

## **Etude comparée des sociétés africaines**

M<sup>me</sup> Françoise HÉRITIER-AUGÉ, professeur

Le cours de cette année, dans la série de ceux qui seront consacrés à l'anthropologie symbolique du corps, a approfondi le thème des humeurs et du jeu des fluides, abordé l'année précédente.

On est revenu tout d'abord, dans une première leçon, sur l'analyse du modèle samo (Burkina-Faso) de genèse et de transmission du sang, modèle que l'on avait brossé à grands traits l'an passé pour montrer comment la représentation de la genèse du sang fait corps avec la pratique et les règles, exprimées de façon négative, du choix du conjoint, et correspond à un système idéologique d'ensemble qui, dans ce cas, « cultive la différence », le cumul de caractères identiques étant censé produire des effets néfastes sur les individus ou sur le corps social. Dans ce modèle, l'être humain est un composé de multiples substances sanguines, caractéristiques chacune d'une souche agnatique, mais d'importance inégale dans le corps ; or les notes dominantes ne doivent pas être présentes en double, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être transmises à la fois par l'un et l'autre parent.

Nous avons étudié de façon détaillée les mécanismes de la genèse du sang en commentant des schémas de transmission construits à partir des normes présentées par les Samo avec seize souches agnatiques différentes. Nous savons que l'enfant vient au monde pourvu d'une dotation initiale en sang qui lui vient de son père, portée par la semence masculine, mais qu'il en produit également au fil des jours à partir de la moelle de ses os. Or l'enfant tient ses os de sa mère qui les lui a fabriqués à partir du matériau qu'est le sang qu'elle a reçu de son propre père ainsi que celui qu'elle a produit à partir de ses os qui lui viennent de sa mère et donc du sang de son grand-père maternel. Partant de ces données, il est clair que le sang que l'être humain reçoit de son père à sa naissance est lui aussi un composé, puisque le sang du père est pour partie le produit émis régulièrement par la moelle de ses os, et donc dérive partiellement de la souche de son grand-père maternel.

Mais ce produit composite n'est pas dans la pensée samo un mélange homogène. Les marques des diverses souches agnatiques sont différenciées et sont associées dans le corps de chaque être vivant selon des pondérations dont l'ordre et la valeur sont toujours les mêmes. Passe au premier plan, nettement visible, la marque de la souche sanguine agnatique qui est celle du lignage de l'individu, transmise de père en fils ; masquée vient ensuite celle de la souche agnatique de la mère du père (FM) qui de son sang a fabriqué les os de son enfant ; enfin, à titre franchement résiduel, on trouve encore dans le sang de naissance les marques sanguines des souches agnatiques de la mère du grand-père paternel et de la mère de la grand-mère paternelle (FFM, FMM). Comme les os producteurs de sang sont aussi le produit d'un sang mixte où se juxtaposent, de la même manière avec des valeurs différentes, les apports de quatre souches agnatiques distinctes : en note majeure, la marque sanguine du lignage de la mère, en mineur celle de la mère de la mère, de façon résiduelle celles de la mère du grand-père maternel puis de la mère de la grand-mère maternelle (MFM, MMM), il apparaît que l'individu porte en lui huit souches sanguines différentes mais il n'en transmet que quatre à ses enfants. Qu'il les transmette sous forme de sang porté par la semence ou sous forme d'os et de moelle producteurs de sang, homme ou femme par conséquent, il transmet la dominante d'abord de chacune de ses deux séries, sang en premier, moelle en second, puis la mineure. Son conjoint fournit à l'enfant ses quatre autres souches, dans le même ordre.

Première constatation : par le double artifice d'un classement hiérarchiquement ordonné de sangs qui se laissent associer puis dissocier dans l'homme sans jamais réaliser un mélange homogène, se dessine une figure où le sang n'est identifiable que par rapport à une multiplicité de souches agnatiques, les lignages patrilinéaires, et non comme substance *sui generis*, et où le sang du lignage paternel est, de surcroît, toujours au premier plan. Cette construction savante remarquable, dont les développements sont rigoureux comme un modèle mendélien, conforte l'idéologie patrilinéaire de la filiation. C'est par rapport à ces lignages patrilinéaires auxquels Ego est généalogiquement et socialement lié que sont énoncées les multiples règles prohibitives qui organisent l'alliance. Nous avons montré ailleurs (*L'Exercice de la Parenté*, 105-112) le particulier agencement structural de ces règles fort nombreuses qui, au lieu de repousser loin de l'aire de familiarité d'Ego les possibilités de choisir un conjoint, comme on pouvait le croire, canalisent pour partie ce choix vers des consanguins situés juste au-delà de l'aire d'extension des prohibitions. Il apparaît ainsi, deuxième constatation, que les deux séries constituées par les règles sociales de l'alliance d'une part, par les représentations d'ordre génétique de la transmission du sang et de la fabrication du corps d'autre part, convergent, même si la deuxième n'est pas avancée comme explication ultime de la raison d'être de la première par les interlocuteurs samo. Sont interdites en effet comme incestueuses, desséchant le corps de ses humeurs et entraînant

la stérilité pour les plus graves, des unions qui, traduites en termes de marques sanguines, rapprochent deux individus qui ont au moins en commun une même marque majeure ou mineure dans l'un ou l'autre des deux registres. Il est possible en revanche d'épouser un partenaire qui aurait pour marque résiduelle une des marques majeures ou mineures d'Ego (et réciproquement), encore plus aisément si ces marques correspondent à des branches nettement différenciées de la même souche, c'est-à-dire à des lignées différentes d'un même lignage. Mais c'est entre porteurs de mêmes marques résiduelles, celles qui proviennent des arrière-grand-mères et ne sont pas transmises à la génération suivante, qu'il est bon de se marier. En quelque sorte, si trop d'identité nuit, si deux marques semblables et dominantes se nuisent mutuellement et tarissent les possibilités de descendance, il est bon cependant que des sangs différents soient quelque peu familiers l'un à l'autre. La recherche de la distance parfaitement équilibrée entre le milieu proche et le monde lointain, entre l'inceste et l'union avec l'étranger, est aussi la recherche de la parfaite harmonie des sangs.

Cependant, cette construction intellectuelle remarquable, qui, lorsqu'on envisage toutes ses implications, épouse étroitement le jeu de l'alliance et de la filiation, n'épuise pas la totalité des représentations sur la question, particulièrement sur deux points en apparence antinomiques : elle ne dit rien en effet des mécanismes et supports de transmission du sang du père à l'enfant ; si le sang est bien transmis par le père, elle ne vaudrait donc pas pour les enfants premiers-nés des femmes qui sont toujours engendrés par un autre homme que leur Pater. La réponse sur le premier point est que le sperme porte le sang d'un corps à un autre. Ce sont les apports répétés de semence paternelle durant une partie de la grossesse qui façonnent le bébé et lui apportent sa dotation sanguine initiale. Ainsi, l'enfant posthume qui porte le nom individuel aisément identifiable de Pako est-il considéré comme un être fragile, parce qu'inachevé. Dans cette optique, il semblerait que les premiers-nés des épouses soient toujours des intrus dans le lignage parce qu'ils sont porteurs d'un sang qui n'est pas le sien. Il n'en est rien. En effet, si le sperme est bien considéré comme l'instrument de la transmission individuelle d'un sang collectivement défini, le sang lui-même qui n'est déjà pas considéré comme une liqueur identique chez tous les hommes puisqu'elle a des caractéristiques propres à chaque lignage, n'est pas considéré non plus comme une substance invariable dont les qualités et caractéristiques lignagères préexistent à l'individu et restent immuables, mais au contraire comme une substance influençable et évolutive dont les propriétés distinctives lignagères sont construites collectivement à travers les nourritures absorbées où les interdits propres à chaque lignage font toute la différence, subtile et néanmoins précise. Une femme mariée observe ainsi les interdits du lignage de son mari en plus des siens propres : il ne conviendrait que les enfants qu'elle porte ou qu'elle allaite aient dans leurs os ou ingèrent des substances incompatibles avec la

marque de leur lignage. Ainsi, même né d'un autre géniteur que son Pater, l'enfant du lignage, « nourri » des nourritures du lignage dès le ventre de sa mère voit son sang devenir celui du lignage.

C'est là un thème que nous traiterons de façon détaillée dans le cours de l'an prochain.

Les leçons suivantes ont été consacrées aux représentations associées au crâne et à la semence dans les os, pour reprendre une expression de Serge Sauneron. Pour les Samo, la semence masculine collectée par l'épine dorsale, est censée sourdre par saccades des os et des articulations. C'est là un modèle que nous avons rencontré l'an dernier. Nous nous étions interrogés sur la question de l'origine du sperme et plus généralement de la fertilité et nous l'avions cherchée, à travers l'analyse de témoignages antiques, sumériens, babyloniens, grecs, romains et surtout égyptiens, dans les os. Les os en général, certes, d'où l'importance attachée aux ossements et à l'intégrité du squelette après la mort, mais plus spécifiquement l'ensemble formé par la tête et la colonne vertébrale, ensemble auquel dans les théories anatomiques égyptiennes mais aussi chinoises, le pénis se trouve relié. On trouve d'ailleurs mention de cette liaison anatomique supposée entre la moelle épinière et les canaux du pénis mâle dans des représentations figurées occidentales bien plus tardives. Une célèbre coupe anatomique sagittale d'un dessin de Léonard de Vinci représentant une copulation humaine montre de façon claire et précise le cheminement de deux canaux qui conduisent d'une ouverture du canal médullaire dans la région sacrée à l'extrémité du pénis.

Dans les textes grecs et latins apparaît clairement le fait que le fluide vital est concentré dans la tête et dans les articulations. C'est le « genius » des Romains, âme procréative, âme générative. Non le désir sexuel mais la force vitale inhérente à l'homme, la force de la génération.

A partir de cette localisation particulière qui fait de la tête le lieu de la concentration de la force procréative parce que le lieu de la conservation en masse d'une substance spermatique compacte, naît par extension immédiate l'idée que ce qui pousse sur la tête, la pilosité certes mais aussi les cornes et surtout les bois des cervidés (qui sont caractéristiques du mâle, sauf chez les rennes, et qui tombent après le rut), est un concentré de substance fécondante ou la marque du pouvoir de fécondation. Ainsi, pour Démocrite, les cornes des animaux sont-ils une excroissance formée par un excès de force vitale durcie au contact de l'air (*De la Nature des animaux* 12, 18-21).

Pour illustrer ce propos et juger non seulement de l'importance historique de la représentation mais aussi de son ancienneté et de sa présence aux aubes de l'humanité, nous nous sommes référés aux travaux prudents du professeur André Leroi-Gourhan, qui reconnaît l'existence de dépôts intentionnels de trophées ou massacres et l'abondance, difficile à expliquer, de « croches » de

cerfs préparées pour la suspension, et très particulièrement à la description qu'il fait de l'acte de copulation représenté dans la Grotte de la Colombière, pour laquelle existe un véritable plan de situation : un os long a été introduit dans l'unique fissure de la paroi de l'abri, os long sur lequel est figuré un cervidé à l'imposante ramure.

Mais pour montrer également combien ce schéma de pensée est profondément ancré dans nos propres systèmes de représentation, nous avons analysé le travail d'un éthologiste portant sur le *Megaceros giganteus* aujourd'hui disparu, qui portait des bois d'une envergure de plus de trois mètres pesant entre trente et cinquante kilos et renouvelés naturellement chaque année. Il montre que le tissu des andouillers est très sensible aux variations dans l'alimentation et que la quantité de fourrage riche en protéines nécessaire aux femelles pour faire un lait riche et nourrissant donnant l'autonomie et la rapidité à la course à leurs petits dès la naissance, est utilisée par le mâle à la fabrication des andouillers. Ainsi est faite une assimilation non seulement entre le tissu des andouillers et le lait, mais aussi entre vigueur et capacité reproductive mâle (sperme par conséquent) et tissu des andouillers, puisqu'il est entendu que les andouillers tombent pendant la période reproductive (et que les mâles les plus robustes et les mieux armés l'emportent dans la compétition auprès des femelles). Ainsi, ce que l'animal mâle n'utilise plus pour faire des bois, il l'utilise pour faire de la semence quand les femelles l'utilisent pour faire leur petit et le lait pour le nourrir.

Une analyse scientifique moderne et fondée reprend donc, nous le voyons, des schémas de pensée présents depuis la Préhistoire.

Poursuivant ce même chapitre consacré à l'origine — au double sens de localisation topologique et d'apparition — des humeurs fertiles du corps, nous nous sommes attachés ensuite aux métaphores associées à cette localisation dans les os, aux méthodes et manières de gérer le stock dont on dispose ou de se procurer des ressources nouvelles, aux comportements, croyances et rites observés en divers lieux du monde en liaison avec la gestion de la fécondité, en utilisant des approches multiples qui convergent vers quelques points précis.

Pour expliquer l'existence évidente d'un corps de symboles commun à un grand nombre de sociétés, deux hypothèses prévalent : la première, d'ordre psychologique, est que le sens du symbole provient de la structure et du travail de l'inconscient propre à la nature humaine, et donc des mécanismes de répression et sublimation des pulsions sexuelles ; la seconde, d'ordre sociologique, consiste à dire que du fait de leur intérêt commun aux mêmes choses élémentaires nécessaires à leur survie, il semble normal que les hommes s'interrogent de la même manière sur leur place dans le monde. La position développée ici établit un pont entre les deux positions ci-dessus : le symbole ne naît pas de lui-même soit de la pure observation de la place de

l'homme dans le monde, soit du simple jeu de la répression et de la sublimation des passions. Il procède de la réunion de ces deux aspects. Le corps humain, matériel, est conçu comme le seuil, le lieu de l'interaction entre l'intérieur et l'extérieur. De l'observation minutieuse des évidences élémentaires naît, par le jeu des analogies et de la métaphore, ce discours symbolique qui associe étroitement la psyché de chaque individu au monde et au monde social qui l'entourent. Mais, comme le faisait remarquer R. Hallpike (« Social hair » *Man*, 1969), nous n'avons pas à nous demander ce que pensent ceux qui doivent couper leur chevelure après avoir guéri de la lèpre, comme l'enjoint le Lévitique. Ils se soumettent à l'usage, c'est tout. C'est à nous qu'il revient de dresser le tableau des faits ethnographiques du même ordre partout où ils se rencontrent et de mettre au jour les formes structurales, canoniques, régulières de l'expression symbolique, et, partant, les raisons de ces associations.

Nous avons pris comme point de départ d'un fil directeur de réflexion un texte de Freud (« La conquête du feu », *Imago*, 1932, et *Psychanalyse à l'Université*, 1976) dont l'intérêt particulier réside dans le fait que partant d'une explication proprement analytique (la renonciation à une pulsion) d'un interdit ethnographique mongol adressé aux hommes (celui d'uriner sur des cendres chaudes et rougeoyantes), il aboutit par le biais de la comparaison des mythes de la conquête du feu par Prométhée et de la victoire d'Héraklès sur le démon d'eau qu'est l'Hydre de Lerne, à reconnaître que la manifestation corporelle est une médiation nécessaire pour aboutir au processus mental de la représentation symbolique. L'analyse proprement dite du tabou mongol et des deux mythes débouche sur la représentation qu'a tout homme que les deux fonctions du pénis sont incompatibles entre elles, comme le sont l'eau et le feu. La tête immortelle de l'Hydre de Lerne est le phallus, métaphore de l'incendie du désir, tandis que les autres têtes, mortelles mais renaissant sans cesse, représentent la renaissance perpétuelle de la convoitise sexuelle après son extinction et son apaisement. Héraklès éteint ce désir, par l'eau.

Ainsi, pour Freud, l'activité mythique peut jouer à figurer sous des formes déguisées des « processus mentaux à manifestations corporelles ». L'observation des deux fonctions incompatibles du pénis, tout comme celle du feu qui se lève, brûle, décroît et est éteint par l'eau, c'est-à-dire l'observation d'évidences élémentaires, a fait que l'homme des origines, qui ne pouvait pas ne pas apercevoir l'analogie entre le comportement de son corps et celui du feu, s'est trouvé « contraint à comprendre le monde extérieur à l'aide de ses propres sensations corporelles ».

A l'autre extrémité du spectre des types d'analyse possibles, psychologiques vs sociologiques, un texte d'Edmund Leach sur l'architecture dite grandiose des temples et palais, qui porte un intérêt particulier aux ouvertures richement décorées, aux seuils, franchissements, apporte d'intéressantes lumières. Si les

temples et les autres bâtiments sont des représentations figurées du cosmos, dont les ouvertures soulignent le caractère ambigu de seuils, de lieux de passage entre un monde et l'autre, ils sont tout aussi bien des représentations figurées du corps humain. Les ouvertures du corps sont ces mêmes lieux de passage d'un monde à l'autre que sont aussi les portes des maisons (porte principale qui est bouche, porte arrière ou de service qui est anus) ou les porches et portiques de nos églises. Selon des lignes de réduction et de simplification, évidentes dans l'imagerie matérielle, on peut établir une série d'équivalences :

- moitié supérieure du corps/moitié inférieure ;
- au sein de cette superposition des deux moitiés du corps, la bouche et le nez sont homologues de l'anus et du pénis ;
- très spécifiquement, le nez est analogue au pénis (nous ne nous arrêtons pas pour le moment sur le côté exclusivement masculin de ces analogies).

Imagerie que nous rencontrons dans les faits ethnographiques ou dans la littérature. Dans les faits ethnographiques : les coiffures des jeunes hommes nuers, par exemple, qui modèlent une pointe de chevelure enduite de boue surplombant le visage, ou les représentations de Ganesha, à la trompe introduite dans le sexe de la figure féminine assise à ses côtés. Nous avons fait un bref détour littéraire par l'œuvre de Ferdinando Camon (*La maladie humaine*). Le narrateur établit une assimilation entre son nez douloureux et saignant et son pénis et les séries analogiques qu'il découvre l'amènent à l'image du taureau qui sera châtré avec le même instrument, la pince, que celui qui le conduit docilement et mate ses ardeurs lorsqu'elle le tient par le nez.

Etre conduit par le nez : dans des représentations d'art rupestre bochimán, on trouve l'évocation de rituels pour la venue de la pluie où le principal protagoniste est un animal d'eau, un hippopotame en l'occurrence, qui est conduit par le nez à travers le Veld desséché afin que l'eau et la pluie qui s'attachent à ses pas fécondent la région.

On retrouve ces équivalences, observables par la psychanalyse et par l'ethnologie, dans le discours philosophique d'Aristote. Dans les *Problèmes* (Section IV), il établit sans ambiguïté possible une corrélation entre le plaisir sexuel et le plaisir de l'éternuement. Le plaisir de l'éternuement vient de ce qu'il soulage la tête en bonne santé, celle qui est capable d'opérer ce qu'Aristote appelle la coction, c'est-à-dire la transmutation de la nourriture en sang et en sperme sous sa forme achevée ; il la soulage en évacuant son surplus d'humidité, « les excréments et superfluités du cerveau ». Ainsi l'éternuement est le signe de la bonne production des humeurs du corps, dont la meilleure, la plus achevée, est le sperme. Si Aristote met ainsi bout à bout ces deux types de plaisir comme n'en faisant qu'un seul, en réponse à une

seule et unique question, ce n'est certes pas pour se livrer au jeu libre des associations, mais de façon logique parce qu'il existe à ses yeux une connexion entre les deux phénomènes. De la même manière, dans certains groupes africains, selon des rapports ethnographiques, éternuer ou se heurter le gros orteil, c'est tout un et cela entraîne la même réaction : une invocation au nom du père et des ancêtres. C'est le cas chez les Zoulou et les Fanti, par exemple, deux populations pourtant fort éloignées l'une de l'autre. On ébranle par ces actes la substance renfermée dans les os, la colonne vertébrale et la tête, on ébranle la force génésique transmise par les ancêtres et c'est auprès d'eux qu'il convient de s'en excuser.

Après avoir fait un détour par le symbolisme sexuel des coiffures et chapeaux, nous avons abordé l'analyse de pratiques relevées dans diverses régions du monde : culte des crânes, chasse aux têtes, têtes coupées, qui sont au cœur de systèmes de croyances intégrant à la fois les idées sur la fécondité et la fertilité des hommes, de la terre et des animaux, sur la sorcellerie et le cannibalisme, la nudité et le vêtement, le rapport des sexes, le rôle de la parole, la personne et son devenir après la mort, etc. Seules certaines séries associatives ont été suivies cette année, en dévidant un fil de raisonnement dont le point de départ est la vertu générative de la tête.

On trouve des têtes qui germent directement. Sous la forme atténuée qu'est la nécessité d'enterrer le corps complet au cimetière familial, cela renvoie à l'idée qu'il existe un capital restreint de forces procréatives pour chaque groupe. Il s'ensuit, premièrement, que l'usage de la sexualité reproductive est réglementé entre les générations, parfois de façon fort explicite comme chez les Chagga (d'après Gutmann, *Das Rechht der Dschagga*, 1926) ; deuxièmement qu'on puisse chercher à augmenter le capital imparti au groupe en allant prélever chez d'autres une part du leur, qu'il s'agisse de remplacer un capital personnel qui s'use ou qui est défaillant (comme chez les Jivaro), ou d'accroître la fertilité du groupe tout entier par le prélèvement sur des ennemis d'organes dont les capacités viennent avec. Ce sont des têtes que l'on prend. Dans un autre registre, le langage du cannibalisme, réel, métaphorique ou fantasmatique, est, en ce sens, en prise directe avec la notion d'un capital fini de vie, et avec l'idée associée de la prédation possible sur le réservoir de vie et de fécondité d'autrui.

Des têtes animales ou humaines germent donc. En cas de mauvaise récolte chez les Samo, un âne est mis à mort sans écoulement de sang, à coups de gourdin et par étouffement après avoir été bourré de graines de mil par tous ses orifices. Les semences de sa tête, chargées de force génésique, insuffleront aux semences mortes des années précédentes une nouvelle qualité procréative. Des têtes humaines aussi. Derek Freeman nous décrit le cas chez les Iban de Bornéo (« Severed heads that germinate », in *Fantasy and Symbol*, 1979). La tête-trophée est un réceptacle de pouvoir procréateur dans tous les domaines

du monde naturel : faire pousser le riz, abonder les animaux et les poissons, donner la santé et la fertilité aux hommes et aux femmes du groupe. Par la chasse aux têtes menée impitoyablement chez leurs voisins, les Iban acquièrent les vertus de la semence qui y est contenue en en dépossédant leurs ennemis. Dans ce cas, presque parfait, l'homme, le monde animal et les plantes proviennent des mêmes semences dont les meilleures sont contenues dans la tête humaine. La vie est une substance transférable que l'on prélève le cas échéant par la contrainte sur autrui.

Nous avons consacré dans cette même ligne deux leçons à la chasse balkanique aux têtes en prenant comme source le très intéressant ouvrage remarquablement documenté consacré à ce sujet par P.-H. Stahl (*Histoire de la Décapitation*, P.U.F., 1986). On la pratiquait encore de façon sporadique au début de ce siècle. Mais les beaux jours de la chasse aux têtes eurent lieu sous l'empire ottoman. Une équivalence existe entre décapitation des adultes et castration des enfants ; on ne décapitait ni les femmes ni les eunuques. C'est donc des hommes que l'on décapite, à la force génésique intacte. A défaut, on châtre ou on coupe le nez des vivants ; sur les morts des champs de bataille, pour aller vite lorsqu'on n'avait pas le temps de les décapiter, on prélevait l'ensemble formé par le nez, la lèvre supérieure et la moustache, organe mâle en réduction dont on faisait des guirlandes.

La décollation est réservée aux ennemis sur le champ de bataille ou par exécution de prisonniers a posteriori ; la pendaison est une peine infamante et la strangulation est réservée aux ennemis de l'intérieur, nobles et dépendants condamnés à mort. On peut ainsi mettre en évidence une hiérarchie des modes de mise à mort et des formes d'accompagnement qui va des deux modes nobles possibles, qui sont la décapitation après blessure par arme sur le champ de bataille ou la strangulation infligée aux personnages importants de l'administration de l'empire ottoman, aux morts ignominieuses par pendaison, noyade ou empalement, en passant par la mort du prisonnier, que l'on dévêt avant de le décapiter. Alors que le monde chrétien associe toutes les morts par asphyxie dans la même réprobation, le monde ottoman associe dans un même rang la décapitation de l'ennemi et l'étranglement du sujet noble, réservant le caractère ignoble aux autres morts par suffocation. Il convient de noter que la mort par étranglement est une mort lente et pénible. Mais c'est cependant une sanction atténuée par rapport à la décapitation. Lorsqu'il n'y a pas nécessité d'éteindre et de disperser son lignage, la mort du rival ne s'accompagne pas nécessairement de la prédation sur sa descendance ni du désir d'empêcher la survie de l'individu en empêchant la réunification de son corps. Les morts ignominieuses sont réservées aux femmes, aux gens du commun, aux esclaves.

Cela nous a conduit à étudier les représentations de ces types de mort en liaison avec la représentation du corps féminin puisqu'aussi bien les femmes

ne sont pas décapitées dans la chasse aux têtes balkaniques. C'est dans le monde grec et latin qu'on trouve une importante mise en forme intellectuelle et symbolique des supplices et moyens de donner ou de s'infliger la mort. Nous avons eu recours aux travaux de N. Loraux et J.-L. Voisin sur la question (*Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Ecole Française de Rome, 1984). La pendaison est la mort féminine par excellence, variété pour les Grecs, comme l'étranglement, de la mort par asphyxie. Le corps est définitivement fermé. Dans la pensée grecque, on le sait, la suffocation utérine est la principale maladie des femmes. Quant à la matrice, une de ses principales caractéristiques est d'être errante et de se fixer parfois dans la tête, comme Hippocrate l'a dit et bien d'autres après lui. Pourquoi en ce lieu particulier ? Faisons l'hypothèse que la tête des femmes loin d'être pleine de semence comme celle des hommes est censée être une cavité quasiment disponible. Une circulation directe conduit d'ailleurs de la matrice à la bouche et de nombreux traitements par fumigations utilisent cette caractéristique. La symétrie du corps féminin est donc différente de celle du corps masculin, visible dans les appareils extérieurs et fonctionnant par superposition de deux moitiés. Dans le corps féminin, il n'y a pas solution de continuité. Là où un conduit mène du réservoir de semence de la tête au pénis mâle, la tête féminine dépourvue ou peu pourvue de semence est en liaison directe avec le ventre, héberge la matrice. Baubô est une tête monstrueuse sur jambes. Jamais décapitée, la femme est pendue, comme s'étrangle sa matrice.

Dans cette optique, la mort par pendaison est ignominieuse dans la mesure où elle est féminine. L'opposition entre effusion de sang et asphyxie, sous ses divers modes, renvoie à une opposition fondamentale entre le masculin et le féminin et au modèle qui place la semence dans la tête par excellence.

Toujours dans ce même registre, nous avons, pour finir, établi un rapport entre cette représentation particulière et des imageries de la reproduction humaine, fantasmatiques certes, mais tenant une large place dans les systèmes de représentation du monde : le fantasme du rapport sexuel aboli, même si le corps féminin est nécessaire pour l'hébergement et la fabrication de l'enfant ; le fantasme où le sperme ou son avatar, la Parole, sont seuls créateurs, sans qu'il y ait besoin d'un apport féminin, en dehors de l'hébergement nécessaire ; enfin, le fantasme de la procréation par le sperme ou le Verbe seul, sans qu'il y ait nul besoin d'hébergement dans le corps féminin.

Pour illustrer le premier cas, nous avons choisi un exemple maya, tiré du Popol Vuh, où une tête coupée, posée dans un arbre tel un fruit, crache sa salive dans la main d'une jeune fille qui est fécondée ce faisant.

De nombreux exemples africains attestent du pouvoir créateur réservé au sperme seul, la femme étant considérée comme un réceptacle temporaire. Plus près de nous, les représentations des enfants faits par l'oreille (R. Remige-

reau, « Les enfants faits par l'oreille » in *Mélanges 1945*. Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Les Belles Lettres, 1947) nous renvoient à la conception virginale et auriculaire de Marie touchée par le Verbe. Nous avons présenté un certain nombre de tableaux et sculptures de l'Annonciation où l'on voit converger vers l'oreille de Marie les paroles de l'Ange et les rayons lumineux émanant du Père au long desquels glissent parfois une colombe ou un bébé.

Pour illustrer le troisième cas, nous nous sommes référés à un texte de M. Tardieu (« Comme à travers un tuyau. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ » in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec, 1981) qui fait le point sur les diverses théories hérétiques de la conception et de la naissance du Christ (dont l'une le voit pénétrer par l'oreille et sortir instantanément par le flanc de la Vierge) et retrouve ce faisant l'imagerie antique de l'animation. Porphyre dans *Ad Gaurum* résume les diverses leçons de l'Antiquité en reprenant des données qui se trouvent dans Plutarque et d'autres auteurs. Des cheminées et des gouffres traversent le cosmos où divagent les âmes qui attirées par le souffle brûlant de l'acte sexuel sont aspirées « comme à travers un tuyau » et projetées dans un corps. Le sperme, écrit Porphyre, est « une goutte de cerveau » qui entre dans la matrice, émet du sang à partir duquel le corps tout entier prend consistance, sans qu'il soit nul besoin d'un apport féminin. De plus, écrit-il, c'est pour certains l'ardeur de l'accouplement qui arrache une âme à l'air ambiant, laquelle, « après avoir jailli conjointement avec le sperme à travers le sexe mâle comme à travers un tuyau, est recueillie à son tour par l'ardeur de la matrice quand celle-ci se trouve convenablement disposée pour retenir le sperme... Ce qui arrive là s'appelle conception, du fait que le phénomène ressemble à la capture d'un oiseau ».

Une âme arrachée au cosmos accompagne cette goutte de cerveau fécondante qu'est le sperme et jaillit « comme à travers un tuyau ». Dans l'hérésie valentinienne, Marie conçoit et met au monde un enfant identique aux autres, mais, parallèlement, un corps céleste, pneumatique, préexistant au corps de chair et de sang, fait irruption et la traverse sans souillure. Bien que Porphyre s'en gausse, les Gnostiques se sont donc fait l'écho de ces théories grecques et les hérétiques valentiniens ont utilisé la même image.

De plus, né sans souillure, le corps du Christ consomme des nourritures mais n'excrète pas. Ainsi, reprenant ces données à la lumière de ce qui nous a occupés jusqu'ici, nous pourrions en conclure que, expression du Verbe qui est semence à l'état le plus pur qui soit, incarné hors filiation, il n'a pas besoin de nourriture pour construire sa propre semence qu'il ne veut pas transmettre. De par la force de son « encrateia », il brûle la nourriture qu'il consomme cependant, donnant ainsi le change sur sa nature comme aimablement le faisaient les dieux grecs lorsqu'ils rendaient visite aux mortels.

Nous avons poursuivi en reprenant, après Edmund Leach, la question des Vierges-Mères, que l'on rencontre fréquemment dans la documentation ethnologique, et la question sous-jacente du franchissement d'une frontière, de la ligne de démarcation entre deux mondes, celui des humains, celui, surréal, des ancêtres et des dieux (franchissements qui n'ont lieu que dans un seul sens, notons-le). L'idée de la maternité virginale implique que ces franchissements sont possibles. Il s'ensuit, bien sûr, la croyance que les femmes peuvent enfanter sans connaître l'homme, mais plus fondamentalement à nos yeux, celle en la possibilité qu'a la semence mâle, immortelle, intemporelle, et portée par le Verbe ou par la salive, de procréer directement. Cette idée est forte parce qu'elle est l'aboutissement de celle qui place la semence dans les os et leur confère au-delà de la mort de l'individu un pur pouvoir générateur.

Pour finir, nous avons brièvement repris les oppositions os/chair comme structurant groupes et lignes au sein de l'alliance matrimoniale, point qui sera développé plus avant dans le cours de l'an prochain.

Quelques mots sur les attendus de ce cours consacré aux fondements matériels des organisations structurales de la pensée symbolique.

Le fil sinueux du discours entrepris parcourt un itinéraire apparemment aléatoire au travers d'un organon de champs de signification associés, où certains éléments fonctionnent comme des plaques tournantes, et constituent des noeuds particulièrement denses en orientations possibles, au sein d'un graphe.

Si les notions de fertilité et de stérilité, point de départ de toute l'entreprise, constituent bien l'un de ces noeuds, il nous a semblé que la chasse aux têtes représente aussi une concaténation, une sorte de « fait social total », pour reprendre une expression particulièrement heureuse.

Les embranchements que nous choisissons de prendre pourraient être autres, c'est évident, mais ils ne pourraient l'être que dans une mesure relativement étroite puisque le fil directeur est bien celui, général, des représentations de la fécondité, de la reproduction, et, particulièrement cette année, celui de la semence, de la force procréative dans les os.

Dans l'effort pour dresser ce champ de significations associées, nous cheminons librement à travers les sociétés et les époques, avant d'en venir à des analyses globales de sociétés particulières. Non que l'on postule ici l'existence d'un schème qui serait le même partout, d'une abstraction située hors de l'espace, du temps, des interactions, du changement. Mais à partir des expériences et observations concrètes du corps, anatomie et physiologie confondues, ces évidences élémentaires qui sont le matériau de base de la pensée symbolique, chaque groupe humain centre sa réflexion sur des points particuliers du graphe total de significations associées, points qu'il développe en

fonction des règles logiques que nous avons vues l'an dernier. Ainsi, ces développements diffèrent-ils en importance et en contenu de groupe à groupe. Comme dans des glaces déformantes ou des anamorphoses, des traits se détachent monstrueusement, occupent tout l'espace conceptuel, tandis que d'autres sont escamotés, ignorés, omis. Un autre groupe humain fera sans doute d'autres choix. L'éventail des associations possibles se présentera alors sous d'autres formes en suivant peut-être d'autres itinéraires du parcours global, mais ce parcours global est bien le même, si l'ordre des prééminences est à chaque fois différent.

Sur le graphe global autour de la fécondité et de la reproduction, chaque groupe humain offre donc à l'analyse des séries variables d'associations paradigmatiques (dans la série des figures possibles d'une même unité conceptuelle) et syntagmatiques (dans les rapports qu'il est possible d'établir d'une plaque tournante à une autre).

On peut penser, c'est le point de vue culturaliste, que ces organisations de pensée propres à chaque groupe humain, tout comme les noeuds aléatoirement disposés du batik donnent à chaque étoffe sa physionomie propre, sont des configurations parfaitement autonomes non comparables entre elles. On peut aussi postuler que les différents dessins obéissent à des lois communes, et que, pour quitter la métaphore, les figures que proposent certains groupes s'éclairent par la médiation de celles que proposent d'autres groupes.

Ce point de vue anti-culturaliste, qui propose une analyse structurale du champ symbolique, implique cependant un postulat nouveau dans le champ théorique de l'anthropologie. Il ne s'agit plus en effet de l'idée que les représentations d'un groupe humain ont une cohérence forte et obéissent à une logique des articulations (comme nous avons essayé partiellement de le montrer au début de ce cours pour le modèle samo de la genèse du sang) ; il ne s'agit pas non plus de dire que, dans un champ particulier, sont cohérentes les représentations qu'offrent une série de groupes situés dans une même aire culturelle, même s'il convient d'y ajouter l'idée que les articulations elles-mêmes font système au sein d'une logique des relations.

Nous posons en effet comme hypothèse que ce qui fait sens est le corps intégral des représentations possibles autour d'un thème commun, c'est-à-dire l'ensemble des articulations, cheminements, développements possibles, ou au contraire des constrictions et omissions des figures anamorphiques que sont les représentations propres à chaque groupe. Le fragment de thème analysé cette année, car il faut bien procéder par approches successives, est celui de la semence dans les os. S'il fait système dans les articulations potentielles qu'il est possible d'établir à partir de cas particuliers, il le fait de façon abstraite : en tant que la somme de tous les possibles, chacun d'entre eux étant exemplifié dans une société particulière dont il n'est pas nécessaire d'attendre qu'elle figure dans la même aire culturelle que les autres.

F. H.-A.

Le séminaire consacré depuis plusieurs années aux Stratégies de l'alliance matrimoniale a plus spécifiquement porté cette année sur *La Symbolique de l'alliance*.

Ont pris la parole :

— 30 octobre, Anne-Christine TAYLOR, chargée de recherches au C.N.R.S. Les bons ennemis et les mauvais parents (le traitement de l'alliance dans les rituels jivaro de chasse aux têtes).

— 6 novembre, Nicole SINDZINGRE, chargée de recherches au C.N.R.S. Stratégies matrimoniales et définition lignagère dans une société à terminologie crow : les Sénoufo Fodonon (Côte-d'Ivoire).

— 20 novembre, Serge TCHERKEZOFF, chef de travaux à l'E.H.E.S.S. Le prix de la fiancée chez les Nyamwezi : un rachat de l'impureté de la mort.

— 27 novembre, Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR, chargé de recherches au C.N.R.S. Dette et crédit internes à l'alliance dans une chefferie bamiléké du Cameroun.

— 4 décembre, Françoise ZONABEND, maître de conférences à l'E.H.E.S.S. Gestion du troupeau et univers parental (Nord-Cotentin).

— 11 décembre, Cécile BARRAUD, chargée de recherches au C.N.R.S. Mariages et funérailles aux îles Kei (Moluques, Indonésie).

— 18 décembre, Jean-Pierre CHAUVÉAU, maître de recherches à l'O.R.S.T.O.M. Système de parenté et espaces socio-historiques. Réflexions à partir de la présentation du système de parenté gbā (Côte-d'Ivoire).

— 15 janvier, Annick WOUTERS. Quelques éléments sur la symbolique de l'alliance songo (Zaire).

— 22 janvier, Alfred ADLER, directeur de recherches au C.N.R.S. Symbolique de l'alliance chez les Moundang (Tchad).

— 29 janvier, Maurice BLOCH, professeur à l'Université de Londres, London School of Economics. L'abolition de l'alliance par la possession ancestrale.

— 5 février, Dominique CASAJUS, chargé de recherches au C.N.R.S. Affinité et relation frère-soeur dans les rituels touareg du Niger.

Le thème général de ce séminaire sera poursuivi une année encore ; les contributions doivent faire l'objet d'une série de publications groupées selon leur orientation. Un premier volume, consacré aux sociétés à structures semi-complexes de l'alliance est prêt à paraître ; un deuxième volume, consacré aux sociétés à structures complexes de l'alliance, est en cours de préparation.

PUBLICATIONS

— « Les multiples formes de la famille », pp. 71-79, in *Démographie, Société et Natalité*. Paris, 1985 (Bulletin officiel de la Société française de Psychoprofytaxie obstétricale, 102).

— « La leçon des " primitifs " » (titre donné par l'éditeur), pp. 56-65 in *L'Identité française*. Paris, Editions Tierce, 1985.

— « Sur l'inceste, entretien », *Cahiers du L.A.S.A.* 3, 1985 : 27-61 (Laboratoire de sociologie anthropologique de l'Université de Caen).

— « L'individu, le biologique et le social », *Le Débat* 36, 1985 : 27-32.

— « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 32, 1985 : 111-122. (L'Humeur et son changement).

ACTIVITÉS EXTÉRIEURES

— Présidence de l'Intercommission Sciences humaines et sociales de l'I.N.S.E.R.M. ; Présidence du Groupe technique n° 9 du Ministère de l'Education nationale pour l'habilitation des formations de troisième cycle ; Présidence de la Commission Sciences humaines et sociales du Centre National des Lettres.

— Membre du Haut-Conseil de la Francophonie. Membre du Haut-Conseil de la Famille et de la Population.

— Membre du Comité Scientifique de l'A.T.P. « Polythéismes » du C.N.R.S. Membre du Conseil scientifique de l'Université de Paris VIII.

— Direction d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Le séminaire de l'année a porté sur deux thèmes : *L'Etranger, l'Hôte ; Questions actuelles d'anthropologie théorique*. Direction d'étudiants de 3<sup>e</sup> cycle.

— Membre des comités de rédaction des revues *L'Homme* et *L'Ethnographie*.

CONFÉRENCES ET COLLOQUES

— Madrid, octobre 1985. Congreso *El espacio cultural europeo*. Communication « Les nouveaux droits de l'individu ».

— Paris, Grande Loge féminine de France, novembre 1985. Colloque : *Société plurielle, menace ou espérance ?* Communication « La construction de l'individu » (en cours de publication).

— Lisbonne, novembre 1985. Colloque : *La femme et le pouvoir*. Communication « Femmes d'âge, femmes de cœur, femmes de poids » (en cours de publication).

— Paris, novembre 1985. Colloque : *Les perspectives anthropologiques de l'histoire africaine*. Allocution d'ouverture.

— Paris, novembre 1985. Centre de formation de recherches psychanalytiques. Conférence sur le sujet « Incestes » (en cours de publication).

— Paris, décembre 1985. Comité consultatif national d'éthique. *Journées annuelles d'éthique*. Table ronde « Enfant et société ».

— Paris, janvier 1986. Colloque international de l'Association française des anthropologues. Allocution d'ouverture.

— Baltimore, février 1986, The Johns Hopkins University, Série de conférences pour le dixième anniversaire de la création du Département d'anthropologie sur le thème général *Where Science and the Humanities Meet*. Conférence de février sur le sujet : « The Anthropology of the human form : a theory of male generativity ».

— Saragosse, mars 1986, Facultad de Ciencias Economicas y Sociales, Programa de Estudios Sociales Aplicados. Cycle de conférences sur les relations interpersonnelles.

— Paris, mars 1986. Journée scientifique du Centre de guidance infantile de l'Institut de périculture de Paris. Thème général : *La genèse du rire et de la gaieté chez les jeunes enfants*. Communication sans titre.