 1291.
Antilles (Les Grandes), 943.
Anvers, 526.
Apinayés, 77 à 99.
arabe (monde), 862, 869, 870.
Arapaho, 1341.
Arapesh, 301.
'Are'Are, 759 à 781, 831, 832.
Arizona, 502 à 511.
Arnheim Land, 1048 à 1051, 1055, 1056,
1062, 1064 à 1066, 1247, 1306, 1307,
1310, 1311, 1315, 1316, 1318 à 1325.
Arrée (Monts d'), 181, 186.
Ashanti, 347, 443, 451, 455, 457, 464, 660,
668, 670 à 672.
Assam, 931, 1305.
Ata Sei, 1283.
Athènes, 1247, 1272, 1273.
Atié, 347, 348, 358, 365, 367, 491.
Atifi, 456.
Atoni (Timor), 335, 337, 715.
Attique, 1269, 1270.
Aurès, 746, 757.
Australia, 1040 à 1067; – Aborigènes,
1040, 1044, 1048, 1050, 1058, 1065,
1066; – the Western Desert, 1058, 1065.
Autriche, 662, 663.
Averroïstes, 472.
Avignon, 1402.
Aweti, 259, 265, 266.
Azande of the Sudan, 29 à 49, 96.
Aztèque, 1184.

B

- Babad Lanah Djawi, 723.
Babel, 581.
Ba-Benga (ou Babinga), 50.
Babylone, 1186.
Bach, J.S., 70, 827.

- Bache Area, 448.
 Baci, 291.
 Baduj, 707 à 709, 717 à 719, 725, 731 à 733.
 Baegu, 831, 832.
 Baelelea, 831, 832.
 Bagdad, 482.
 Bagnols-sur-Céze, 163.
 Bagyire VI, 443.
 bahai (adeptes -), 767.
 Bahia, 954.
 Baila, 339.
 Bakà, 50 à 60.
 Bakaïri, 259, 263 à 265, 267.
 Bali, 708, 709, 716 à 718, 721, 725, 726, 731.
 Balinai, 735, 1413.
 Balkans, 1237.
 Bahnar, 135, 136.
 Bambara, 25, 695, 962; langue -, 1371.
 Ba-Mbenga (ou Ba-Mpenga, ou Ba-Benga), 50.
 Bambouti, 52.
 Bamiléké, 383, 464.
 Bamoum, 383 à 390.
 Banda, 441.
 Bandama, 362, 789.
 Bangui, 52.
 Ban Mé Thuot, 235.
 Banten, 718, 721.
 Bantou, 801 à 818, 1356, 1372.
 Banyiginya, 1386, 1387, 1397, 1407.
 Banyoro, 1397.
 Baoulé, 347, 362, 660, 663 à 665, 675, 676, 784, 797, 800.
 Barenge, 1395.
 Basakana (îles), 832.
 Basque, 153 à 160.
 Batak, 334, 707, 713, 714.
 Batéké, 530, 534.
 Bathonga of the Lovedu, 338 à 340, 343.
 Bathurst (comptoir), 463.
 Bazigaaba, 1387, 1392.
 Bboon Rcae, 235.
 Bédouin, 480, 481; - de la Cyrénaïque (Lybie), 864.
 Bekuone, 444.
 Belchers (îles), 1022, 1025, 1038.
 Bellmer (Hans), 583.
 Bengale, 923, 930.
 Benin, 922.
 Berbère, 740, 746, 1362.
 Bering, 1331 à 1333, 1335.
 Berlin, 65.
 Bété, 800.
 Biat, 136.
 Birifor, 441, 443, 448, 449, 452.
 Birifu, 447, 448.
 Birman, 1280.
 Bizet, 515.
 Bobo, 533.
 Bolia, 805 à 807.
 Bolivie, 1201.
 Bororo, 490, 613, 972.
 Bosh (les Nègres), 959.
 Bosso-Sorokoi, 1185.
 Boston, 488.
 Bouaké, 487, 784.
 Boxers, 469.
 Bozo, 25, 1358, 1360; langue -, 1369.
 Brahma, 1187.
 Breiz Izel, 183, 184.
 Brésil, 258 à 271, 490, 582, 645, 972, 1198.
 Brown (Al), 585.
 Buenos Aires, 75.
 Buin, 765.
 Bulgare, 1189.
 Buna, 1360.
 Bunaq, 708, 711, 714, 715, 720, 724, 725, 730, 731, 734, 1092 à 1131.
 Bunun, 321 à 346.
 Burundi, 464, 1393.
 Bwerare, 292.
 Byzance, 480.
 C
 Cabo de Peñas, 72.
 Caire (Le), 474.
 Caledon Bay (Australie), 1322.
 Čam (Ancien Čampa), 130, 131.
 Cambodge, 130, 132, 135.
 Cambridge, 457.
 Cameroun, 50sq., 383 à 390, 463, 465.
 Canada, 525.
 Canal de Beagle, 63, 66.
 Canaques, 496.
 Canaries, 522.
 Canta, 413.
 Canton, 1284.
 Caraïbes, 418.
 Carpentaria (Gulf of), 1318.
 Cartier, J., 525, 527.
 Casamance, 683.
 Catholic (- practice), 189, 206.
 Célèbes, 708.
 Celte, 1184.
 Centre-Africaine (République), 50, 52.

- centre atomique de Marcoule, 163 à 166.
 Cerro Condorcoto, 416, 417.
 Ceylon, 819 à 828.
 Chaa, 447.
 Chaga, 1241.
 Chairil Saleh, 1414.
 Chang-Fong, 1286.
 Chaouïa, 757.
 Chardin, J., 920.
 Châtillonnais, 246.
 Chavin (civilisation de), 423.
 Che-King, 1285.
 Cheroki, 607.
 Ch'iang, 1283.
 Chiapa, 1150.
 Chicama (vallée), 421.
 Chilca (oued), 413 à 435.
 Chili, 62, 419.
 Chillon (vallée), 419.
 Chine, 134, 135, 201, 206, 399, 466, 930, 938, 1232, 1280 sq., 1293 à 1297, 1301, 1304, 1305.
 Chippewayan, 1345, 1350.
 Christian, 1050; Pre - mythology, 315; - teaching, 318.
 Christianity, 193, 206.
 Christophe Colomb, 61.
 Chugach, 1333.
 Cithéron (montagnes), 1262, 1265, 1266.
 Collo, 745.
 Colorado, 504.
 Comoé, 358.
 Concepción, 395.
 Congo, 50, 463, 525, 528.
 Congo-Kinshasa (République du), 466.
 Copenhague, 515.
 Cordoue, 482.
 Corinthe, 1264, 1265.
 Cornouaille, 184, 186.
 Cortez, 504.
 Côte-d'Ivoire, 295, 347 à 369, 462, 467, 487, 490, 662, 664, 665, 782.
 Cotonou, 495.
 Créole, 464.
 Crète, 1244.
 Crow Indians, 334.
D
 Dabebana, 456.
 Dagaa, 442, 450 à 452.
 Dagaa Wiili, 443, 453.
 Dagaba, 438 à 446, 448, 449, 451, 453.
 Dagela, 876 sq.
 Dahomey, 442, 463, 706, 959.
 Dai (Îles Salomon), 832.
 Dakar, 467, 518.
 Damas, 480, 481.
 Danemark, 516.
 Dar-es-Salam, 476.
 Darna, 745.
 Darwin Area, 1321.
 Débo (Lac), 1358.
 Delos, 1269.
 Delphoi, 1240.
 Delvaille (Caro), 583.
 Dengglagu, 1327.
 Derviches, 469.
 Diola, 366, 368.
 Djakarta, 735, 1413.
 Djatiluhur, 724.
 Djerid, 472, 473.
 Djogyakarta, 721.
 Dogon (4 tribus; Dogon, Arou, Dommo, Ono), 7, 9, 10, 13, 18, 21, 25, 26, 613, 675, 956, 962, 1093, 1356, 1357, 1376, 1380.
 Dom, 1327.
 Don, 663.
 Dori, 1367, 1376.
 Duakai, 1327.
 Duau (île), 1237.
 Du Bellay, 525.
 Dravidien, 272 sq.
 Duyla, 788.
E
 East Alligator River, 1319.
 Ebrié, 347, 348, 350, 356, 361, 366.
 Efate, 300.
 Égypte, 922.
 Elcho Island, 1307, 1311, 1314, 1315, 1319.
 Éotile, 347.
 Épiménide, 1273.
 Esquimaux, 934, 1246; - du Caribou, 1332, 1333, 1335, 1338; - du Cuivre, 1333, 1335, 1340, 1341, 1349, 1350; - Netsilik, 1333, 1335, 1340, 1341, 1349 à 1351; - orientaux: (Groënlandais de l'Ouest et de l'Est), 1334, 1335, 1338, ("polaires"), 1334, 1335, 1340, 1349, 1350, (de l'Ungava), 1334, 1335, 1340; - Tarramiut, 1013 à 1039; - de la Terre de Baffin, 1340, 1341, 1348 à 1351.
 Espagne, 658, 899.
 Esquipulas, 1162.

- États-Unis, 487, 544, 546, 549, 563, 679, 1236, 1237.
 Éthiopie, 1237.
 Eurasie, 1189.
 Europe, 188, 821; – Centrale, 193.
 Éwé, 441, 457, 464.
 Ewendo, 531.
 Extrême-Orient, 1282, 1287.
- F
- Fang, 660, 667 à 669, 676, 810.
 Fanian, 888.
 Farinelli, 899.
 Fataleka, 831, 832.
 Fataluku, 708.
 Fatouma, 1359.
 Fiji, 334, 338.
 Flores, 336, 708.
 Fon, 954.
 Fontainebleau, 516.
 Formose, 321 à 346, 708, 709, 1199, 1285; tradition –, 1289.
 Fort chimo, 1013, 1014.
 Fouban, 383, 385.
 Fouta sénégalais, 1370.
 Foxe (bassin de), 1339.
 France, 396, 464, 544, 647, 871, 922, 938, 939, 1282.
 Freetown, 464.
 Frize (île), 527.
- G
- Ga-Adangme, 441, 456.
 Gabon, 50, 463, 534, 667, 668.
 Gahinga, 1399.
 Gahutu, 1399.
 Galen, 231.
 Galla, 351, 1407.
 Gallais, 1195.
 Gamashie, 456.
 Gambie, 463.
 Gatuutsi, 1399.
 Gé, 645, 972.
 Gegem, 1327.
 Genève, 947.
 Ghana, 438, 442, 452, 453, 454, 455, 463, 666, 668, 670, 671.
 Glyde River, 1065.
 Godié, 366.
 Goetzen (Comte von –), 1381.
 Gogmi, 886.
 Gold Coast, 463.
 Golin, 1327.
- Gomère (île), 522, 523.
 Gonja, 448, 452.
 Gothie, 1174.
 Gothique, 1182.
 Goula-Iro, 489.
 Goulburn Islands, 1319.
 Grande Terre, 291.
 Grand Lahou, 347.
 Grèce, Grecs, 820, 821, 867, 1231, 1237, 1239, 1240, 1242, 1243, 1246, 1287 – ancienne, 871; – septentrionale, 1193.
 Gréco (Le), 585.
 Groënland (Côte Orientale), 1331, 1335, 1337, 1338; Côte Occidentale, 1026.
 Grimaldi, 663.
 Guadalcanal, 759, 832.
 Guang, 441, 443, 444.
 Guarani, 1084.
 Guaqui, 413.
 Guinée, 463, 533; Haute –, 528, 532.
 Guo, 784.
 Guro, 782 à 800.
 Gusii, 805.
 Guyanes, 959.
 Guyebi, 1327, 1328.
 Gwo, 445.
- H
- Hadjerai, 876 à 890.
 Haïda, 332.
 Haïti, 1372.
 Hajaur Wuruk, 734.
 Hakka, 1297.
 Hamma, 1361.
 Hamilcar, 581.
 Han, 1285.
 Hanoï, 1288.
 Hanunóo, 708, 709, 1083, 1092.
 Hape, 1010.
 Harlem, 581, 584.
 Haut-Allemand, 544, 1184.
 Haute-Volta, 349, 533.
 Haut-Xingu, 258 à 271.
 Hawaï, 725.
 Haydn, 522.
 Helsingör, 516.
 Henry IV, 521.
 Hermws Trismegistus, 231.
 Hienghène, 607.
 Highland Maya, 1150.
 Hima, 1399.
 Hindous, 718, 935, 998.
 Hitler, 1413.

- Hittite, 1182, 1190.
 Hogon, 11 à 25.
 Honokam, 505.
 Hopi (villages de Walpi, Mishongnavi, Shipaulovi, Shungopavi), 100 à 114, 1132 à 1147.
 Hor, 1304.
 Hudson, 1334.
 Hutu, 1381, 1382, 1389, 1397 à 1399, 1401, 1405.
- I**
- Iawalapiti, 259, 264 à 267, 269.
 Iban, 94.
 Ibeghogan, 1361.
 Ibo, 464; Pays -, 919, 921, 923.
 Idaksahak, 1361.
 Iénisséi, 1188, 1199.
 Igloulik, 1339, 1341, 1348 à 1351.
 Igdalen, 1361.
 Iliade, 1402.
 Inde, 131, 286, 653, 659, 1186, 1235, 1410; - du sud, 819.
 Indiens (Amérindiens), 483, 680, 690, 1186, 1332, 1334.
 Indonésie, 334, 335, 707 à 738, 1098, 1409 à 1416.
 Indo-Européen, 900.
 Inverness, 518.
 ionien (pensée - ne), 964.
 Irigouen, 74.
 Irlande, 1223, 1226.
 Islam, 206, 399, 479 à 489, 735.
 Islande, 1185.
 Italie, 899.
 Italiens (- de New York), 190.
- J**
- Japon, 871, 1282, 1287, 1298.
 Java, 694, 708 à 735, 930; Javanais, 1413.
 Jawé, 1093.
 Jivaro, 336.
 Jutland, 1172.
- K**
- Kabeeja, 1387, 1389, 1391, 1392.
 Kabylie, 739 à 758.
 Kachin, 336, 340.
 Kadmos, 1242, 1243.
 Kaguru, 810, 1372, 1374, 1380.
 Kairouk (- Valley, - River), 1073.
 Kalapalo, 259
 Kalimpong, 1304.
 Kamayura, 259, 261, 263 à 269.
 Kangirsujuaaq, 1013, 1016.
 Karam, 1073, 1077, 1078, 1079, 1080, 1081, 1083, 1084, 1086, 1088.
 Kariera, 272 à 286.
 Katanga, 810.
 Kathmandou, 139.
 Kavierenava, 291.
 Kei (île), 334, 335, 336.
 Kemak, 708, 711.
 Kenga, 884.
 Kenya, 463, 467.
 Keraki, 1238.
 Kerala, 194.
 Kerfeunteun, 182, 183, 186, 187.
 Kermach en Loqueffret, 181, 186.
 Kets-Ostiakes, 1199.
 Khan, 399.
 Khartoum, 29.
 K'iang, 1282, 1283, 1293, 1303.
 Kiev, 1182, 1184.
 Kiga, 464.
 Kigeri Rwabugiri, 1381.
 Kikuyu, 464, 1407.
 Kimberleys, 1053, 1054, 1059, 1062.
 Kinshasa, 467.
 Kin-Tch'ouan, 1283.
 Kipsigi, 1407.
 Kissi, 532.
 Kmer, 132.
 Koke, 876, 888.
 Kondelxka, 1327.
 Kongo, 464, 803, 813, 817.
 Kono sakité, 442.
 Kopitsy, 1190.
 Kostienki, 661, 662, 663, 667.
 Kouang-Tong (canton), 1297.
 Krobo, 441, 442, 443.
 Kuba, 807.
 Kubandwa, 1386, 1390.
 Kuki (Old -), 336.
 Kulxhane, 1327.
 Kuma, 1327.
 Kumansal, 444.
 Kunanagu, 1327.
 Kupang, 735.
 Kusiele, 444.
 Kutubu (lac), 968, 970.
 Kuy, 137.
 Kwaio, 831, 832.
 Kwara'ae, 831, 832.
 Kwarekwareo, 831,
 Kwikuru, 260, 262, 264, 265, 266, 269.

- Kwōnyūkwo, 444, 446, 447.
 Kylon, 1267, 1273.
- L**
- Labdacides, 1277.
 Labrador, 1026, 1350.
 Lakher, 338, 343.
 Lamaknen, 1098, 1115.
 Lamet, 935.
 Longalanga, 831, 832.
 Laos, 130 à 135, 935; Haut -, 1282.
 Lapon, 1177.
 Larteh, 441, 443.
 Lascaux, 919.
 Lau, 794 sq.
 Laurent de Médecis, 902.
 Lauricocha, 420.
 Laussel, 663.
 Leao, 1305.
 Legon, 457.
 Leipzig, 517.
 Lélé, 814 à 817.
 Lénine, 518.
 Léonard de Vinci, 397, 585.
 Léopold II, 463.
 Lespugue, 662, 664.
 Letton, 1191, 1192.
 Levant espagnol, 659.
 Lhasa, 1282.
 Liberia, 462, 532.
 Lifou, 296.
 Lima, 413, 416, 417.
 Lithuanie, 1207 à 1222.
 Liverpool River, 1320.
 Lobi, 443, 449.
 Londres, 1287.
 Longjumeau, 515.
 Lovedu, 338, 340, 341, 343.
 Loyalty (Îles), 301.
 Luba, 464, 802, 810, 811, 813, 816, 817.
 Lurin (Bassin du), 416, 417, 428, 431.
 Lushei, 336, 930.
 Lycurgue, 1272.
 Lydie, 1241.
 Lyon, 519, 526.
 Lyssa, 443, 445, 446.
- M**
- Macbeth, 518.
 Mackenzie, 1026, 1334, 1335, 1338, 1340, 1341, 1349.
 Madjapahit, 722, 723.
 Magellan, 61, 721.
 Manggarai, 336.
 Maghreb, 474, 757.
 Mahābhārata, 1176.
 Makahiki, 582.
 Mala (Bassin du), 416, 417, 431.
 Malaisie, 429, 709.
 Malaïta, 759, 829 sq.
 Malayo-polynésien, 130 à 134, 135, 330, 759.
 Malekula, 292, 298.
 Malgache, 960.
 Mali, 7, 463, 533, 1361.
 Malinke, 25, 683, 784, 788, 797, 800.
 Malukī Ain, 139 à 152.
 Mameluks, 474.
 Mandé, 13.
 Manet, 582.
 Mangaian, 306.
 Mantoue, 516.
 Manu, 343.
 Mao-Kong, 1282.
 Maori, 198, 307, 308, 998 à 1005, 1008 à 1011, 1088.
 Maramasike, 831.
 Maroc, 526.
 Marquises (Îles), 920, 1239.
 Marseille, 516.
 Masai, 1407.
 Mataram, 723.
 Matto Grosso, 584.
 Mau, 788.
 Mayama, 426.
 Mayas, 1184.
 Mbato, 347, 350, 358, 359.
 Mbochi, 530.
 Mbya-Guarani, 535 sq.
 Mecque (La), 789.
 Méditerranée, 527, 704, 870.
 Megami, 878.
 Mehinaku, 259.
 Mélanésie, Mélanésien, 189, 490, 664, 759, 763, 834, 859, 944, 945, 998.
 Mendé, 464.
 Menuç, 447.
 Meranke, 1410.
 Mexico, 1150.
 Mexique, 584, 645; Nouveau -, 502 à 511, 668, 669.
 Mi, 291.
 Miao, 1282, 1283, 1293, 1294, 1295, 1298.
 Michel-Ange, 585.
 Micronésie, 666.
 Milingimbi, 1055, 1056, 1307, 1311, 1314,

1315, 1318, 1323, 1324.
 Minangkabau, 708, 713.
 Minos, 1243.
 Minot, 169 à 180.
 Mitiarjuk, 1020, 1028, 1029.
 Moencopis, 1132.
 Mnong-Gar, 136, 235 à 241.
 Mnong-Rhâm, 137.
 Moala, 307.
 Mohave, 1253 à 1238.
 Moï, 1282.
 Mokulu, 885.
 Mongo, 802, 806, 807.
 Mongolie, 137, 1281, 1282.
 Môn Kmer, 135, 136, 137, 138.
 Moscou, 518.
 Mossi, 390, 457, 1359.
 Mosso, 1282.
 Mpangu, 803.
 Mundurucu, 972, 978.
 Mwaambutsa, 1393.

N

Nagasaki, 516.
 Nagara-Kertagame, 722, 723, 734.
 Nahukwa, 259.
 Naitobi, 467.
 Na-Khi, 1282.
 Nakpala, 447, 449.
 Nambikwara, 583.
 Nandi, 351.
 Nandom, 443, 444.
 Naples, 899.
 Navaho, 503, 508, 509, 510, 1082, 1238.
 Navarino, 63.
 Nawangatya, 729.
 Nazos, 1246.
 Naya, 931.
 Nayar, 819, 825.
 Nazca, 421.
 Ndembu, 810.
 Nefta, 473.
 Négrilles, 50 à 60.
 Neowan, 291.
 Népal, 139 à 152, 1282, 1283, 1293.
 Nero, 1236.
 New York, 488, 581, 583, 585.
 Ngati-Raukawa, 998.
 Nha-Trang, 133.
 Niger, 463, 1360, 1361, 1366.
 Nigeria, 442, 463.
 Nil, 474, 1244, 1381.
 Nilotic, 189.

Nîmes, 167.
 Noirs américains, 959.
 Nordique (langue), 1171.
 Norton Sound, 1337.
 Norvège, 1172.
 Novgorod, 1182.
 Nouvelle-Calédonie, 290, 296, 304, 607, 1092.
 Nouvelle-Guinée, 295, 297, 709, 839, 921, 968, 1073, 1077, 1082, 1084, 1327.
 Nouvelles-Hébrides, 292, 296, 658.
 Nouvelle-Irlande, 658.
 Nouvelle-Zélande, 308, 1001.
 Nuer, 338, 1406.
 Nunivak, 1333.

O

Oberman, 908 à 912.
 Occident, 482, 484.
 Océanie, 306, 844.
 Odyssée, 862.
 Ofaie, 972.
 Oklahoma, 1341.
 Ooldea, 1060.
 Oraibi, 1132.
 Ordos, 1281.
 Ostiaks-Kets. 1188.
 Osu, 456.
 Otublohum, 457.
 Oubangui-Chari, 50.
 Ouganda, 690.
 Oural, 663.
 Ovimbundu, 464.

P

Paang Dong, 235.
 Padjang, 723.
 Paici d'Arappô, 1093.
 Pala, 1327.
 Paléo-Arctique, 1334.
 Pantjasila, 1410.
 Papagos, 503, 505.
 Paphos, 1245, 1246.
 Papou, 935.
 Pâques (Île de -), 660, 665, 666.
 Paracas, 431.
 Paris, 402, 519, 581, 586.
 Pascin, 582.
 Patagonie, 419, 420, 431, 511.
 Paul III, 400.
 Pentecôte, 292.
 Pérou, 413 à 435.
 Perrin, 183.

- Peul, 489, 1359, 1360.
 Phaïakien, 1233.
 Phénicien, 1231.
 Philippines, 429, 708, 1083.
 Phocée, 863.
 Phoenix, 488.
 Piaroa, 704.
 Picasso, 585.
 Piel, 443.
 Pijé, 1093.
 Pliny, 231.
 Plozévet, 184, 186.
 Polly Hill, 441.
 Polynésie, 4, 189, 306 à 320, 665, 666, 968, 970, 998.
 Pô Nagar (temple de), 133.
 Port Bouet, 487.
 Portugal, 464.
 Proche-Orient, 703, 1200.
 Protestant, 315, 317, 319, 767.
 Prussien (Vieux), 1187.
 Puccini, 515.
 Pueblos, 503, 504, 506, 507.
 Punjab, 337.
 Puno, 413.
 Pu Noi, 1282.
 Purnavarman, 724.
 Pygmées, 50 à 60.
 Pyrénées (Basses -), 662, 663.
- Q**
 Québec, 1013 à 1039.
 Quimper, 183.
 Quiqché (Cerro -), 416, 425 à 435.
- R**
 Ramayana, 724.
 Rameau, 577.
 Rembrandt, 515.
 Rengma, 336.
 Rhodes, 1269.
 Rhodésie, 659.
 Rhône, 163, 167.
 Rio Grande, 62, 63, 65, 69, 75, 105, 421.
 Rivoal St., 182.
 Rome, Romain, 189, 206, 516, 998, 1193, 1241.
 Roper River, 1307, 1311.
 Rouault, 919.
 Rua-Tahuna, 1007.
 Rubino, 487.
 Rugezi, 1382.
 Rundi, 802.
- Russie, 466, 662, 1188.
 Russe (Vieux -), 1188.
 Rwanda, 464, 808, 1381 à 1408.
 Ryō Bu Shintō, 1287.
- S**
 Sa'a, 781, 831.
 Saala, 447.
 Sabang, 1410.
 Sabine, 1333.
 Sahara, 659.
 Sainte- Hélène (île), 526.
 Salomon (Îles), 189, 765, 831.
 "Sâma Veda", 131.
 Samoa, 318, 333, 1001.
 Samos, 1269.
 San Cristobal de las Casas, 1150.
 San Francisco, 488.
 San Francisco Peaks, 1132.
 Sangta, 1304.
 San Lazaro, 417.
 San Lorenzo, 419.
 Sarhala, 789.
 Sar Lang, 235.
 Sar Luc, 235.
 Sanscrit, 1281, 1283.
 Saône, 464.
 Scandinavie, 420.
 Scolastique, 987.
 Sedang, 135, 136, 1237.
 Selenien, 523.
 Selk'nam (ou "Ona"), 61 à 76, 684.
 Sénégal, 467, 526, 1370.
 Sepik, 919.
 Serbe, 1189.
 Serer-Wolof, 1370.
 Seou-Chen-Ki, 1291.
 Shai, 441.
 Shepherds, 299.
 Shrader Range, 1073.
 Siako, 1327.
 Sicile, 516.
 Sierra Leone, 462.
 Sikka, 336.
 Singkaa, 448.
 Sinhalese, 819 à 828.
 Sioux, 1185.
 Slave, 1182, 1183, 1186, 1189, 1193, 1197.
 Smolensk, 1193.
 Society Islands, 307.
 Sokoro, 884.
 Somalis, 1241.
 Sonora (désert), 505.

- Sothos, 1407.
 Soudan, 790, 1185.
 Sparte, 1241, 1243.
 Spredne-Kolymsk, 116.
 Suse-Teh'ouan, 1285.
 Stanley, 463, 1381.
 Stewart (cap), 1307, 1318, 1319, 1323.
 Stoïcs, 617.
 Suède, 936, 939.
 Sumatra, 334, 527, 708.
 Sumba, 336.
 Suk, 368.
 Sukarno, 1409 à 1416.
 Sumbawa, 708.
 Sunda, Sundanais, 708, 725, 726, 727, 735.
 Syrie, 584.
 Swazi, 810, 1407.
- T**
- Tadaksahak, 1361, 1362, 1363.
 Taddert-el-Djeddid, 750.
 Taiwan, 1285.
 Tallensi, 445, 453.
 Tamang, 1282.
 Tamasheq, 1361.
 Tamati Ranapiri, 998 à 1010.
 Tamil, 821.
 T'ang, 597, 1298.
 Tanganyika, 463.
 Tanimbar, 334, 335, 336.
 Tao-Quân, 1284.
 Taoïste, 1286.
 Taruma-Nagara, 724.
 Tautrique, 1304.
 Tchad, 463, 489, 876.
 Ténériffe, 522.
 Ténetehara, 972.
 Temné, 464.
 Terre de Feu, 61 à 76, 683.
 Têt, 1284, 1290, 1291.
 Telela, 805, 810, 817.
 Tetun, 1102.
 Thaïland, 690.
 Thakali, 1282.
 Thèbes, 958, 1258, 1259, 1261, 1263 à 1267, 1269.
 Thulé, 1334.
 Tiassalé, 362.
 Tibet, 1186, 1281, 1287, 1292, 1298, 1299, 1302, 1303, 1304, 1305.
 Tiers-Monde, 471, 479.
 Tikerarmiut, 1337.
 Tikopia, 188 sq.
- Timor, 334, 708, 711, 713, 715, 720, 721, 1098 à 1131.
 Titicaca, 423.
 Tiv, 383, 464.
 Tjitarum, 724.
 Toabaita, 831, 832.
 Toba-bataks, 334, 335, 336.
 Togo, 442, 463.
 Tokelau Islands, 318.
 Tokū, 444.
 Tolai, 295.
 Tolède, 585.
 Tomas, 531.
 T'ong, 1283.
 Tonga, 293, 304, 333, 338, 968, 970.
 Touareg, 1361, 1362.
 Toulouse, 402.
 Tozeur, 473.
 Treichville, 487.
 Trismegistu, 231.
 Trobriands, 296.
 Trongadjo (Îles Loyalty), 301.
 Truks, 334.
 Trumai, 295, 262, 263, 267, 268, 269.
 Tsa Wou-Hing Chou, 1291.
 Tsin (Chan-Si), 1285.
 Tsou, 321 sq., 1199.
 Tswana, 1407.
 Tucson, 505.
 Tunguz, 137.
 Tunisie, 172.
 Tuntsi, 83, 84, 91, 99, 100, 101 à 103, 107, 1381 à 1405.
 Tuoperi, 445, 446.
 Tupi, 265, 972.
 Tupi-guarani, 535.
 Turkana, 368, 1407.
 Twa, 1381, 1382, 1389, 1397, 1398, 1401.
 Tzeltal, 1085, 1086.
 Tzotzil, 1150 à 1165.
- U**
- USSR, 647.
 Uvea, 333.
- V**
- Vaché, 583.
 Vandeker, 1327, 1328.
 Védique, 1183.
 Venda, 338, 339.
 Venise, 516, 519, 526.
 Ventanas (Cerro Tres), 416, 426 à 435.
 Venus Aurignaciennes, 661.

- Verdi, 515, 516.
 Vérone, 516.
 Vestique, 1171.
 Vésuve, 526.
 Vézelay, 475.
 Vien, 903, 904.
 Viet-Nam, Viet-Namien, 130 à 135, 1283, 1287, 1289, 1290, 1293, 1295, 1297, 1301, 1304.
 Vizzini, 516.
 Volta, 441, 447.
 Voronej, 662.
- W
- Wabrolo de l'Onc, 291.
 Wakaya, 292.
 Walbiri, 1052, 1056, 1061, 1062, 1065, 1066.
 Waura, 259, 262 à 267, 269.
 Wawalag, 1065, 1066.
 Wiili, 441, 443, 447, 449, 450, 452, 453.
 Willendorf, 661 à 664, 667.
 Wolof, 493.
 Wou, 1302, 1303.
- Y
- Yaghanes, 63.
 Yakoutes, 115 à 129.
 Yakoutie, 116.
 Yama, 1187.
 Yaquis, 503, 505, 506.
 Yatenga, 13.
 Yeou-Yang Tsa-Tsou, 1291.
 Yirkalla, 1056, 1309, à 1324
 Yoldia, 420.
 Yoruba, 464, 964.
 Yukon, 1337, 1341.
 Yuri, 1327.
- Z
- Zande, 806.
 Zanzibar, 467.
 Zaranai, 359.
 Žemaitie, 1189.
 Zinacantan, 645, 1148 à 1167.
 Zuni, 107, 507, 510, 660, 668, 669.

INDEX DES ÊTRES LÉGENDAIRES, MYTHIQUES, RELIGIEUX

A

Androgée le Crétois, 1267, 1270.
Acheloös, 1244.
Adam, 1246.
Adonis, 1241.
Agamemnon, 1255, 1256.
Agaue, 1242.
Agdistis, 1241, 1242.
Alala, 1230.
Aliyan-Baal, 1238.
Allah, 866.
Amlethus, 1171.
Amma, 11, 14, 15, 17, 22, 23, 27.
Antigone, 1253, 1254.
Anu, 1230, 1231.
Aphrodite, 1229 sq.
Apollon, 1263, 1266, 1269, 1270.
Arbre cosmique, 1181, 1184, 1186, 1189, 1201.
Athamas, 1238, 1272.
Athena, Athene, 1231, 1239, 1240, 1242, 1245, 1263.
Athenée, 1269, 1273.
Aurvandill (Örvandill) (Horwendillus), 1171 à 1179.

B

Bakchylides, 1230.
Balderus, Baldr, 1175, 1176.
Bessiss, 1174.
Bieka Galles, 1172.
Binou Sérou, 12.
Bouddha, 824, 1300.

C

Cendrillon, 1300, 1301.
Chacal, 1362, 1363, 1366.
Christ, 505, 781, 820.
Chrysippos, 1241.
Cian, 1224, 1225.

Cinderella, 375, 376.
Clytemnestre, 1255, 1256.
Collerus, 1172, 1178.
Créon, 1253, 1254, 1257, 1268, 1271, 1276.
Cronos, 1277.
Cyclope, 867.

D

Dairu, 580.
Dang, 1291.
Demeter, 1243, 1258.
Deo, 1243.
Diable, 1181, 1194, 1201.
Diarmind, 1224.
Dieu, 866, 1181; – du feu, 1184, – de la foudre, 1185; – de la grêle, 1185; – des nuages, 1185; – de l'orage 1180 à 1206 – de la pluie, 1185; – du vent, 1184.
Dione, 1239.
Dionysos, 1231, 1238, 1239, 1240, 1242, 1243, 1245, 1254, 1266.
Divinités Abkhaziennes, 1187; – scythes, 1187.
Djanggau, 1318, 1319, 1321, 1322.
Don Tru'o'ng (dieu du foyer) Vietnam, 1291.

E

Egisthe, 1255.
Elie, 1181, 1192, 1197.
Enkidu, 1353.
Epiméthée, 955.
Erinyes, 1231, 1253.
Eshu, 945, 958, 959.
Europe, 1246.
Eve, 1246.

F

Freyja, 1175.
Freyr frodi, 1173.
Frothonzs, 1173.

G

Gaia, 1235, 1245.
 Galla, 1234.
 Gargantua, 519, 525.
 Geb, 1238.
 Gesar, 1304.
 Gilgamesh, 1353.
 Gipfamutima, 1392.
 Gram, 1173.
 Gro, 1174, 1175.
 Grôa, 1172, 1173.
 Gur-Dkar, 1304.

H

Hades, 1255, 1256.
 Hadingus, 1713, 1176.
 Héléne, 925.
 Héphaïstos, 1234, 1241.
 Hera, 1234, 1241.
 Héraclers-Hercule, 1174, 1175, 1234, 1274.
 Hermès, 1266, 1287.
 Héros Sans Peur, 1207 à 1222.
 Hestia, 1287.
 Hippolytus, 1242.
 Homme-Héros, 1181.
 Hrungrnir, 1172.

I

Imaana, 1390, 1391, 1393, 1396, 1397, 1398.
 Indra, 1183, 1186, 1191, 1192, 1196, 1202.
 Ino, 1238.
 Ivan, 1190.

J

Jacob, 1234, 1237.
 Jang-tseu, 1289.
 Jocaste, 1256, 1261, 1265.
 Jou-Yvan, 1299.
 Judas, 505
 Jupiter, 1186, 1193, 1221.

K

Kainis, 1240, 1241.
 Kaleru, 1056.
 Kanna-Kamouï, 1188.
 Kan-Tsiang, 1302.
 Karusakaibé, 978.
 Katchinas, 100 à 114.
 Kigwa, 1397.
 Kiong-Chen, 1297.
 Kojin (ou Aragami), 1287.
 Kouo Ting-Fan, 1295.

Kronos, 1229, 1230, 1232, 1234 à 1236, 1238 à 1241.
 Kumarbi, 1229 à 1231, 1234, 1236 à 1239, 1247.
 Kurunatau, 978.

L

Laios, 1257, 1258, 1261, 1265, 1267, 1277.
 Lebé, 11.
 Legba, 954, 958, 959.
 Li, 1296.
 Li Hai-T'ong, 1295.
 Loki, 954.
 Lou, 1299.
 Lune, 1183, 1187.

M

Malinche, 504.
 Medousa, 1234.
 Men-Chen, 1289.
 Mérope, 1261.
 Metis, 1236, 1240, 1242, 1245.
 Mo-Bo Sei (Mu-Bu Sei), 1283.
 Modhâr Hatâmâlâ, 1247.
 Moïse, 1002,
 Mondono, 1327 à 1330.
 Mo-ye, 1302.
 Muruwul (Muruwul-Miraraminar), 1056, 1058, 1066, 1319, 1324.

N

Nama (épouse de Baldr), 1176.
 Nessos, 1243.
 Ngudngudmiringu, 1065.
 Njörör, 1173, 1177.
 Nkuba, 1401.
 Nôatûn, 1177.
 Noê, 473.
 Nommo, 12, 17, 19, 20, 1380.
 Nut, 1238.

O

Odin, 1246.
 Oedipe, 957 à 959, 1256 à 1279.
 Oinoclos, 1272.
 Ong Tao, 1291.
 Osilok, 1191.
 Osiris, 1242, 1244.
 Ouranos, 1229 à 1235, 1238, 1239, 1243 à 1247.

P

Pan, 1266.

Pantagruel, 519, 527.

Panthéon Eskimo

- "Aninga"
- a) L'Homme Lunaire - "Tatqeq"
- "Aligmuk"
- 1331, 1332, 1337, 1339, 1349.
- b) La Déesse Sous-Marine : "Sedna"
- 1332, 1337 à 1339, 1348, 1353.
- "Pinga"
- c) L'Esprit de l'Air - "Sila"
- "Narsuk"
- 1333, 1339, 1349.
- d) Tornarsuk, 1334, 1338.
- e) Corbeau: Tulungussag, 1334, 1338.

Peleus, 1245.

Pentheus, 1242.

Perëndi, 1186.

Perkūnas, 1180 sq.

Persephone, 1242.

Perseus, 1234.

Perun, 1181 sq.

Pham Lang, 1287.

Phanes, 1236, 1242.

Pmalbungka, 1058.

Pnyx, 1274.

Polessié, 1193 à 1195.

Poseidon, 1234, 1240, 1244.

Priam, 871.

Priamos, 1237.

Prométhée, 955, 1234.

þrýmr, 1175.

S

Sadhbh, 1224.

Salmoneus, 502.

Satan, 1181.

Scioldus, 1173.

Semele, 1237, 1240.

Serpent, 1181; - Arc-en-ciel, 1319 à 1324;
- à plumes, 1184, 1189.

Silenoï, 1233.

Skjöldimgar, 1173.

Skyphios, 1244.

Soleil, 1182, 1183, 1187.

Song-Wou-Ki, 1286.

Sphinx, 957, 1259, 1263, 1264.

Sseu-Ming, 1285, 1294.

Starcatherus, 1176..

Stephan, 1190, 1191.

Suons sigtrugus, 1174.

Sventovit, 1186.

Syrdon, 954.

T

Tao, 1291.

Tao-Cong, 1288.

Ta-Quân, 1288.

Tchang, 1296.

Tchang ('-Lang), 1295.

Thcay Tan, 1291.

Tch'e-Pi, 1302.

Tchong Houo, 1286.

Tchouan-Hiu, 1298.

Tchou Mai-Tch'en, 1297.

Tch'ouei-Mou Chen-Mou, 1286

Teshub, 1231, 1236 à 1238.

Tezcatlipoca, 1184, 1185.

Thetis, 1240, 1245.

Thi Nhi, 1287.

Thổ-Công, 1284, 1288.

Thổ-Dia, 1284.

Thổ-Ki, 1284.

Thôrr (Thor), 1172, 1173, 1175, 1178,
1185, 1192, 1195, 1202.

Tiresias, 1254, 1256, 1260, 1266, 1276.

Titanus, 1234.

Tlaloc, 1184, 1185.

Tonnerre, 1181 sq.

T'ou-Kiao, 1289.

T'ou-Ti, 1299.

Tritogeneia, 1242, 1244.

Triton, 1244.

Trong Cao, 1287.

Ts'ai-Chen, 1296, 1298.

Tsao- Kiun (Táo Quân), 1284.

Tsao-Wang, 1289, 1293.

Ts'en-Kov, 1299.

Tsmok, 1192 sq.

Tugarine, 1198.

Typhon, 1234, 1235.

Tyro, 1244.

Tezcatlipoca, 1184.

U

Ullikummi, 1231.

V

Vala, 1191, 1192.

Velnias, 1211, 1213, 1215, 1219, 1220,
1221.

Voeslav'evic, 1223.

Yrtra, 1196.

Vseslav, 1223, 1224.

W

Waspishiana et Taruma, 1235.

1442 INDEX DES ÊTRES LÉGENDAIRES, MYTHIQUES, RELIGIEUX

- Wawalag, 1306 sq.
Woail, (héros mythique), 1056, 1058, 1060, 1064.
Wou Tse-Siu, 1304.
Wou-Sten Ta-Pai, 1294.
Wou-Steu Ta-Peu, 1294.
Wudal-Maiamaia, 1311 sq.
Wuragag, 1064; et Waramurungundju, 1050, 1064.
- Y
Yakshas, 824.
Yao, 1296.
Yul-Cha, 1300.
- Z
Zeus, 866, 1229 à 1232, 1234, 1236, 1238 à 1242, 1255, 1259, 1263, 1265, 1272, 1277.
Zmej Gorynytch, 1181.
Zmiulan, 1181.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

A

Abélard, 472.
Abercrombie, D., 607.
Abrams, L., 113.
Acheson, N., 1151.
Adam, L., 139.
Afanasiev, A.N., 1189, 1191.
Aiyappan, A., 194.
Alberty (R.P. Jules), 135.
Alcman, 1271.
Alembert, d', 400.
Alexeev, V.N., 1185, 1198.
Allard, M., 632.
Altmann, S.A., 618.
Anchiéta, J. d', 536.
Andersen, H.C., 515.
Arendt, C., 1284.
Aristophane, 1268, 1270.
Aristote, 595, 982, 983, 985 à 988, 996,
1253, 1258, 1261, 1274, 1275, 1277.
Aristoxème de Tarente, 1271.
Artémidore, 1256.
Arumaa, P., 1190.
Atkins, J., 244.
Attneave, F., 221, 222, 223.
Aubazac, 1284.
Aufenanger, H., 1327.
Austen, J., 203.
Austin, 995.
Avity, P. d', 529, 531.

B

Bachelard, G., 112, 1282.
Bacon, R., 615.
Bacot, J., 1304.
Bādurām, A., 141.
Bahr, D., 1151.
Bal, W., 528.
Balys, J., 1181 à 1185, 1187, 1188, 1189,
1191, 1192, 1193.

Balzac, H. de, 582, 893, 899, 900, 906.
Barnouw, V., 1283.
Barrès, M., 475.
Barthes, R., 544, 614, 619.
Basanavičius, J., 1207.
Bassompierre (Maréchal de), 521, 522.
Bastian, A., 614.
Bataille, G., 585, 919.
Bateson, G., 615.
Baumann, H., 454, 1198.
Beidelmann, T.O., 810, 1372, 1374, 1380,
1406.
Beier, U., 919, 921.
Bellour, R., 924.
Ben Cheneb, 757.
Bending, A.W., 221.
Bendor, S., 1026.
Benedict, P.K., 236.
Benedict, R., 933.
Benveniste, É., 908, 995, 1254.
Berelson, B., 638.
Berenson, B., 922.
Berkeley, G., 547.
Berlin, B., 1072, 1072, 1084 à 1087.
Bernardi, B., 351.
Berndt, C., 1040, 1042, 1044, 1058, 1060,
1066.
Berndt, R.M., 227, 839, 1306, 1315, 1316,
1318, 1324.
Berndt, R., and C., 1306, 1307.
Berndt, D. et Pemaungtiu B., 1280.
Bernot, L., 236, 240, 285.
Berthe, L., 236, 759, 1098, 1115.
Best, E., 999, 1001, 1004, 1007, 1009, 1010.
Bharata, 706.
Biggs, B.G., 308, 999, 1000, 1074.
Birdwhistle, R.L., 621.
Birdwhistle, R.L., 190.
Birket-Smith, K., 1027, 1336.
Bishop, L.J., 601.

- Bloch, J., 134.
 Boas, F., 545 à 547, 1332, 1338, 1341, 1348, 1351.
 Boccace, G., 914.
 Bogdanovitch, A.E., 1195.
 Bohannan, L. et P., 383.
 Boilès, Ch.L., 690.
 Boisselier, J., 138.
 Bontier, P., 522.
 Boole, 841, 845 à 847.
 Borillo, A., 637.
 Boucher de Perthes, J., 402.
 Boudon, R., 933.
 Bourdieu, P., 864.
 Bouscayrol, R., 356.
 Boutillier, J.L., 364.
 Brecht, A., 896.
 Breedlove, D., 1072, 1084 à 1086.
 Brémond, Cl., 917.
 Breton, A., 61, 581, 586, 809.
 Bricker, V.R., 645, 646, 653.
 Bridges, L., 63.
 Bridgman, W.P., 556.
 Briggs, G.W., 142, 214.
 Brokensha, D., 442, 443, 455, 458.
 Brown, N., 483.
 Bruel, G., 51, 54.
 Bry (Hans Israël von), 528.
 Büchler, I., 214, 263, 285, 552.
 Buck, P., 198.
 Būga, K., 1195.
 Bulmer, R., 1069, 1072, 1082.
 Burling, R., 276.
- C
- Cabaton, A., 130 à 134.
 Ca'da Mosto, A. de, 526.
 Cadière, 1283.
 Cadogan, L., 542.
 Calame-Griaule, G., 27, 1356.
 Calderini, A., 1273.
 Cancian, F., 1150.
 Carcopino, J., 1273.
 Cardich, A., 420.
 Carnap, R., 556, 618.
 Carneiro, R.L., 261, 286.
 Cartailhac, E.P.E., 401.
 Carter, G.F., 415.
 Cassou, J., 181.
 César, 593.
 Chabbi, 473.
 Chao, Y.R., 697.
 Chapman, A., 683, 694.
 Charbonnier, G., 921, 923.
 Chaseling, S., 1198.
 Chattopadhyay, K.P., 140, 142.
 Chavannes, E., 134.
 Chayanov, 145.
 Cheng Tê-K'un, 1285.
 Chen-Ning Yang, 602.
 Chmielewski, J., 601.
 Chomsky, N., 566, 617, 621, 985, 989 à 991.
 Čhosgrags, 1305.
 Chrysostome, D., 1277.
 Chuong Dag Long, 1298.
 Cicéron, 592.
 Clark, B.F.C., 623.
 Cleverdon, C.W., 649.
 Coedès, G., 132.
 Colani, M., 1284.
 Colby, B.N., 544, 645, 646, 651.
 Colonna, F., 519, 520.
 Comte, A., 547, 953.
 Condillac, E. de, 573.
 Condominas, G., 136, 137, 235.
 Confucius, 1285.
 Conklin, H.C., 1082, 1084, 1092, 1094.
 Cook, A.B., 1234, 1238, 1242, 1243.
 Cooper, M., 832.
 Coppet, D. de, 832.
 Cormeau, H., 156, 158.
 Correa, G., 1155.
 Coult, A.D., 544.
 Coupez, A., 1384, 1387, 1400.
 Cosima, P. di, 520.
 Cowan, M., 617.
 Coyaud, M., 635, 637.
 Cremer, J., 533.
 Crick, F.H.C., 623.
 Crooke, W., 146.
 Cross, R.C., 632, 649.
 Cuisenier, J., 544.
 Cunningham, C.E., 334, 336, 715.
 Cuviers, G., 616.
 Cyrano de Bergerac, 519, 521 à 523, 526, 528 à 531.
- D
- Daget, J., 1369.
 Damas, D., 1026.
 Da Matta, R., 77.
 Danilov, K., 116, 1198.
 Dapper, O., 523.
 Darbel, A., 246.
 Darley, F.L., 616.

- Darque, M., 246.
 Darwin, Ch., 401, 614, 621, 622, 1098.
 Davenport, W., 262, 307.
 David-Neel, 1304.
 Davidson, H. R. E., 1195.
 Davis, 1124.
 Deacon, A. B., 215, 231.
 Deacon, A. J., 292, 293.
 Dehanne, L., 181.
 Delange, J., 669, 673, 922.
 Delcourt, M., 502, 1266 à 1268.
 Delatte, L., 1271.
 Delattre, P., 697.
 Demler, J. G., 1084.
 Derbyshire, D., 1198.
 Derrida, J., 544.
 Descartes, R., 575, 633.
 Detter, F., 1173.
 Deubner, 1271.
 Dewulder, M., 745.
 Diderot, 400, 1246.
 Dieterlen, G., 7, 955, 1093, 1378, 1380.
 Dietherich, H., 528.
 Diguët, 1284, 1287.
 Diodore de Sicile, 526.
 Diogène Laërce, 1273.
 Dobrotvorskii, M. M., 1188.
 Dobrovolski, V. N., 1193.
 Dodds, E. R., 1231, 1260.
 Dole, G. E., 260, 269, 286.
 Dor Bahadur Bista, M., 140, 148.
 Dorsey, G. A., 1185, 1341.
 Douglas, M., 814 à 816, 846, 847, 858.
 Dourisboure, R. P., 135.
 Downer, G. B., 601, 605.
 Drabbe, P., 335.
 Dreyfus, S., 258.
 Drouillet, J., 159.
 Duarte, L., 530.
 Dumézil, G., 954, 1171, 1202, 1292.
 Dumont, L., 216 à 219, 220, 228, 264, 819.
 Dumoutier, G. E., 1284, 1287.
 Dumphy, D. C., 641.
 Dupire, M., 364, 489.
 Durand, M., 1284, 1290.
 Durkheim, É., 215, 484, 801, 930, 953, 1092.
 Duvall, E. M., 245.
 Dye, D. S., 602.
- E
- Earle, E. and Kennard, E. A., 109.
 Eberhard, 1286, 1296, 1297, 1300, 1305.
- Efron, D., 190.
 Eggede, H., 1334.
 Eibl-Eibesfeldt, J., 621.
 Einstein, A., 549, 550, 553, 449.
 Eisenstadt, 366.
 Eliade, M., 137, 805, 847, 1185, 1201.
 Eliard, A., 246.
 Elkin, A. P., 217, 227, 231, 1042, 1045, 1054, 1059, 1062, 1066.
 Ellis, A. B., 1198.
 Eluard, P., 61.
 Ember, M., 307.
 Empereur, J., 511.
 Endzelina, J., 1195.
 Engel, F., 413.
 Epling, P. J., 223, 224, 225, 276, 287.
 Equilbecq, 1371.
 Erickson, E., 1413.
 Eschyle, 1255, 1262, 1270.
 Esnoul, A.-M., 131.
 Euclide, 966.
 Euripide, 1253, 1263, 1266.
 Eusebios, 1233.
 Eustathe, 1269, 1270.
 Evans-Pritchard, E. E., 29 à 49, 96, 338, 550, 806, 809, 1406.
 Evans-Wentz, 1305.
- F
- Fa-Kao Chou, 398.
 Fairbridge, R. W., 421, 422, 434.
 Farnell, L. R., 1272.
 Fayolle, Fr. de, G. de, 525.
 Febvre, L., 525.
 Fejes Tóth, L., 602.
 Fenichel, O., 1247.
 Ferenczi, S., 1247.
 Fewkes, J. F., 105, 110.
 Feynman, R., 651.
 Filipović, M., 1182.
 Filliozat, J., 131.
 Finley, M. I., 863.
 Finney, B. R., 308.
 Fischer, J. L., 552.
 Fischer, H. Th., 334, 336.
 Fisher, E., 924.
 Firth, R., 188, 306, 307, 1001, 1002, 1007, 1008, 1010.
 Flament, C., 852, 968.
 Flaubert, G., 525, 581.
 Fletcher, 688.
 Fodor, J., 628.
 Fooke, 245.

- Forge, A., 1082.
 Fortes, M., 307, 436.
 Foster, G. M., 1155.
 Foucault, M., 574.
 Fox, R., 615.
 Frake, C. O., 1084.
 Francke, 1300, 1304.
 François, D., 607.
 Frank, 620.
 Frankel, H. H., 605.
 Fraser, D., 921.
 Frazer, J., 450, 801, 808 à 810, 819.
 Frederiksen, S., 1017, 1024.
 Freeman, J. D., 307, 314.
 Freuchen, P., 1246.
 Freud, S., 959, 960, 1409.
 Friedrich, J., 1190.
 Frigout, A., 100.
 Frobenius, L., 1185.
 Froissart, J., 475.
 Fu Liu, 607.
 Furetière, 591.
- G**
- Gaboriau, M., 139, 544.
 Gaden, H., 1370.
 Gagne, R. C., 1019.
 Gaisseau, P. D., 704.
 Galilée, 555.
 Galton, F., 215.
 Galvão, E., 258, 262, 267.
 Gamory-Dubourdeau, P. M., 531.
 Gaudio, A., 523.
 Gaudry, M., 757.
 Gaylord-Simpson, G., 1084, 1090.
 Gedeonov, 120.
 Geertz, C., 729, 1042, 1149.
 Geertz, H., 1413.
 Genevoix, H., 741, 743.
 Gernet, L., 1256, 1266, 1267, 1273.
 Gessains (Dr. R.), 1014.
 Geurtjens, H., 335.
 Gifford, 293, 304.
 Gillin, J., 1155.
 Glass, D. C., 615.
 Gluckman, M., 436, 847.
 Godwin, Fr., 522 à 524, 526, 528.
 Goethe, 517, 781.
 Goheen, R. F., 1254.
 Gonsales, D., 522, 526, 528.
 Goode, W., 244.
 Goodenough, W. H., 333, 370, 371.
 Goodrich, A. S., 1299.
- Goowin d'Andrade, R., 244.
 Gough, K., 819.
 Goux, J. M., 244
 Govorov, 120.
 Graham, A. C., 601, 605.
 Granet, M., 730, 930, 1281, 1297, 1302.
 Greenberg, J., 380, 616.
 Greimas, A. J., 611, 614.
 Greenberger, M., 243.
 Griaule, M., 10, 12, 19, 20, 25, 955, 956,
 1093, 1380.
 Grignon, Cl., 246.
 Grjaznukhima, T. A., 636.
 Groot, A. W. de, 1299.
 Groves, M., 306.
 Gruppe, 1236, 1238, 1239.
 Gudgeon, 1007.
 Guégan, B., 520.
 Guemple, D. L., 1014, 1022, 1025, 1027,
 1038.
 Guerry, V., 797.
 Guilbaud, G. Th., 292.
 Guilcher, J. M., 186.
 Guillemin, L., 531.
 Guilleminet, P., 135.
 Guiraud, M. P., 611.
 Guitel, G., 967.
 Gupta, A., 140.
 Gusinde, M., 61, 62, 684.
 Guthrie, W. K. C., 1231.
 Gutmann, B., 1196.
- H**
- Haas, M., 1139.
 Haimendorf (Ch. von Furer), 139, 141,
 144
 Hall, E. T., 190, 620, 622.
 Ham, 87.
 Hambly, W. D., 1199.
 Hamilton (Sir Harry), 530.
 Hamilton, F., 142.
 Hammel, E., 629.
 Hamp, E. P., 1183.
 Hampate Ba, 955.
 Harpocraton, 1268.
 Hartwell, A., 528.
 Hass, H., 621.
 Haudricourt, A. G., 1092.
 Hauser, A., 51.
 Hawkes, E. W., 1334, 1338, 1350.
 Hawkes, J., 919, 920.
 Hayes, 620.
 Hegel, G. W., 497.

- Heinrich, A. C., 1014.
 Helffer, M., 142.
 Helladios, de Bizanee, 1267, 1273.
 Hempel, C. G., 550.
 Henry, L., 244.
 Henderson, M. M., 635.
 Héraclite, 554, 1261, 1286.
 Hermann, P., 1171, 1177.
 Hérodote, 473, 527, 1267.
 Hertefeld, M., 1386, 1400.
 Hertz, R., 190, 194, 760, 761, 1001.
 Hesiodos, 1230, 1233, 1235, 1236, 1238, 1272.
 Hesychius, 1267, 1269, 1270.
 Heusch, L. de, 801.
 Hewes, G. W., 188, 190, 201.
 Heywood, 1124.
 Hightower, J. R., 598.
 Hinde, R. A., 617.
 Hipponax, 1267, 1268, 1270, 1272.
 Hirsh, S., 318.
 Hocart, A. M., 337, 338, 340.
 Hodgson, 141, 142.
 Hoeffler, F., 527.
 Hoffman, E., 1234.
 Hofstetter, R., 427.
 Holdridge, L. R., 413.
 Holland, W. R., 1155.
 Hollyman, K. J., 1090.
 Holtved, E., 1337, 1343.
 Homère, 458, 863, 1229, 1233, 1256, 1272.
 Hood, M., 680.
 Hopkins, G. M., 398.
 Hornbostel (E. M. von), 680, 684, 694, à 696, 699, 703 à 706.
 Houis, M., 960.
 Howitt, A. W., 215.
 Huber, H., 442, 443.
 Hubert, H., 585, 801, 802, 807, 808.
 Hug, A., 1253.
 Hugo, V., 516.
 Hulstaert, G., 806, 807.
 Humboldt, 617.
 Hummed, S., 1304.
 Hume, D., 547.
 Hunt, E. B., 641, 1158.
 Hurault, J., 383.
 Husson, R., 701 à 703, 705.
 Hymes, D. H., 544, 558.
 Hymiskvipa, 1197.
- I
- Ihering (von), 86.
- Inal, Y., 246.
 Isikowitz, K. G., 703.
 Ivanov, V. V., 644, 1207.
- J
- Jakobson, R., 618, 623, 809, 1182, 1186, 1199, 1219, 1223.
 Janet, P., 953.
 Jang Bahadur Rana, 141.
 Jayasthiti Malla, 141.
 Jeanton, G., 157.
 Jebb, R., 1257.
 Jenness, D., 133, 1349.
 Jest, C., 145, 1282, 1303.
 Johansen, J. P., 1001, 1002.
 Johnson, G., 1292.
 Jönsson, F., 1172, 1177.
 Jones, A., 690.
 Jorgensen, H., 141.
 Joshi, B. L., 140.
 Josselin de Jong, J. P. B. de, 216, 227, 229, 544.
 Jowett, 201.
 Junod, 338.
- K
- Kabbery (Dr. Ph.), 383, 1052, 1055, 1056.
 Kagame (Abbé A.), 1384, 1389, 1395, 1401 à 1403.
 Kaibel, 1236.
 Kahn, V., 521.
 Kamanzi, Th., 1384, 1387.
 Kamerbeeck, I. C., 1257, 1267.
 Kant, E., 553, 964, 986.
 Karadić, V., 1189.
 Katz, J. J., 617, 624.
 Kay, P., 308.
 Kelling, R., 1284.
 Kepes, G., 598.
 Kimball Rommey, A., 244.
 Klein, M., 640.
 Kluckhohn, C., 515, 646.
 Koentjaraningrat, R. M., 726, 1413.
 Kolinski, M., 698.
 Köngäs, E., 552.
 Koppers, W., 65.
 Korbel, J., 243.
 Knorozov, Ju. V., 1184.
 Knox, B., 1260, 1262, 1264, 1266, 1277.
 Krickeberg, W., 1184.
 Krige, E. J. and Krige, J. D., 338, 340.
 Kristeva, J., 620.
 Kroebel, A. L., 232, 276, 344, 483, 1341.

- Kubler, G., 418.
 Kuiper, F. B. J., 1194, 1196, 1201.
 Kunst, J., 694.
- L**
- La Barre, W., 190.
 Labat, 529.
 Labourer, H., 448, 451.
 Lacan, J., 961.
 Lacey, W. K., 871.
 Lacroix, P., 521.
 Lazard, J., 523.
 Lakhuti, D. G., 637.
 Lalouel, J., 51.
 Laloum, Cl. 696.
 Lamarck, J. B., 1098.
 Laming-Empeire, A., 63.
 Lanciotti, 1302, 1303, 1305.
 Landes, A., 1291, 1300.
 Lane, B. S., 215.
 Lane, R. B., 215.
 Lange, O., 604.
 Lantis, M., 1337.
 Laoust, E., 741, 743, 866.
 Laufer, B., 1305.
 Laughlin, R. M., 1154, 1162.
 Laurenty, J. S., 530.
 Lawrence, W. E., 215, 227.
 Lazarsfeld, P., 933.
 Leach, E. R., 97, 227, 240, 287, 294, 307,
 340, 457, 544, 549, 551, 557, 558, 707,
 1082, 1090, 1158, 1350.
 Lebeuf, J., 955.
 Lecoœur, J., 160.
 Lefebvre, G., 1019.
 Lefranc, A., 525.
 Le Goff, J., 922.
 Leibniz, G. W., 615, 633.
 Leiris, M., 582, 669.
 Leenhardt, M., 290, 291, 295, 496, 833, 834.
 Le Huy Hap, 1289, 1300.
 Lenneberg, E. H., 616, 990.
 Lè Oc-Mach, 1284, 1287, 1290, 1291,
 1301.
 Léon l'Africain, J., 474, 526.
 Leroi-Gourhan, A., 920.
 Le Roy, A., 56.
 Lesure, F., 521.
 Le Verrier, J., 522.
 Lévi, S., 142.
 Lévy, F., 644.
 Lévy-Brühl, L., 949.
 Lewin, B. D., 1247.
- Liapunov, A. A., 623.
 Lieon Si-Fan, 1283.
 Ligers, Z., 1376, 1379.
 Li Lin-Tsan, 1282.
 Lima, P. de, 261, 262.
 Linforth, I. M., 1231.
 Lingat, M. R., 148.
 Ling Chouen-Cheng et Nai Yi-Fou, 1294.
 Linné, 927, 1084, 1087, 1097, 1098.
 Linton, R., 920, 1232.
 List, G., 680.
 Liu, J. J. Y., 597, 601, 604.
 Locke, J., 617, 618.
 Lodwick, F., 607.
 Lomax, A., 703, 705.
 Lopez de Sigura (Don), 521.
 Lord, A. B., 458.
 Lorenz, K., 616.
 Lot-Falck, E., 1334.
 Lothrop, S. K., 73.
 Lotman, J., 620.
 Lotz, J., 398.
 Lounsbury, F. G., 276.
 Loux, F., 242.
 Louy, F., 246.
 Lowie, R. H., 231, 304, 315, 333, 614.
 Luc, St., 592.
 Lucques, L. de, 525.
 Lurçat, J., 181.
 Lyotard, J. F., 544.
 Lysias, 1268.
- M**
- McAllester, D., 681.
 MacDonald, A. D., 1282, 1283.
 Machiavel, N., 902.
 Magnus, A., 231.
 Maikov, L., 1188.
 Mair, L., 354.
 Malinowski, B., 296, 436, 544, 556, 827,
 924.
 Malebranche, N. de, 573.
 Maurbia, R., 29.
 Manker, E., 1193.
 Mannhardt, W., 1184, 1188, 1189.
 Maquet, J. J., 1397.
 Maranda, P., 552, 628, 645, 646, 653,
 1090.
 Marçaux, W. et Guiga, A., 743.
 Marker, K. A., 623.
 Marler, P., 618, 621.
 Marót, K., 1243.
 Marsh, G. H., 1333, 1338.

- Martinet, A., 607, 681.
 Marx, K., 469, 616, 947.
 Maspero, 1284, 1285.
 Mathews, G.M., 1077.
 Mathiot, M., 646.
 Maunier, R., 739, 745, 750, 753.
 Mauriac, F., 474.
 Mauss, M., 190, 298, 303, 305, 495, 582.
 584 à 586, 760, 766, 801, 802, 807, 808,
 930, 953, 998 à 1012, 1092.
 Mayenowa, M.R., 619.
 Mayer, M., 1232, 1234.
 Mayor, J.E.B., 1243.
 Mayr, E., 1083, 1084, 1090.
 Mayrhofer, M., 1183.
 Mead, M., 290, 321, 331, 333, 344, 619.
 Meussen, M., 802.
 Meggitt, M.J., 839, 1049, 1052, 1056,
 1060, 1061.
 Meile, P., 131.
 Meillassoux, C., 782.
 Meillet, A., 900.
 Mendelson, E.M., 1148.
 Merleau Ponty, M., 494.
 Mestre, 1305.
 Métais, P., 290.
 Métraux, A., 1189, 1201.
 Milad, M., 1189.
 Michelet, J., 901.
 Michewicz, 115, 116, 118, 123, 124.
 Miller, G.A., 231.
 Miquel, A., 244.
 Moles, A.A., 620.
 Monier-Williams, M., 135.
 Monod, A., 260, 267.
 Montagu, R., 1158.
 Montaigne, M., 565.
 Monteil, Ch., 1370
 Montoya, 536.
 Morgan, H.L., 276.
 Morris, Ch., 308, 618.
 Mountford, Ch.P. 920.
 Mubarak (Ai pacha), 474.
 Muirhead, J.H., 554.
 Mülenbachs, K., 1195.
 Müller, W., 1173.
 Murdock, G.P., 215, 227, 236, 315, 336,
 454, 455, 615.
 Murphy, R., 258, 261, 267, 296.
 Mus, P., 135, 141.
- N
- Nagao Ryuzō, 1285.
 Nagel, E., 550, 556, 558 à 560.
 Nasoetion, M.H., 334.
 Needham, R., 217, 236, 544.
 Nelson, W., 1337.
 Nettl, B., 680.
 Nevski, N.A. 1198.
 Newell, W.H., 336.
 Newton, I., 549, 555, 852, 986.
 Nguyễn Đông-Chi, 1290, 1298.
 Nguyen-Duy, 1291.
 Nguyễn Trần-Huân, 1284, 1287.
 Niangoran-Bouah, 491, 492.
 Nietzsche, F., 572.
 Nimuendaju, C., 77, 83 à 85, 88, 92, 231.
 Nobrega, 536.
 Northrop, F.S.C., 555, 556.
 Nukunya, G.K., 456.
- O
- Oakley, E.S., 146.
 Oberg, K., 259, 261, 263, 265, 267.
 O'Connor, J., 637.
 Ogden, R., 989.
 O'Grady, S.H., 1223.
 Oliveira, C.E., 84.
 Ollenu, N.A., 456.
 Olrik, J., 1172, 1178.
 Orcutt, G., 243.
 Osgood, C.E., 640.
 Ostermann, H., 1337, 1338, 1349.
 Otten, H., 1192.
- P
- Pages, A., 1395.
 Pagnot, M., 521.
 Pâjini, 135.
 Panoff, M., 308.
 Pant, S.D., 146.
 Parry, N.E., 338.
 Parsons, E.C., 105.
 Pascal, 88, 495.
 Paulme, D., 11, 491.
 Pauwels, M., 1390.
 Paz, O., 862.
 Pedersen, H., 616.
 Peirce, C.S., 648.
 Peristiany, J.G., 744.
 Perreault, J.M., 635.
 Perrois, L., 667, 669, 670.
 Person, Y., 456, 359.
 Petech, M.L., 140, 142.
 Peterson, N., 781.
 Petitot, E., 1341.

- Phau Kê Binh, 1292.
 Phottius, 1267, 1268, 1273.
 Piaget, J., 953, 954.
 Piault, C., 640.
 Picard, A. et J., 396.
 Pigafetta, F., 528, 529, 531.
 Pigeaud, Th., 722, 729, 733.
 Pignède, B., 139, 144.
 Pilbeam, D., 1090.
 Pimpaneau, 1286.
 Pindare, 1230.
 Pingaud, M. C., 169.
 Pisani, V., 1186, 1196.
 Platon, 554, 633, 982, 987, 988, 1231, 1260, 1266, 1267, 1269, 1277.
 Plattard, J., 525.
 Plaute, 591 à 593.
 Pline l'Ancien, 525, 527.
 Popper, 1295.
 Plutarque, 1262, 1269, 1270.
 Plužnikova, S., 1189.
 Polivanov, E., 398.
 Polybe, 1257, 1261.
 Popelin, C., 520.
 Popper, K. R., 550.
 Portilla, L., 1184.
 Postal, P., 617, 628.
 Pouillon, J., 544.
 Pouwer, J., 287.
 Prokols, 1243.
 Propp, V., 644, 914, 1200, 1208, 1211, 1227.
 Protagoras, 1260.
 Proust, M., 948.
 Pumphrey, R. J., 622.
 Pythagore, 1244.
- Q
- Quain, B., 258, 261, 267, 269.
 Quedenfeldt, 523.
- R
- Rabain Zempleni, J., 493.
 Rabelais, F., 519, 527.
 Radcliffe-Brown, A. B., 215, 217, 218, 227, 272, 273, 277, 287, 288, 294, 314, 338, 339, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 553, 556, 558, 561, 566, 819, 1042, 1045, 1198.
 Raeder, H., 1172.
 Raffles, T. S., 223, 722.
 Rainey, F. G., 1332, 1334, 1335, 1337.
 Rajaure, D. P., 140.
 Ramnoux, C., 1261.
 Ramusio, G., 526.
 Rasmussen, K., 1037, 1333 à 1349.
 Rassers, W. H., 729, 730, 1414.
 Rattenbury, J. A., 1090.
 Rattray, R. S., 451, 454, 457.
 Raven, P., 1072, 1084, 1085, 1086.
 Read, H., 924.
 Reay, M., 1048, 1049.
 Reboul, J., 902.
 Regnault, M., 53 à 55, 58.
 Regni, M. D. R., 140, 141, 152.
 Reichlt, 1196.
 Reichenbach, H., 550, 555, 565.
 Reinach, S., 502.
 Renaud, G., 521.
 Rendel, H., 1245.
 Renan, E., 475.
 Renou, L., 130, 131.
 Ricard, R., 523.
 Richards, A. I., 192.
 Richard, P., 629.
 Ricoeur, P., 544.
 Rimbaud, A., 912.
 Rivers, W. H. R., 285, 288.
 Rivet, P., 429.
 Rivlin, A., 243.
 Robert, 1286.
 Rock, 1282.
 Rodgers, R. H., 245.
 Rohan-Csermak, G. de, 1236.
 Rôheim, G., 1245.
 Romney, A. K., 223 à 225.
 Romney, A. K. et Epling, P. J., 272, 281.
 Rose, L. E., 140.
 Rosenblomm, 988.
 Ross, H., 852.
 Ross, A. W., 604.
 Rosser, C., 142.
 Rouget, G., 64.
 Roumeguère-Eberhardt, J., 340 à 343.
 Rousseau, J. J., 400, 503, 571 à 580, 694, 947.
 Rozier (Abbé), 185.
 Russel, B., 554, 557, 561, 989, 993.
 Ruwet, N., 544, 620, 679.
 Ruzière, G., 1223.
- S
- Sagant, P., 146.
 Sahlins, M. D., 307, 544, 563, 564, 565.
 Sainéan, L., 520.
 Sainte Beuve, 908.

- Sallée, P., 534.
 Salles, G., 181.
 Sapir, E., 607.
 Šarma, B. C., 142 à 147.
 Sartre, J.-P., 944, 945, 947 à 949, 951.
 Saussure, F. de, 619, 1219.
 Sautter, G., 530.
 Saxo Grammaticus, 1171, 1173, 1176 à 1178, 1186.
 Schapera, J., 436.
 Schefer, Ch., 526.
 Scheffler, H. W., 307.
 Schein, M., 1192, 1197.
 Schipper, K., 1285.
 Schlegel, F. von, 616.
 Schneider, D. M., 217, 544.
 Scholte, B., 544, 551, 552, 564.
 Schröder, Dr. A., 413.
 Schuchardt, H., 614.
 Schulte-Nordholt, H. G., 334, 715.
 Schwarz, J., 679 à 706.
 Seashore, H. G., 692.
 Sebag, L., 544, 557.
 Sebeok, T. A., 552, 598.
 Sédov, V. V., 1182.
 Ségol, Ch. P., 1254.
 Seguin, J., 154.
 Seiichiro, S., 1285.
 Seler, E., 1183, 1104.
 Seligman, B., 215.
 Sénancour, E. Pivert de, 908 à 912.
 Senghor, L. S., 1370.
 Sequoia, 607.
 Servius, 1272.
 Service, E. R., 215, 217, 286.
 Seržputovski, A. K., 1193, 1194.
 Severyns, A., 1270.
 Shakespeare, 517, 518.
 Sharp, 503.
 Shaw, G. B., 936.
 Shirokogorov, S., 137.
 Shubnikov, A., 602.
 Silburn, L., 131.
 Silver, D. B., 1151.
 Simpson, G. G., 617.
 Siot-Decauville, N., 637.
 Skardžius, P., 1191.
 Skinner, E. P., 390, 989.
 Söderberg, B., 530.
 Smith, W. R., 874.
 Šmits, P., 1184.
 Snellgrove, D. L., 139.
 Snorri, 1171, 1173, 1178.
 Socrate, 1267.
 Solon, 1274.
 Sommerfelt, A., 966 à 968.
 Sophocle, 1253, 1271, 1278, 1409.
 Soulairac, A., 701.
 Soupault, Ph., 586.
 Souvestre, E., 160.
 Soymié, M., 1282.
 Speiser, E. A., 1352, 1353.
 Spencer, J. E., 547.
 Spengler, O., 489.
 Spoehr, A., 308.
 Spratt, Th., 523.
 Srivastava, R. P., 146.
 Stanford, W. B., 1253, 1255, 1257.
 Stanner, W. E. H., 1040, 1042 à 1044.
 Staudacher, W., 1243.
 Stefansson, V., 1026.
 Steinen, K. von, 258, 269.
 Steiner, G., 1325.
 Stender-Peterson, Ad., 620.
 Stenz, 1286.
 Stephen, A. M., 105 à 108, 112.
 Stern, Ph., 132.
 Sternberg, L., 1201.
 Stone, P. J., 628, 641, 642, 651.
 Strabon, 1268.
 Strehlow, T. G. H., 1045, 1046, 1048 à 1050, 1058, 1062.
 Stuart Mill, J., 547.
 Sturtevant, W. C., 1084.
 Sutter, J., 143, 244.
 Szeftel, M., 1223.

T
 Tabah, L., 243.
 Tafel, 1304.
 Taine, H. A., 475.
 Tara Dutt Gairola, 146.
 Tarde, G. de, 962.
 Tạ Trọng-Hiệp, 1284, 1287, 1298, 1303.
 Tauxier, L., 784.
 Tavołga, 621.
 Tchouan-Tseu, 1289.
 Temples, P., 810, 811.
 Temporal, J., 526.
 Terray, E., 367.
 Thalbitzer, W., 1017, 1334.
 Thāpā, S., 140.
 Thevet, J. de, 536.
 Thion, S., 544.
 Thomas, L. L., 616.
 Thucydide, 1267.

- Thurnwald, R., 765.
 Tiger, L., 615.
 Tillion, G., 870.
 Tingsten, H., 933.
 Tite Live, 591.
 Titiev, M., 101, 103, 105, 108, 109, 1132, 1135, 1136, 1142.
 Titmuss, R. M., 245.
 Todorov, T., 648.
 Toporov, V. M., 644, 1207.
 Tosi, J. A. Jr., 413.
 Tournefort, 1098.
 Toynbee, A., 483.
 Treheux, J., 1275.
 Troubetzkoy, N. S., 606.
 Tsivian, T., 620.
 Tsung Dao Lee, 602.
 Tucci, M. G., 146, 1299.
 Turner, L., 1015.
 Turner, V., 96, 141, 143, 146, 805.
 Tyler, M. J., 1072, 1081, 1090.
 Tzetzes, 1267, 1269, 1273.
- V
- Vaillant, G. G., 1184.
 Valbrun, R. (J.-F. de La Roque de Rober-
 val dit) 525.
 Valesio, P., 602.
 Van Bulck, G., 804.
 Van Caeneghem, E. P. R., 811.
 Van der Kroef, J. M., 1414.
 Van Gennep, A. 153 à 160, 825.
 Van-Hac, 1254, 1288.
 Vansina, M. J., 807, 1388, 1293.
 Van Wing, R. P. J., 803.
 Van Wouden, 335, 715, 730.
 Varley, H. Y., 531.
 Varma, K. M., 923.
 Varron, 592.
 Vellard, G., 414.
 Verbeken, A., 531.
 Verger, P. 959.
 Vergouwen, J. C., 334, 335.
 Vernadskij, V. I., 597.
 Vernant, J.-P., 1230, 1244. 1287.
 Verneau, Dr., 523.
 Verstraeten, P., 544.
 Vickery, B. C., 632.
 Villa Rojas, R., 1155.
 Villon, F., 611.
 Vincent, J. F., 876.
- Virbel, J., 637.
 Voth, H. R., 1132.
 Vries, J. de, 1171, 1177.
- W
- Wachsmann, K. P., 690.
 Wachtmeister, A., 1031.
 Waddington, C. H., 598.
 Wagley, 267.
 Wake, C. St., 864, 874.
 Waley, A., 1304.
 Wallace, A., 244.
 Wang-Li, 597, 598, 601.
 Wang Wei, 601.
 Warner, W. L., 217, 227, 228, 1051, 1053, 1055, 1059, 1066, 1306, 1307, 1309, 1314 à 1318, 1322.
 Wasilewski, T., 1182.
 Weaver, W., 214, 218.
 Watson, O. M. and Graves, T. D., 190.
 Webb, T. T., 1059.
 Weber, M., 254, 369.
 Wellington Furlong, Ch., 65.
 Werner, A., 1295. 1372.
 Werner, J., 1193.
 Westermarck, 870.
 Weyl, H., 602.
 Whitehead, A. N., 554, 561.
 Whiting, A. F., 101, 109.
 Wieger, 1289.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. V., 1233.
 Wilks, J., 457.
 Williams, F. E., 935.
 Williams, H. W., 1088.
 Willey, G. R., 415, 418.
 Wingert, P. S., 921.
 Winnington-Ingram, R. P., 1256.
 Wittgenstein, 989 à 992, 994 à 996.
 Worsley, P., 1041.
- Y
- Yalman, N., 544, 819 à 828, 1148.
 Yen, Dr. D., 431.
 Young, M. R. W., 692.
 Yuen Ren Chao, 598, 599.
- Z
- Zahan, D., 955, 956, 960.
 Zeid, A., 864, 865.
 Zvegintsev, V., 616.



Planche I



Planche 2

Principaux éléments du mythe N° d'ordre de l'épisode (du composant)	I. Héros du mythe	II. Son adversaire	III. Lieu ou site	IV. Rapt	V. Cachette	VI. Libération
1	le Dieu de l'Orage; Dieu		sur la montagne, au ciel, sur un faite			
2		le Serpent	dans les racines ou dans le creux de l'arbre			
3	le Dieu de l'Orage; la foudre (arme du Dieu de l'Orage)	le Serpent	du bétail dans la grotte	du bétail par le Serpent	du bétail	du bétail
4	le Dieu de l'Orage; la foudre (son arme)	le Serpent			du Serpent sous l'arbre, sous la pierre (sous l'homme, le cheval, la vache) ou métamorphose du Serpent en les mêmes	
5		le Serpent	dans l'eau			des eaux

TABLEAU
Structure du mythe

Libération	VII. Poursuite	VIII. Anéantissement	IX. Pierre	X. Arbre	XI. Métal	XII. Feu
bétail			rocher	faite de l'Arbre cosmique; chêne	or, argent bronze (de l'idole)	foudre (attribut du Dieu de l'Orage)
	du Serpent par le Dieu de l'Orage	du Serpent par le Dieu de l'Orage	pièce	les racines de l'Arbre cosmique ou le creux du chêne		foudre (arme du Dieu de l'Orage)
eaux		le Serpent est tué	rocher	la pierre sert de cachette; la pierre et le nuage de pierres sont les armes du Dieu de l'Orage	l'arbre sert de cachette; l'arbre est l'arme du Dieu	la foudre (arme); un nuage de feu (arme); le feu produit par le bois mort ou les meules
				l'Arbre coupé, symbole du Serpent tué		

XIII. Eau	XIV. Air (vent)	XV. Laine	XVI. Cornes	XVII. Vache	XVIII. Cheval	XIX. Homme
<p>Eau</p> <p>le nuage d'eau (de pluie) (arme du Dieu de l'Orage)</p> <p>l'eau, les fleuves, la pluie</p>	<p>le nuage de vent (arme du Dieu de l'Orage)</p>	<p>laine</p> <p>troupeau de moutons</p> <p>le bouc, en rapport avec le Dieu de l'Orage</p>	<p>la corne du Dieu de l'Orage</p> <p>Serpent cornu</p> <p>bêtes à cornes</p> <p>le Serpent cornu</p>	<p>troupeau de vaches</p> <p>la vache, cachette du Serpent</p>	<p>cheval, chevaux (attribut du Dieu de l'Orage)</p> <p>troupeau de chevaux</p> <p>le cheval, cachette du Serpent; le cheval ou les chevaux du Dieu de l'Orage</p>	<p>hommes (emprisonnés par le Serpent)</p> <p>l'homme, cachette du Serpent</p>

