

Etude comparée des sociétés africaines

M^{me} Françoise HÉRITIER-AUGÉ, professeur

Poursuivant une entreprise qui vise à décrire une anthropologie symbolique du corps selon des hypothèses et une présentation théorique nouvelles (cf. résumé des cours des années précédentes), le cours de cette année portait, comme l'année dernière, le titre *Nourriture, semence, filiation*. Dans cette rubrique particulière, nous avons exploré un nouveau chapitre choisi parmi les embranchements qu'il est possible de suivre à partir du thème du lait et de l'allaitement, tel que nous l'avons traité l'an dernier, c'est-à-dire du point de vue de l'incorporation de substances constitutives de l'individu, prenant comme support de démonstration des théories locales qui appartiennent à des ensembles culturels très différents tout en montrant que les règles syntaxiques d'accord qui régissent ces domaines de représentation obéissent aux mêmes lois, dans un champ relativement simple de transformations.

A partir de la notion d'incorporation de substances (dont le lait), conçue comme plaque tournante dans une série de chaînes conceptuelles auto-construites, diverses pistes sont en effet ouvertes, rencontrées dans les témoignages ethnographiques. Enumérons quelques-unes d'entre elles : la consubstantialité et la constitution de l'identité des groupes ; l'assimilation des étrangers (conjoint, commensaux, adoptés) ; le cannibalisme et l'auto-cannibalisme ; au rebours de l'incorporation : la perte de substance ou la crainte de la perte de substance ; et, pour rester dans le registre de l'allaitement, l'assimilation au groupe des êtres les plus étrangers qui soient, selon deux variantes : intégration dans le groupe humain d'animaux nourris, c'est-à-dire allaités, par des femmes, et, à l'inverse, fantasme de l'intégration dans le groupe animal d'enfants nourris par des animaux. C'est ce dernier parcours que nous avons suivi cette année, tout en croisant les autres sur notre chemin. Nous avons aussi traité de cette intégration par le biais de la sexualité.

Une recension assez systématique de la pratique de l'allaitement d'animaux par des femmes a été dressée par des géographes (Simoons et Baldwin, *Anthropos*, 1982), qui se posent la question, en termes matérialistes, de savoir si la pratique de cet allaitement particulier n'a pas été un prérequis de la

domestication, reprenant ainsi l'hypothèse émise par Carl Sauer en 1952 : les chasseurs de la préhistoire auraient ramené au campement les petits dont ils tuaient les parents, et auraient trouvé judicieux de les faire allaiter par leurs épouses, l'animal devenu adulte restant alors à demeure et à la disposition du groupe humain. Deux raisons fortes invalident directement cette hypothèse. Premièrement, tous les animaux ainsi apprivoisés et allaités ne sont pas des animaux devenus domestiques, loin s'en faut, et inversement, la grande majorité des animaux domestiques recensés dans le monde n'ont jamais connu cet heur particulier du nourrissage féminin. Deuxièmement, l'idée de la domestication par ce biais s'appuie sur la notion d'empreinte, qui était apparue depuis peu dans les discours scientifiques des éthologistes. Cela aurait supposé chez les chasseurs de la préhistoire, une remarquable intelligence des mécanismes impliqués, ainsi qu'une tout aussi remarquable prescience de l'intérêt potentiel de la domestication de certains des animaux parmi tous ceux qu'ils tuaient pour s'en nourrir. Car, si l'on en juge par les exemples historiquement et ethnographiquement connus, les hommes ne rapportent pas à leurs épouses pour les faire allaiter les petits de toutes les espèces animales qu'ils chassent.

Nous avons fait un rapide survol des régions du monde où la pratique est attestée : Asie du Sud-Est (chiens, porcelets, singes), région aïnou (élevage de l'ours), Australie et Tasmanie (chiens et dingos), Océanie au sens large (porcs, chiens), Amérique (chiens, singes, pécaris, parfois des rats-laveurs, également parfois des oiseaux : aras ou perroquets).

Dans tous les cas, les femmes nourrissent soit en donnant le sein à l'exception naturellement des oiseaux, soit en fournissant à l'animal de la nourriture prémâchée par elles, où s'intègre donc leur salive, qu'il prend directement sur les lèvres (becquée des oiseaux, mais les mammifères le font aussi) ou dans la main. De façon générale, ces animaux sont choyés, caressés, élevés dans la maison, dorment souvent avec les humains. Ils ne sont pas consommés par leurs maîtres. Parfois ils sont rendus à la vie sauvage quand ils deviennent adultes, ou ils sont vendus ; l'ours aïnou est destiné à être sacrifié lors de grands rituels, comme les porcelets de Nouvelle-Guinée ou d'autres régions du Pacifique. Les viandes sacrificielles ne sont pas consommées par ceux qui ont nourri l'animal et qui partagent ainsi une identité substantielle avec lui.

En quête d'explications, les deux géographes cités ci-dessus retiennent plusieurs motivations essentielles qui reviennent régulièrement sous la plume des différents auteurs qui ont signalé la pratique (si l'on met provisoirement de côté l'explication par les nécessités de la domestication, et celle qui recourt à la notion psychologique de perversion). Un besoin « naturel » de compassion, d'affection, de protection inclinerait les hommes à prendre en charge les petits d'animaux privés de leurs parents, mais comment expliquer alors, s'il s'agit d'un besoin « naturel », que la pratique ne soit pas universelle ? On a

prétendu qu'il s'agissait de soulager des mères dont le bébé est mort (mais généralement le bébé est bien vivant et entre en compétition avec l'animal pour l'allaitement maternel), ou de supprimer la part mauvaise du lait et notamment le colostrum, mais l'utilisation d'un animal pour tirer le colostrum ne devrait pas alors excéder quelques jours. Plus généralement, on met en avant un souci économique de rentabilité : on se constituerait ainsi des réserves alimentaires ou pour l'usage cérémoniel, dociles, maniables, et sur pied, mais dans bien des cas, l'animal ainsi traité sort de la catégorie du consommable pour entrer dans celle du non-consommable, ou est rendu adulte à la brousse.

On explique aussi par le souci de rentabilité l'usage de populations de Nouvelle-Guinée et d'Australie qui cessent volontairement de nourrir l'animal, porc ou chien, une fois qu'il est sevré. Ainsi, en Nouvelle-Guinée, les verrats sauvages, autrefois allaités par une femme, se nourrissent sur la forêt tout en restant à proximité des villages. Les porcs domestiques, eux, sont castrés. Le prélèvement sur la nature de jeunes verrats sauvages qu'on élève au sein serait une manière économique de se procurer des souches reproductives, en supprimant l'obligation de nourrir des reproducteurs adultes en les maintenant au village. Mais on nourrit bien les porcs domestiques castrés ; par ailleurs, les véritables verrats sauvages couvrent les truies domestiques sans qu'il soit nécessaire pour autant qu'ils aient été au préalable nourris au sein féminin. De plus, dans tous les cas où on met en avant ce souci économique de rentabilité, s'il est bien vrai que seules les femmes peuvent allaiter des animaux dont on souhaite disposer à l'âge adulte d'une façon ou d'une autre, viande de boucherie, animal sacrificiel ou animal reproducteur, est-il nécessaire pour autant de les élever comme s'ils étaient des enfants ?

On le voit, il est difficile de mettre en évidence une raison d'ordre matériel qui pousserait au nourrissage de petits animaux sauvages au sein des femmes ou avec de la nourriture prémastiquée par elles. Sur ce point précis, notons tout d'abord que la nourriture prémastiquée pourrait l'être par des hommes. Or, il ne semble pas qu'il y ait d'exemples attestés. Les différents auteurs recensés ne se sont d'ailleurs pas posé la question de cette étrange exclusivité : salive et lait féminins sont les seuls agents de cette insertion temporaire de l'Autre animal dans la famille humaine. Notons également qu'à l'exception de quelques autres variétés dont on fait rapidement le tour (oppossums, aras et perroquets, quelques cas de cervidés et en Inde, de façon rituelle, un éléphant blanc), les animaux ainsi nourris relèvent de quatre grandes espèces : ours, singes, suidés (sanglier, pécari et autres variantes) et canidés (sous différentes variantes, comme le dingou australien).

On se posera donc quelques grandes questions :

1. Pourquoi sont-ce ces animaux-là qui sont généralement choisis ? Parce que certains ressemblent à l'homme dans leurs formes et leurs mœurs (le

singe, l'ours), ou sont anthropiques (le chien comme le porc sont attirés par les campements humains où ils consomment excréments, reliefs et ordures) ? Parce qu'ils sont omnivores ni exclusivement carnassiers, ni exclusivement herbivores ?

2. Pourquoi passer exclusivement par l'intermédiaire des femmes pour pratiquer l'intégration de ces quelques éléments sélectionnés dans l'altérité absolue du règne animal ?

3. Quelles raisons fondamentales peuvent être mises en évidence pour expliquer ces pratiques, là où on les rencontre ? Quelle en est la logique ?

4. Enfin, quelle est la validité d'une corrélation positive mise en évidence par les géographes cités ci-dessus, qui est la suivante : on ne rencontre pas l'usage culturel de l'allaitement d'animaux sauvages par les femmes partout où existe un élevage laitier sous quelque forme animale que ce soit (zone arctique, Asie, Europe, Amérique).

Nous avons pour tenter de répondre à la première question, traité pour commencer du rapport particulier au chien ou au dingo, dans diverses sociétés où cet animal vit en symbiose plus ou moins étroite avec l'homme, sociétés de chasseurs comme en Australie, où se pratique cet allaitement particulier, mais aussi d'agriculteurs-horticulteurs (Beng de Côte-d'Ivoire) et même de pasteurs avec élevage laitier (Nyangatom d'Afrique orientale), où l'allaitement féminin n'existe pas. Pour Ernest Kolig (« Canines in theory, myth and dogma », *Bijdragen...*, 1978), la rationalité de l'élevage au sein des dingos n'est pas évidente. Le dingo chasse pour lui-même et non pour l'homme. Devenu adulte, lorsqu'il n'est plus nourri, il est alors agressif, voleur, indiscipliné. Le comportement des humains à leur égard n'est pas affectueux non plus, même quand ils sont jeunes et allaités, maintenus en extension sur les hanches d'une main ferme qui tient à la fois les pattes arrières et le museau. Kolig, dans toute son expérience de terrain, « ne trouve aucun signe de véritable affection, aussi profondément ancrée dans le subconscient qu'elle pourrait être, et même en supposant que les inclinations libidinales des Aborigènes diffèrent complètement de celles des Européens ». Cependant, même si on les considère comme des nuisances, il est absolument interdit de les tuer, et c'est une offense grave qui implique vengeance que de tuer le dingo d'autrui. Le dingo ne se mange pas. L'idée même en est considérée comme profondément répugnante.

Ces animaux sont souvent incorporés dans le système des sous-sections et dans le système de parenté. Ils assistent aux rituels ésotériques d'où les autres animaux sont exclus. Cependant, ils représentent aussi l'a-socialité, la promiscuité sexuelle, le désordre. La référence à la « chiennerie » est une injure, qui s'adresse à ceux qui enfreignent les restrictions matrimoniales ou qui tuent. Les jeunes gens non initiés des Murimbata sont dits être des « chiens sauvages », de même que sont traités de « chiens » les groupes qui ignorent le

système des sous-sections. Bref, le chien est assigné au dehors de l'ordre qui gouverne l'existence humaine et l'ensemble de l'univers. Dans les mythes, le chien-dingo apparaît comme destructeur. Vieux et meurtrier, déloyal, il éventre ses victimes et répand leurs entrailles. Il poursuit les héros créateurs. Il n'est jamais celui qui apporte la loi, les connaissances, les rites. Il est l'anti-héros, l'anti-créateur. Des esprits-chiens assaillent l'homme, dévorent son essence vitale et lui inspirent une terreur absolue. Pourquoi donc est-ce cet ennemi si fondamental, cet animal encombrant et inutile, qu'il convient de s'attacher en l'allaitant au lait de la femme ?

Les mythes présentent une « création secondaire », une mise en ordre de ce qui existe antérieurement et dont l'existence ne suppose pas d'explication. Ainsi, chez les Samo, le mythe d'origine de la mort qui suppose qu'elle existe déjà mais qu'il faut la trouver et l'acquérir. Ainsi, dit Kolig, l'antagonisme du dingo envers l'homme est l'expression de sa lutte contre l'imposition de l'ordre humain à l'ordre naturel des choses. Lui représente l'incalculable et le chaos. C'est pour cela que sa relation à son maître comme au héros mythique est une relation de trahison. Il brise tout contrat d'interaction sociale ; il ne fournit pas de nourriture ; il chasse pour lui-même, et mange jusqu'à la moelle des os. Il ne peut pas y avoir de bien sans le mal. Le chien remplit l'aspect nécessaire du mal. Reconnus comme des individus nommés et intégrés dans le système de parenté, ils le violent par leur comportement incestueux sans en souffrir les conséquences. Ils se tiennent sur les bords.

Pendant, le chien-dingo est utile à l'homme. Non seulement parce qu'il représente la face nécessaire du mal, mais parce que de son statut liminal, qui lui permet de passer d'un monde à l'autre, il dispose de connaissances dont les hommes peuvent bénéficier. Il les protège en effet de menaces surnaturelles qu'il perçoit grâce à des pouvoirs sensoriels dont l'homme est dépourvu. Se déplaçant dans l'obscurité, il suit les traces des morts et détecte des objets maléfiques enterrés par les sorciers malfaisants. Ainsi, cet anti-héros, qui appartient à deux mondes, peut-il rendre d'inappréciables services si on se le concilie. Son intégration est jugée nécessaire, sans qu'il y ait d'affection particulière à son égard. Faire de son ennemi un presque semblable est ainsi la raison d'ordre symbolique au fondement du processus d'intégration, même si cela ne suffit pas à justifier le procédé particulier mis en œuvre pour ce faire.

Bien entendu, les sociétés australiennes relèvent pleinement de l'économie de chasse et de cueillette et ne connaissent pas l'élevage laitier.

Pendant, on retrouve des représentations sensiblement du même ordre, avec la même ambivalence de l'animal, dans des sociétés agricoles et même pastorales, sans qu'on n'y trouve simultanément la pratique de l'intégration par l'allaitement féminin. Si la corrélation identifiée par les géographes est valide (bien qu'ils ne puissent la justifier), comment alors expliquer qu'un

même corps de représentations s'applique dans tous les cas ? Nous avons pris, en Afrique, l'exemple des Beng de Côte-d'Ivoire, jardiniers, chasseurs et collecteurs (A. Gottlieb, « Dog, ally or traitor... », *American Ethnologist*, 1986), ainsi que celui des Nyangatom du Soudan, pasteurs et agriculteurs (S. Tornay, « Vies de chiens », *Production pastorale et Société*, 1981).

Chez les Beng, les chiens sont nommés de noms qui expriment les mauvais aspects de l'humanité. Traités sans bienveillance particulière, et même de façon brutale, ils ne sont pas nourris. Cependant, on les soigne s'ils sont blessés et surtout, on donne aux chiots, pour les faire « pousser » correctement, les mêmes substances médicamenteuses à base végétale qu'on donne aux bébés. Cette attitude ambivalente correspond au statut paradoxal du chien dans la mythologie. En effet, il est à la fois responsable de la création et de la mort de l'homme. Alors que les animaux vivaient ensemble, il trouve et protège l'œuf d'où sortiront l'homme et la femme, puis les prévient d'un complot ourdi contre eux par les autres animaux. Traître à ses congénères animaux qui se dispersent alors, il choisit de rester avec l'homme, mais trahira sa confiance en ne délivrant pas correctement au Ciel le message par lequel l'Homme demandait à se survivre. Il lui a donc ainsi apporté la mort. Ni sacrifié, ni mangé, il est considéré à la fois comme sorcier et comme clairvoyant bénéfique. Les chiots sont censés ne pouvoir ouvrir les yeux et vivre qu'à l'annonce de la mort d'un homme. Toute mort connue même lointaine est annoncée aux portées (comme un sacrifice humain qui leur serait fait). Inversement, on sacrifie un chien quand une femme meurt enceinte ou en couches, selon le même principe d'échange de vie qui les lie entre eux.

Les Nyangatom, d'après S. Tornay, professent quant à eux un parfait mépris pour les chiens. Parasites des campements, battus, faméliques, les chiens qui ne sont pas bergers, jouent le double rôle d'éboueur scatophage et d'« indicateur nocturne » du passage des prédateurs. Ils suivent les hommes dans leurs festins de viande, où ils doivent se contenter des os dont la moelle a été extraite. Ils se nourrissent essentiellement des excréments humains (on sait qu'Haudricourt a suggéré que cette pratique se trouve à l'origine d'une auto-domestication des canidés ; *L'Homme*, 1977), recherchant les excréments des enfants et jeunes bébés qu'ils nettoient directement par léchage.

Or, les Nyangatom, pasteurs, ont un système hiérarchique de dignité des excréments, le dégoût le moins prononcé concernant ceux qui proviennent de la nourriture végétale, c'est-à-dire qui rapprochent l'excrément humain de la bouse, qui est de nature noble. A l'autre bout de l'échelle, ceux qui proviennent de la nourriture carnée, et particulièrement de la viande crue (dont sont censés se repaître, par exemple, les Amhara). Le chien qui recherche l'excrément à base de lait ou de viande et dédaigne la bouse, se place de lui-même au plus bas de l'échelle des êtres vivants.

Dans la symbolique nyangatom, il incarne une infra-animalité et une anti-humanité. Dans certains rites de passage ou de deuil, l'homme doit manger à même le sol, par léchage ou sans les mains, manifestant ainsi sa réduction à l'état de chien avant d'être réinséré dans le monde ordinaire. Son anti-humanité est manifeste de claire façon par ses comportements impudiques et incestueux. S'il joue un rôle dans des rituels, c'est dans des sacrifices de magie noire, où il sera tué, battu à mort de la main gauche, et jamais consommé.

On retrouve donc bien de mêmes ensembles de caractères mythico-symboliques du chien, auxquels il faut ajouter l'observation d'un caractère naturellement incestueux, souligné dans tous les cas. Un terme traduisible par « chiennerie » désigne d'ailleurs métaphoriquement l'inceste dans un certain nombre de langues africaines (aussi chez les Thai, selon Tambiah). Le chien sert aussi de véhicule dans des rituels où on écarte les dangers à venir d'un mariage entre consanguins trop proches : son sacrifice tue alors la parenté.

Si rien dans ce panorama ne nous permet jusqu'ici de comprendre pourquoi le chiot dingo est nourri au sein, nous y voyons clairement s'organiser une série de transformations de figures composées des mêmes traits nécessairement associés, semble-t-il, même si les figures extrêmes se présentent comme rigoureusement symétriques et inverses. A une extrémité, un enfant-chien est traité comme un enfant d'homme, nourri au lait de femme et temporairement choyé ; au centre un chien-jumeau troque sa vie contre celle de son homologue et partage de mêmes substances végétales avec le bébé humain ; à l'autre extrémité du spectre, le chien, exclu du monde humain, reçoit bien une alimentation lactée d'origine humaine, mais sous la forme jugée répugnante de l'excrément après que la digestion ait fait son œuvre. Dans le premier cas, le dingo adulte chasse pour lui-même et consomme les os et la moelle des os, comme l'homme ; dans le dernier, où le chien est réduit à la consommation d'un lait féminin « excrémental », il n'a pas non plus accès à la moelle des os. Dans ces deux cas, toute nourriture végétale est exclue. Dans le cas intermédiaire beng, la nourriture végétale est au contraire sélectionnée pour les soins imposés tant aux chiots qu'aux bébés. On retrouvera plus tard les associations/dissociations entre végétal/carné/lacté.

Mais où peut donc se situer la corrélation essentielle qui permettrait de répondre à l'ensemble des questions que nous avons posées, si un même corps mythico-symbolique d'ensemble autorise des figures où les mêmes traits conceptuels effectivement associés se répartissent de façon différente et avec des valeurs différentes sans qu'on puisse établir une relation précise de cause à effet entre ces configurations et la présence ou l'absence d'un élevage laitier ? Nous nous sommes demandés si la corrélation relevée par Simoons et Baldwin, qui paraît *a priori* si irrécusable eu égard aux informations disponibles, ne serait pas une fausse corrélation, s'il ne conviendrait pas de la

transposer dans un autre langage, et, pour tout dire, s'il n'y aurait pas plutôt corrélation entre l'allaitement par les femmes de petits d'animaux sauvages, et un mode de production fondé exclusivement ou quasi-exclusivement sur la chasse et la cueillette.

Nous avons alors examiné une série de cas amérindiens rapportés par Philippe Erikson (« De l'appivoisement à l'approvisionnement », *Techniques et Cultures*, 1987) où la chasse donnerait lieu à un grand malaise conceptuel. En effet, l'alliance inégale et frauduleuse des hommes avec les Maîtres des Animaux, puisqu'ils les dépossèdent de leurs bêtes, malgré les stratégies particulières d'alliance qu'ils établissent avec eux, ferait naître chez les chasseurs un sentiment de culpabilité qu'ils allègent en rapportant à leurs épouses les petits des femelles qu'ils ont tuées afin qu'elles les allaitent. Les femmes redonneraient la vie là où les hommes ont apporté la mort. De plus, elles créent, ce faisant, un rapport compensatoire de consanguinité là où l'alliance a fait défaut dans les suites qu'elle devrait logiquement entraîner, puisque les prestations en gibier tournent dans le mauvais sens (du Maître des Animaux conçu comme beau-père au gendre chasseur) et qu'il n'y a jamais création de rapports véritables de filiation.

Dans le monde des hommes, les prestations en gibier vont du gendre au beau-père et il faut être un bon chasseur pour avoir accès à une épouse. Mais l'accès sexuel aux femmes compromet la réussite cynégétique. C'est vrai également dans les sociétés africaines où tout rapport avec des femmes, épouses légitimes ou non, est interdit la veille ou les veilles de chasse (bien qu'il s'agisse le plus souvent de sociétés agricoles, on y retrouve la même notion de culpabilité à l'égard des Maîtres des Animaux, compensée là aussi par des offrandes de nature végétale). Ph. Erikson explique l'abstinence sexuelle la veille des chasses, par le sentiment d'une difficulté d'ordre logique que perçoit le chasseur, en raison de sa double allégeance : il doit du gibier à son beau-père réel ; il en reçoit de son « allié », Maître des Animaux. Mais cette explication, n'est pas suffisante. Il y manque le chaînon qui permettrait de comprendre pourquoi toute union sexuelle est à proscrire, même avec une femme autre que l'épouse. S'il s'agissait seulement de la contradiction inhérente à deux formes d'alliance dont les effets devraient être semblables alors qu'ils ne le sont pas, le rapport sexuel ne devrait être interdit qu'entre le chasseur et son épouse légitime, puisque c'est seulement dans ce rapport et celui que le chasseur entretient avec son beau-père réel que le Maître des Animaux peut se sentir grugé. Cette très simple constatation oblige à considérer l'abstinence sexuelle pré-cynégétique sous un autre angle.

Que dit l'ethnographie ? L'abstinence attirerait les proies, comme l'excès sexuel ferait en revanche fuir le gibier. Même chez les Jivaro, où certains rapports sexuels sont licites pendant les chasses, il est cependant dangereux pour le chasseur de s'y livrer, car il attire alors à lui les serpents venimeux (Philippe Descola).

S'abstenir, c'est garder par devers soi ses fluides vitaux. Prenant ces discours au pied de la lettre, il ressort que la présence du fluide masculin dans le corps du chasseur attire le gibier sauvage, comme le lait féminin maintient en place le jeune gibier adulte, et, comme chez les Jivaro Achuar, la déperdition de semence attire les serpents au venin mortel. Rappelons qu'en Egypte ancienne, le serpent était perçu comme un pur réservoir de semence inclus dans une colonne vertébrale, semence qu'il crache à volonté. Il ne nous paraît pas anodin, alors qu'il existe bien d'autres dangers potentiels dans la forêt, que ce soit précisément ce danger-là qu'encourt le chasseur qui s'est livré à des activités sexuelles avant d'aller chasser, danger qui s'expliquerait si la représentation jivaro du serpent est bien de même nature que l'imagerie égyptienne, par l'attirance particulière qu'exerce le vide sur le plein. Le serpent, venimeux certes et donc mortel, comble, en mordant sa victime, une déperdition de substance de même nature. Il rétablit un équilibre.

Le deuxième moyen de pallier l'absence de réelle réciprocité dans l'alliance conclue avec les Maîtres des Animaux serait selon Erikson l'appivoisement par l'intermédiaire des femmes nourrices : la consanguinité (le jeune animal étant traité comme un enfant) remplace alors l'affinité ; l'affection remplace la violence. Il devient légitime de se nourrir de la chair des animaux dès lors que l'on nourrit des animaux avec de la substance humaine. Appivoisement et chasse sont alors perçus comme les deux faces complémentaires du même phénomène.

Si l'appivoisement et la chasse sont bien complémentaires, l'argument est spécieux qui assimile la captation des jeunes et leur allaitement par les épouses du chasseur à un contre-don de vie offert aux Maîtres des Animaux, car il s'agit en fait d'une double dépossession de ces derniers. Mais on verra plus loin qu'une autre explication est possible, si l'on prend en compte une représentation animale de la nature féminine.

En tout cas, le lait des femmes rend inconsommable ce qui était consommable sous forme de gibier, comme dans le monde arabe la parenté de lait transformait des consanguins épousables en inépousables (cf. *Annuaire 1986-1987*), tout en permettant des greffes temporaires et partielles d'identités substantielles de nature étrangère sur les souches agnatiques.

Mais cette transformation métaphorique d'animaux en consanguins (par la captivité, l'appivoisement et l'allaitement pseudo-maternel), présentée comme mode de réduction des tensions entre alliés très spéciaux, ne se retrouve pas dans des sociétés fondées sur l'économie agricole ou horticole où l'on trouve cependant exactement les mêmes comportements de chasse (abstinence sexuelle notamment) et les mêmes croyances et craintes à l'égard d'esprits ou de génies Maîtres des Animaux. Par ailleurs, dans un certain nombre de sociétés amérindiennes de chasseurs-collecteurs, les animaux nourris au sein le

sont dans un but précis, qui est moins le besoin d'offrir un contre-don de vie aux Maîtres des Animaux que celui de se procurer, par l'appriivoisement, un guide psychopompe qui saura aider ses parents humains à rejoindre le séjour des morts en leur évitant le sort de devenir gibier à leur tour.

Ainsi, une explication de nature générale qui lie ce mode spécial d'appriivoisement à une idéologie générale du système de la chasse est-elle contredite doublement : par des motivations qui n'ont rien à voir avec le problème de l'échange inégal où seraient dupés les Maîtres des Animaux ; par le fait que les mêmes croyances et comportements se retrouvent dans des sociétés de chasseurs, d'agriculteurs et pasteurs qui pratiquent également la chasse, sans pour autant apprivoiser en retour les petits par l'allaitement pseudo-maternel. Et, pour finir, si l'on peut admettre comme conclusion temporaire qu'une forme de liaison existe bien entre cet appriivoisement particulier et un mode de vie entièrement fondé sur la chasse, cette association ne permet pas pour autant de fournir une réponse satisfaisante aux grandes questions que nous avons posées au départ.

Nous nous sommes arrêtés un instant sur le problème des raisons de la domestication animale. Les raisons d'ordre alimentaire avancées généralement, y compris pour expliquer les comportements nourriciers, sont-elles acceptables ? Trente ou trente-cinq espèces seulement sont domestiques. Sur celles que des femmes nourrissent, deux au moins ne sont pas domestiques (l'ours et le singe) ; et le plus souvent, ces espèces nourries deviennent inconsommables, soit totalement, soit par leurs nourriciers. Si l'on suit les très intéressantes réflexions de François Sigaut (« Un tableau des produits animaux », *Production pastorale et Société*, 1980) il apparaît clairement que certains produits recherchés, le lait, l'énergie, ne peuvent provenir que du vivant, donc d'un animal déjà sélectionné et domestiqué. Mais pour la fourniture de la viande, la chasse était certes, et demeura longtemps, un moyen plus économique en travail humain que l'élevage (les nécessités d'approvisionnement en fourrage et en eau, et celles de garde sont contraignantes et coûteuses). Si l'on tient compte de la règle implicite du moindre effort, l'acceptation d'un surcroît de travail que s'impose l'humanité ne peut avoir pour origine la nécessité purement alimentaire : il s'agissait plutôt de se procurer des objets « de luxe », prélevables sur l'animal, « durables, accumulables, échangeables » : fourrure (qu'on peut certes prendre sur les morts), laine, fibres, phanères. C'est la valeur de ces biens, utilisables pour le vêtement, la décoration, le prestige, qui expliquerait le recours au surcroît de tâches, le reste de l'exploitation (chair, lait, énergie) venant en sus. Il est vrai que l'on observe toujours en Afrique l'existence de grands troupeaux improductifs qui servent d'autres intérêts que purement économiques (prestige, échange matrimonial). Les premiers grands élevages se trouvent dans des régions où le vêtement n'est pas une nécessité biologique absolue et peut ainsi devenir signe discriminant de la richesse et de l'indigence.

Le modèle de la domestication est-il ainsi à raffiner, s'il fait intervenir d'autres raisons que les raisons alimentaires pour justifier l'intérêt à garder l'animal en vie : des raisons relatives à la valeur symbolique des produits, à la hiérarchie sociale, à la circulation des biens entre groupes dans l'échange matrimonial, le tout justifiant le surcroît de travail nécessaire pour se procurer ces produits valorisés.

Or, les animaux nourris au sein par des femmes ne sont certes pas les meilleurs exemples possibles de ces utilisations de prestige ou autres, puisqu'ils ne fournissent, à l'exception du porc, aucun des agréments que l'on pourrait attendre d'eux. Si l'on ajoute à cela les contraintes propres à la sélection animale, il nous faut chercher dans d'autres directions les associations conceptuelles nécessaires et diffuses qui motivent les comportements de nourrissage. André Leroi-Gourhan montre en effet (« Note sur l'étude historique des animaux domestiques », *Livre jubilaire offert à Maurice Zimmermann*, 1949) que les races animales correspondent à des biotopes précis, perdant tout rendement au dehors ; que les motivations de la sélection sont le plus souvent totalement irrationnelles (couleur, longueur des cornes, tourbillons du pelage, etc.). Ainsi, il y a bien une impulsion humaine, fortuite, mais le biotope est à la base du comportement de l'animal. En quelque sorte, la domestication n'a eu de prise que sur des objets déjà en place dans des conditions climatiques optimum. L'homme y a coulé ses méthodes : il n'a pu les imposer. Comme pour les grands bovidés, la domestication du chien et du porc passe par la mise à profit de leurs habitudes scatophages, qui leur fait rechercher spontanément la proximité des campements humains. Comportement animal et biotope sont les facteurs premiers de la domestication, et non la volonté. Quand il y eut volonté humaine, elle obéit plutôt à des nécessités d'ordre conceptuel (hiérarchie et valeur des produits) qu'à des nécessités d'ordre purement alimentaire.

Bref, nous avons trouvé au départ une corrélation mal posée et fortuite entre la pratique de l'élevage au sein et l'absence d'élevage laitier : une corrélation plus vraisemblable avec l'économie de chasse et de cueillette, puisqu'il faut bien tuer les mères pour prendre leurs petits, mais non nécessaire, puisque tous les chasseurs-collecteurs (notamment les groupes africains) ne pratiquent pas cet apprivoisement et que des peuples qui ne sont pas chasseurs-collecteurs le pratiquent ; enfin, nous sommes conduits à récuser également la corrélation postulée avec les nécessités de la domestication.

Il nous faut désormais, rassemblant les fils épars des associations conceptuelles retenues, tenter de mettre en évidence la logique d'ordre symbolique qui unit leurs différences comme leurs affinités. Elle passera nécessairement par les conceptions relatives aux humeurs du corps, car nous nous devons de prendre au pied de la lettre le fait qu'il s'agit de lait, de salive, de nourriture, de consommation possible ou non. Elle passera nécessairement aussi par le

rapport du masculin et du féminin, s'appuyant sur le fait que seules les femmes nourrissent ces animaux, de leur lait certes, mais aussi de nourriture prémastiquée. Mais surtout, nous allons nous interroger sur un point fondamental, nous semble-t-il, bien que les observateurs aient de façon très générale omis d'y jeter les yeux ou de se poser la question. Quel est le *sexe* des animaux que nourrissent ainsi les femmes ? On parle d'oursons, de chiots, de jeunes, c'est-à-dire en utilisant des termes génériques, à l'exception du cas néo-guinéen où, par extrapolation, on peut postuler qu'il s'agit, au moins le plus fréquemment, de porcelets mâles, puisqu'on se procure par ce biais des reproducteurs.

Avec ces quelques questions en toile de fond, nous nous sommes alors intéressés, de façon comparative, au cas de l'ours et du porc, puis au fantasme relatif aux enfants nourris par des animaux, afin de proposer un modèle interprétatif nouveau et de tenter de fermer quelques-unes des boucles entr'aperçues les années précédentes.

Chez les Aïnou, l'ourson est élevé au sein et à la nourriture prémastiquée, puis alimenté adulte pendant des années avant d'être mis à mort sans écoulement de sang ni rupture des os lors de la fête de l'ours. Nous avons pris également en considération un certain nombre d'exemples anatoliens, sibériens et inuit (*L'Ours, l'Autre de l'homme*, 1980). Pour cet animal au port érigé, on trouve une remarquable permanence des représentations qui le concernent : son appartenance au monde dominé par un Maître des Animaux, une alliance avec les hommes, qui passe souvent par le canal médiateur d'une entente entre les hommes et le Maître des Animaux, mais qui peut être aussi directe en raison des relations sexuelles entre l'homme et l'animal, même si ces relations ont lieu selon des modalités extraordinaires.

Nous avons envisagé le cas de l'ours anatolien (Altan Gokalp, in *L'Ours...*), qui est considéré comme un oncle maternel ou un frère aîné, ou comme un ancêtre en ligne paternelle. C'est aussi un beau-frère indésirable, car il est censé s'emparer des jeunes filles à la traîne, séparées de leur groupe, dont il est friand comme du miel (il s'agit souvent dans les récits de jeunes filles au statut anormal : une aînée qui n'est pas encore mariée, par exemple, alors que ses cadettes le sont). Il leur impose un coût très spécial, par léchage de la plante des pieds, qui produit des hybrides : ours par le bas du corps, humains par le haut, porteurs de noms qui les désignent comme objets culturels : le feu, la nourriture, l'éclairage.

Dans le cas de l'alliance avec cet animal transgresseur que son beau-frère humain tue, Altan Gokalp montre que les récits en question témoignent d'une permanence de l'idéologie de l'échange généralisé, en symbolisant le refus de l'alliance patrilatérale qu'impose désormais l'Islam. L'ours et la jeune fille qui se rencontrent dans des lieux intermédiaires, pratiquent de fait une relation patrilatérale (l'ours, ancêtre mythique paternel), le léchage de la plante des

pieds, analogue à l'auto-subsistance de l'ours qui est crédité se nourrir en hibernation en léchant ses pattes de devant, venant redoubler l'idée de la relation incestueuse.

On retrouve des idées analogues dans des populations sibériennes (Anne de Sales, in *L'Ours...*) et inuit (Bernard Saladin d'Anglure, *id.*). Chez les Ghiliak, on élève un ourson capturé ; chez les Toungouses, on le chasse ; dans les deux cas, il s'agit de se procurer la bête nécessaire à l'accomplissement de la fête de l'ours (comme chez les Aïnou, où l'ourson est, dans ce cas, nourri au sein féminin).

Chez les Ghiliak, seuls les gendres, preneurs de femmes donc, sont invités à la fête, tuent l'ours et le consomment. L'ourson, élevé coûteusement pendant trois ou quatre ans, a été capturé pour représenter un défunt important et sa mise à mort, au rituel compliqué, est censée clore le cycle des funérailles. Mais ce même ourson, à qui, à son arrivée, on « colle les talons » par la consommation de la même gelée qu'on donne à la fiancée qui rejoint son mari, s'il est le représentant du mort en tant que donneur de femme, symbolise également l'échange orienté de la relation d'alliance généralisée, où le Maître de la Montagne et des Animaux est considéré comme donneur et les hommes comme preneurs. Dans le sein de ce cercle, seuls les gendres consomment la chair, c'est-à-dire la part féminine de l'ours, le clan éleveur conservant les os, c'est-à-dire l'élément masculin selon la métaphore locale certes, mais que nous avons déjà rencontrée ailleurs et analysée, qui situe la vie et la puissance reproductive dans les os, la colonne vertébrale et le crâne, dans les moelles en général. La fête de l'ours représente bien à la fois l'idée de l'ancestralité et le modèle de l'alliance.

Ainsi également chez les Toungouses, où l'organisation sociale est différente et la représentation symbolique proche. Il s'agit d'alliance par échange direct de sœurs et de cousines croisées bilatérales entre moitiés exogames patrilineaires. Le chasseur d'ours demande l'aide de son beau-frère, frère de son épouse, pour la mise à mort de la bête, dont on ne broie jamais les os. Dans les mythes, l'ours est voleur de femme et meurt de la main du frère de son épouse humaine ; imposant par là-même le rituel de la fête de l'ours, il transforme un mariage que les hommes refusent (bien qu'il veuille payer les compensations ordinaires) en une alliance sanctionnée par un rituel. C'est parfois de façon accidentelle (elle tombe dans sa tanière) qu'il reçoit son épouse. La femme se nourrit, substitut de la copulation, en suçant les coussinets des pattes de l'ours, et met au monde des jumeaux mâles, l'un ours, l'autre humain. Revenue chez les siens, avec ses enfants, l'enfant humain tue accidentellement son frère, qui apprend aux hommes avant de mourir le rituel de la chasse.

Etre allié équivaut à devenir du « même ». La relation avec l'ours oppose cependant des partenaires d'alliance de nature différente, mais ce mariage

contre nature fonde la culture. Dans certains récits mythiques, l'ours se fait tuer volontairement par la jeune fille et lui dicte les opérations nécessaires à son dépeçage, d'où naîtront les outils culturels qu'elle rapporte à ses frères (comme dans les récits anatoliens où les hybrides portent des noms d'objets culturels).

Chez les Inuit, à l'aube des temps les espèces vivaient ensemble dans l'obscurité et passaient aisément d'un genre à l'autre. Les femmes élevaient des petits d'animaux dont l'ours blanc, jusqu'au jour où l'on inventa la mort et où les animaux devinrent gibier. L'ours est considéré comme l'ancêtre de l'homme. Les femmes vivent dans la crainte de ses agressions, bien que les mythes développent le thème de l'ours-conjoint, ou de l'ours-enfant adoptif, ou de l'ours-père. Il est associé à la puissance sexuelle masculine. La consommation de son pénis est censée rendre fécondes les femmes stériles. Dans l'autre sens, des récits parlent du désir du chasseur, violant la femelle qu'il vient de tuer. Mais cette confusion des genres est condamnée, car la transgression rend malade et surtout ébranle l'ordre cosmique. De toutes façons, cette copulation entre le mâle humain et la femelle ourse ne peut être qu'improductive, puisque c'est un acte de nécrophilie.

L'ours est le seul de tous les animaux allaités à présenter une substitution : celle de l'allaitement nourricier par le rapport sexuel et l'hybridation possible, et un renversement des rôles : ourson allaité *versus* ours comme partenaire sexuel actif, mari, allié potentiel. Il est aussi héros civilisateur et ancêtre. Dans tous les cas, sa sexualité exercée avec des femmes, d'où proviennent des enfants hybrides, n'est possible qu'à travers des modalités anormales : le léchage par l'ours de la plante des pieds de l'épouse, ou, inversement, le léchage ou la succion des coussinets des pattes de l'ours par l'épouse. Il n'y a pas d'exemple attesté de la mise au monde d'êtres hybrides par la partenaire animale d'un homme, même si les Inuit signalent la copulation possible sur le corps des ourses mortes.

D'après les textes analysés, il ressort que pour produire des semblables, où l'espèce se reconnaît, le rapport sexuel doit être accompli selon des modalités propres à l'espèce. Le rapport à la mode humaine, mais entre espèces différentes, produirait des formes animales atypiques (des vers le plus souvent). Seul un rapport anormal entre genres différents, c'est-à-dire entre le mâle animal qu'est l'ours et la femme humaine produit des hybrides viables (mi-ours, mi-humain) ou des jumeaux aux caractéristiques nettement séparées, et de sexe masculin.

Nous avons montré l'existence d'intéressantes versions dans des contextes éloignés de cette aire, et où l'ours n'est pas autochtone, comme chez les Aymara (Jean R. Barstow, « Marriage between human beings and animals... », *Anthropology*, 1981). Dans deux récits d'unions avec des animaux, on trouve le condor d'une part, l'ours d'autre part. Le rapport avec l'oiseau

fait perdre à la femme ses capacités reproductives en racornissant et desséchant ses organes. Avec l'ours, naît un enfant mâle hybride, héros civilisateur, qui triomphe d'épreuves impossibles, domine les animaux sauvages à son profit, mais parvient également au sommet de l'échelle sociale des hommes, tout en montrant aussi sa capacité à maîtriser les démons. Tout lui est possible.

Dans tous les cas, on le voit, seul le rapport de l'ours mâle avec une femme donne des produits, *mâles*, viables et civilisateurs. Le rapport inverse, rencontré dans les récits inuit, rend l'homme malade et trouble la paix du cosmos.

L'ours nourrit sa partenaire de nourritures crues, quand il ne lui donne pas ses pattes à lécher. Sa sexualité avec elle s'exerce sur un mode extraordinaire, mais des produits en naissent qui introduisent à l'alliance entre des mondes (supra-naturel et naturel) et genres (humain et animal) différents. Cette même alliance existe aussi, nous l'avons vu, dans le cas des canidés australiens et des animaux, psychopompes ou non, élevés au sein dans le monde amérindien, bien qu'elle soit alors coupée de toute sexualité dans les représentations qui en sont faites.

Lorsque l'imagerie de la relation sexuelle existe (et dans le cas de l'ours, elle ne se rencontre pas semble-t-il lorsque l'allaitement réel au sein féminin est pratiqué), cette relation ne s'exerce ou du moins n'est productive que dans un seul sens. Le rapport homme mâle/femelle animale ne donne pas de produit. Nous avons analysé un exemple extrême de cette situation, rencontrée dans les mythes guajiro (recueillis par Michel Perrin ; Wilbert et Simoneau, *Folk Literature of the Guajiro Indians*, 1987), où un homme est séduit par une ânesse métamorphosée en femme, qui le nourrit non de nourriture cuisinée et raffinée comme il le croit (ses yeux le trompent), mais de ses excréments et de son urine, de la nourriture extrême issue de sa nature animale. Ces nourritures, situées à l'extrême polarité inférieure des circuits alimentaires, résidus de résidus, sont fondamentalement négateurs de la constitution de la semence masculine et, partant, de la filiation. L'ânesse séductrice tarit chez son partenaire la fabrication de semence, le rend malade, supprime toute capacité d'engendrement et de filiation. Ainsi, d'un côté, la nourriture crue que l'ours mâle donne à son épouse, sa sexualité, naturelle quoiqu'extraordinaire, produisent des effets positifs dans le corps féminin, par la gestation possible d'hybrides qui deviennent des héros culturels et scellent l'alliance entre les mondes de l'animalité, de l'humanité et de la sur-nature. De l'autre, la nourriture excrémentielle que donne l'épouse animale à son partenaire humain empêche la formation de semence masculine et l'établissement de la filiation.

Du côté du porc (notons au passage, que si les singes sont fréquemment cités comme animaux nourris au sein, leur cas ne fait pas l'objet d'analyses ou de commentaires ethnologiques sur lesquels s'appuyer), nous avons analysé le

cas des Are'Are mélanésiens (Daniel de Coppet, « Des porcs et des hommes », *Traverses*, 1978).

Les porcelets, nommés, choyés, chéris, sont nourris au sein par les femmes dans une relation tendue de rivalité et d'identité avec les enfants avec qui ils partagent l'intimité d'une mère commune. Plus tard, ils sont offerts par les hommes aux ancêtres lors de grandes hécatombes sacrificielles d'où les femmes sont exclues. Les ancêtres sont prédateurs, hostiles, et tuent. Les hommes tuent également, mais les assassinés ne peuvent accéder au statut d'ancêtre. On assassine donc, lors des vengeances et échanges de meurtres, qui sont un des beaux-arts de cette société, plutôt des femmes, qui étaient aussi les victimes des sacrifices humains offerts aux ancêtres vindicatifs avant que le héros culturel fondateur n'exige leur remplacement par les porcs.

Une assimilation directe est faite du porc à l'homme ; il serait même plutôt de nature féminine, puisqu'il en est le succédané, pense Daniel de Coppet. Cependant, les animaux sacrifiés sont soit des porcs castrés (les verrats vivent à proximité, en brousse, comme reproducteurs), soit les seules truies infécondes, androgynes donc (verrats femellisés, si l'on peut dire, truies virilisées par leur infécondité). Dans les mythes, le porc est considéré comme l'ancêtre lui-même, qui délimita les portions de territoires affectés à ses descendants humains. Ainsi donné en offrande à lui-même, la mise à mort du porc est celle de l'ancêtre prédateur qui tue ses descendants, dans une relation réciproque où les femmes, exclues du statut ancestral, sont médiatrices et victimes expiatoires. L'élevage des porcs, qui signifie l'alliance (ils suivent les femmes) est indispensable à la prospérité de la famille et de la société. Ils constituent une société quasi-humaine dont le sacrifice renouvelé perpétue la relation des hommes au surnaturel tout en garantissant la stabilité sociale.

Les porcs sont des ancêtres, mais ils sont aussi les substituts au sexe ambigu de victimes préférentiellement féminines, qui favorisent, par l'alliance et l'élevage maternel des porcs dont elles font des enfants, l'accès de leurs fils humains à l'ancestralité. Il faut des femmes pour faire de cet animal particulier, omnivore, et dont la chair est proche de celle de l'homme, l'équivalent d'un enfant et d'un ancêtre.

Arrêtés à ce point, qu'est la médiation nécessaire des femmes, nous avons fait le détour par le deuxième volet de notre entreprise et examiné le fantasme de l'élevage d'enfants humains par des mères animales. On le rencontre dans deux aires bien délimitées : le monde gréco-romain et le monde indien d'Amérique du Nord, sans compter les si populaires histoires d'enfants sauvages (où tous les cas qui ont pu être effectivement vérifiés se sont avérés être des supercheries). Dans les mythes gréco-romains (trente-six cas) et amérindiens (vingt-cinq), les enfants sont dans leur très grande majorité des mâles (à l'exception d'Atalante et de Cybèle et d'une fillette zuni, nourrie par un serpent mâle), d'après les inventaires dressés par Michael P.

Carroll (« The folkloric origins of modern ' animal-parented children ' stories », *Folklore*). Les animaux nourriciers sont généralement des mammifères femelles : chèvre, vache, chienne, ourse, jument, louve, panthère, dans le monde gréco-humain encore qu'on y trouve des serpents et des aigles ; buffles, ourses, panthères, souris, daims, coyotes, blaireaux, mais aussi poissons-chats, oiseaux, grenouilles, dans le monde amérindien, où il arrive que l'enfant, ou les enfants, soient pris en charge par un couple animal.

Le motif de l'enfant perdu ou abandonné n'implique pas nécessairement celui de son recueil par des parents nourriciers animaux. S'il s'agit là d'un opérateur conceptuel effaçant la distinction nature/culture, on devrait buter sur des histoires de ce type un peu partout, ce qui n'est pas le cas ; non seulement, elles sont très localisées dans l'espace, mais il semble qu'on ne rencontre pas simultanément la pratique réelle de l'allaitement d'animaux au sein de femme et l'énonciation de la formule imaginaire inverse. Les deux modèles existent, mais apparemment ils ne peuvent pas fonctionner en même temps. De plus, se pose là aussi la question troublante de la prévalence de la relation mère nourricière animale/enfant mâle humain.

Dans le monde grec, le mythe est doublé par la possibilité, mythique également, d'une symbiose sexuelle entre le divin et l'humain à l'abri de la métamorphose animale (un dieu, une femme : Léda, Europe) ou entre l'animal et l'humain : c'est le cas de Pasiphae, insérée dans l'appareillage trompeur de la vache d'airain. Mais si des enfants mâles sont nourris mythiquement par des mères animales, il n'y a pas d'exemple d'animaux nourris par des femmes.

Lorsqu'on rencontre en revanche, sur le plan de l'ethnographie, des sociétés où se pratique cet élevage nourricier, on n'y trouve pas l'image de la situation inverse. Mais à mi-chemin, pour l'ours exclusivement, on rencontre dans certaines sociétés, une transposition du rapport alimentaire (allaitement ou nourrissage par les femmes, qu'il soit réel comme chez les Aïnou ou les Ghiliak, ou mythique comme chez les Inuit) en un rapport sexuel mythique ou imaginaire.

Si l'on considère ces animaux nourris, il semblerait que la limite de l'imaginaire collectif se situerait au bord de l'évocation du rapport sexuel du porc et du chien avec des femmes (si dans les représentations ordinaires de la bestialité/zoophilie, le rapport de l'homme avec des truies ou des chiennes est attesté), alors qu'une sexualité potentielle est censée exister entre les animaux au port érigé et les femmes : le singe et l'ours. Mais, à titre ethnographique s'entend et non dans les représentations modernes romanesques de l'enlèvement par de grands anthropoïdes, on ne trouve pas de représentations collectives du rapport sexuel entre singe et femme analogues à celles qui impliquent l'ours. Trop humain peut-être.

Puisqu'il y a rapports sexuels entre l'homme et l'animal, c'est entre un mâle-ours et une femme, selon des procédures anormales mais qui donnent naissance à des hybrides. L'alliance avec le monde animal tourne donc dans un seul sens : par la sexualité, l'animalité est attirée dans l'humanité, dans le réseau des alliances, et partant, de la filiation et de l'ancestralité. La transposition sexuelle dans le registre des histoires qui impliquent l'ours, cet animal qui, ourson, peut être nourri au sein, permet de penser l'allaitement et le nourrissage comme une autre façon de tirer l'animalité dans l'humanité, dans la filiation et l'ancestralité.

Mais tout est une question d'écart et de rapprochement possible ou non. Nous dirons que les femmes sont pensées, dans ces sociétés, comme le *lien* encore animal — car elles n'ont pas totalement émergé de la matière brute et de l'animalité, comme le pensaient Aristote et les philosophes chinois, mais apparemment comme le présupposent aussi les appareils conceptuels de ces sociétés —, le lien qui permet de faire de l'ours, par le sexe ou le lait, un allié ou un ancêtre ; du porc allaité, un enfant et un ancêtre ; du chien, un enfant et un allié plus ou moins docile, un membre nommé du groupe familial, correctement situé à sa place dans le système des sections australien.

Mais, si pour faire de *l'animal mâle*, un homme, un enfant, un ancêtre, il est nécessaire de passer par l'intermédiaire des femmes à la nature mixte, et plus précisément par leur matière, inversement pour faire autant que faire se peut de la femelle d'animal une mère humaine potentielle, il faut nécessairement passer par l'intermédiaire d'un *enfant mâle*, comme nous le montrent nos histoires grecques ou indiennes. La substance féminine d'un bébé-fille s'ajoutant à la substance animale de la nourrice n'autoriserait pas cette transmutation. Cela suppose non seulement que le lait animal et humain ont même valeur indifférenciée, mais qu'il y a possibilité en retour de modifications énergétiques ou substantielles de ces liqueurs indifférenciées en fonction de la bouche qui tète et qui se nourrit. En quelque sorte, le sexe mâle de l'enfant ennoblit la nourrice, change son statut, et dans le cas précis du fantasme, en change l'espèce (il serait fort intéressant d'ailleurs d'avoir des réponses précises de façon générale à la question de savoir si dans les systèmes de représentation locaux, garçons et filles sont censés tirer de leur nourrice le même lait).

mère animale + enfant mâle médiateur → pseudo-humanité

	épouse humaine	→ pseudo-humanité
animal mâle +	ou	● alliance
	nourrice humaine	● filiation
		● ancestralité

C'est l'assimilation de l'Autre animal qui est en jeu, à travers des procès où la féminité humaine relève davantage de la matière brute et bestiale que de

l'essence qui permet seule la transmutation virile de la nourriture en semence puis en filiation.

Si l'on synthétise sous forme d'un tableau les écarts rencontrés, selon les occurrences locales et les spécifications animales qui fournissent leurs limites aux imaginaires, on ira de *l'écart maximum qui sépare l'homme de la femelle animale à l'écart minimum qui existe entre l'animal mâle et la femme*, les deux branches du compas se réunissant au plan médian qui unit l'enfant mâle à la nourrice animale.

ECART MAXIMUM

Homme

+ *Femelle animale*

Perfection maximale de la semence mâle et quintessence de la transformation des substances nutritives.

Imperfection maximale de la matière brute.

Le rapport sexuel est possible (zoophilie, nécrophilie) mais condamné (danger pour l'homme et pour l'entourage ; pas d'hybridation). L'ânesse guajiro nourrit son époux humain de ses excréments, la matière la plus sale issue de la matière brute, lui interdisant de la sorte la transformation de la nourriture en semence, et donc l'accès à la procréation.

ECART MEDIAN

Enfant mâle

+ *Nourrice animale*

Le nourrissage est surtout laitier, bien qu'il puisse s'agir de miel ou d'autres nourritures (quand les nourriciers sont des oiseaux ou des reptiles).

Pour que cet écart médian soit pensable et permette une forme de sublimation de la femelle animale comme mère possible, il faut la médiation d'un enfant mâle. Par la succion qu'il pratique et le rapprochement des corps, il opérerait dans le corps animal des transformations d'humeurs qui rapprochent la mère animale de la mère humaine.

ECART MINIMUM

Femme

+ *Animal mâle*

Imperfection maximale de la nature humaine.

● enfant (nourrissage).

Imperfection de la transformation des substances nutritives.

● adulte (rapport sexuel).

L'hybridation est possible de deux manières :

1. Une sexualité peu ordinaire : l'ours lèche la plante des pieds de l'épouse ; l'épouse humaine lèche les coussinets de son époux ours. Une reine hindoue devient féconde en absorbant la semence d'un étalon blanc, dans des boulettes de riz, etc. Il naît de ces rencontres des hybrides, ou des monstres,

des héros culturels. De ces unions transgressives procède l'alliance, descendent des lignes de filiation, l'animal-modèle accède à l'ancestralité.

2. Un nourrissage peu ordinaire, l'allaitement qui fait de l'animal un humain pensable, non-consommable, introduit dans la filiation et l'ancestralité, parfois dans l'alliance. L'indifférenciation de la nature féminine et de la matière animale, qui fait que l'humeur secrétée convient tant aux petits des hommes qu'à ceux des animaux, permet au mâle animal, incorporé, jumeau, frère, enfant, époux, oncle, ancêtre, d'entrer dans le registre de l'humanité, comme un Autre pensable.

C'est donc bien d'une vision philosophique du rapport au masculin et au féminin et d'une vision ontologique du monde qu'il s'agit, dans une cohérence parfaite de modèles bien qu'ils revêtent à chaque fois des formes particulières.

Dans les chaînes conceptuelles qui associent de façon auto-structurée représentations de la masculinité, de la féminité, de la matière, de l'Autre, de l'animalité, des humeurs (sang, semence, lait), de la nourriture, et au-delà, de la filiation, de l'ancestralité, de l'alliance et de l'identité, nous rencontrons deux modèles qui ne se comprennent comme à la fois semblables et contradictoires que si l'on fait intervenir la série complète des chaînes de transformation qui situent à leur place la totalité des données et permettent de mesurer l'ensemble des écarts. Il n'était pas possible, au départ, pour comprendre pourquoi des femmes allaitent certains animaux, d'imaginer qu'il soit nécessaire d'aller voir ce qui se passe du côté de la copulation entre l'homme et la femelle animale. Le cas-charnière de l'ours (enfant et partenaire sexuel) permet d'opérer ce passage et de mettre en évidence les diverses modalités des chaînes de transformations dont chaque société nous montre à sa manière une illustration.

L'Autre animal le plus humain dans sa substance, le mâle, peut être tiré dans l'humanité, dans les statuts forts d'enfant, allié, ancêtre, par l'intermédiaire de ce qui lui est le plus contigu dans l'humanité par sa substance même, la femme. Le rapport est de contiguïté et de similitude et il existe entre eux une certaine homéostasie des substances corporelles.

L'Autre animal le moins humain dans sa substance, c'est-à-dire la femelle, peut être tiré du côté de l'humanité mais de façon relative et quasiment métaphorique, par l'intermédiaire de l'enfant mâle. Le rapport entre eux n'est pas de contiguïté ni de similitude. C'est un rapport hiérarchique où le fort tire le faible, et use de sa substance. Le rapport d'attirance dans la mécanique des fluides ne permet pas à la femelle animale d'accéder aux statuts nobles de l'humanité.

L'Autre animal le moins humain, la femelle, mis en rapport avec l'élément qui lui est le plus éloigné, le mâle humain adulte, est exclue de l'humanité dans une relation mécanique qui n'est plus d'attirance mais de répulsion et

qui, loin d'impliquer la contiguïté substantielle et une forme d'homéostasie des substances corporelles, implique au contraire leur fondamentale hostilité.

Pour achever d'illustrer l'ensemble de ce propos, nous avons montré comment l'existence de l'association nourriture/semence/filiation, dont les deux situations paradoxales et extrêmes étudiées cette année ont dévoilé la forte cohésion, peut être démontrée à rebours : comment le refus de la filiation ou de l'Autre, dans des situations certes pathologiques, implique le refus de la semence ou du sang, et plus avant, le refus de nourriture ou de certaines d'entre elles.

Nous avons pris pour ce faire deux exemples ethnographiques et un exemple dans la littérature psychanalytique. Il s'agit, dans ce cas, du syndrome dit de Lasthénie de Ferjol (d'après Barbey d'Aurevilly), où se rencontrent chez des femmes, le plus souvent célibataires, anorexie, anémie due à des hémorragies secrètement et volontairement provoquées, et mutisme. Pour les psychanalystes, il s'agit à la fois d'identification au destin de la mère, et de la crainte du Père castrateur qu'on provoque en exerçant sur soi-même le même pouvoir. Il s'agit en tout cas d'un refus de la filiation par rapport à un Père idéal, mais castrateur, et il n'est pas indifférent que ce refus aboutisse à la mort exsangue de victimes, souvent religieuses dans les cas connus, célibataires ou sans enfants.

Les cas ethnographiques sont ceux des Sambia (Gilbert Herdt, « Semen depletion and the sense of maleness », *Ethnopsychiatria*) et de certaines épidémies de panique qu'on rencontre en Indonésie et en Chine particulièrement.

Dans le cas sambia, Herdt présente en détail l'état pathologique d'un individu inséré dans sa norme culturelle mais ne pouvant la vivre jusqu'au bout. Les Sambia pensent que le stock de semence masculine n'est pas inépuisable et que les contacts sexuels doivent en conséquence être correctement maîtrisés. De plus, les jeunes garçons ne peuvent l'acquérir que de leurs aînés dans des relations homosexuelles d'insémination, très codifiées. La perte de semence est ainsi une préoccupation constante. Cependant, les hommes mariés (car c'est dans les rapports hétérosexuels que la perte est la plus forte) compensent partiellement ces pertes, par l'absorption d'une nourriture spéciale, dite « lait », qui est la sève de certains arbres. Le cas pathologique est celui d'un homme, né hors mariage, rejeté par son père qui refusa d'épouser la mère, élevé par elle à l'écart du village. Après avoir connu comme les autres jeunes garçons l'insémination par les adultes, il se marie à quatre reprises, mais refuse de « nourrir les bébés dans le ventre des femmes », refusant à la fois les rapports sexuels et les moyens alimentaires de pallier l'épuisement de la semence. Contrairement à l'usage et rejeté pour cette raison par les partenaires qu'il sollicite, il souhaite, adulte, continuer à être inséminé. Etre mâle et être homme n'est pas la même chose. Pour être un

homme, c'est-à-dire un père, il faut accepter de perdre ce qui fait l'essence de la masculinité. Dans la cas pathologique rapporté par G. Herdt, où il n'y eut pas de figure paternelle pour procéder à la double identification au statut de père et de mâle complet, l'homme refuse l'alliance, la paternité, la filiation, en refusant le renouvellement de la semence par le recours à la consommation de la sève de l'arbre blanc.

Dans des versions plus collectives, on connaît dans le monde asiatique des épidémies de panique, à propos d'un mal perçu comme une rétractation du pénis, ou, chez les femmes, des seins (avec sensation de l'invagination complète dans l'abdomen ou le thorax), rétractation qui conduit à la mort, ou, en tout cas, à la stérilité.

Des épidémies ont été décrites dès 1874 chez les Bugi, à Sechuan (1908), en Thaïlande (1976), en Inde (1982), en Chine (Guangdong, 1984-1985).

Ces épidémies paniques qui touchent des milliers de personnes naissent de rumeurs à propos de nourritures empoisonnées vendues par d'autres ethnies (Musulmans malais contre Chinois mangeurs de porcs, Bengali contre Indiens, etc.), c'est-à-dire de ce qu'on croit être des tentatives de sabotage visant à détruire les potentialités reproductives des autres. Ainsi, une alimentation empoisonnée provenant des Autres, envahisseurs, craints ou haïs, a pour effet de tarir la fécondité en sclérosant les organes génitaux, supprimant de la sorte la souche générative, la filiation.

Il n'est pas indifférent, me semble-t-il, que le sentiment du malheur, de l'inadaptation au monde, de l'hostilité irréductible de l'Autre humain, de la stérilité qui s'ensuit et donc de l'arrêt des lignes de filiation, passe par le fantasme de l'assèchement et de la rétractation des organes génitaux, dus à l'absorption de nourritures empoisonnées.

Trois cas, donc. C'est par la nourriture appropriée, provenant de ces êtres appropriés que sont les femmes encore animales dans leur substance, que l'Autre extrême, la bête, peut être humanisée, ancestralisée, inscrite dans des lignes de filiation ou d'alliance.

Par le refus de nourriture appropriée ou simplement de nourriture, dans la peur de perdre son stock de substance vitale (Sambia) ou au contraire, le désir acharné de s'en vider (Lasthénie), l'individu peut refuser son inscription dans une ligne paternelle de filiation.

Dans la crainte de nourritures inappropriées offertes par d'Autres humains et hostiles, des collectivités entières ressentent concrètement leurs organes génitaux se vider, s'assécher, se consumer et disparaître dans les cavités du corps, conduisant ainsi les individus à la mort et la lignée à l'extinction.

L'ensemble de ces phénomènes apparemment disparates relève de la même structure logique d'appariement de concepts, dans une vision syntaxique, et non purement sémantique, des oppositions fondamentales qui découlent de la différence des sexes.

F. H.-A.

En ce qui concerne le séminaire, une nouvelle série thématique a été entreprise, pendant cet exercice 1987-1988, qui portera sur trois ou quatre ans sur des questions relatives à certains à-côtés de la filiation. Cette année a été consacrée au thème *Filiation et adoption*.

Ont successivement pris la parole :

- 13 janvier, Suzanne LALLEMAND : Adoption-fostering et alliance.
- 20 janvier, Monique JEUDY-BALLINI : « Comme un même sang » : filiation et adoption en Océanie.
- 27 janvier, Philippe MOREAU : L'adoption à Rome : la circulation des hommes et ses dangers.
- 3 février, Janet CARTEN : Enfants partagés dans une communauté de pêcheurs malais.
- 10 février, Bernard SALADIN d'ANGLURE : L'adoption inuit : une approche dynamique des transferts sociaux de la vie humaine.
- 17 février, Marie-Elisabeth HANDMAN : Pratiques traditionnelles de l'adoption en Grèce moderne.
- 24 février, Chantal COLLARD : Transfert et adoption au Québec rural (1900-1960).
- 2 mars, Françoise LAUWAERT : Transmettre et perpétuer : les adoptions en Chine ancienne.
- 9 mars, Catherine LABRUSSE et Marie-Pierre MARMIER-CHAMPENOIS : L'adoption en droit français. Evolution du droit et état des pratiques.

PUBLICATIONS

— avec E. COPET-ROUGIER, « L'anthropologie de la parenté », *Le Courrier du C.N.R.S. Supplément au n° 67 : Images des Sciences de l'Homme. Ethnologie, anthropologie, préhistoire* : 40-44.

— « Les logiques du social. Systématiques de parenté et représentations symboliques », pp. 123-160 in *Sens et place des connaissances dans la société*.

Paris, Editions du C.N.R.S., Centre régional de publication de Meudon-Bellevue.

— « La comparaison », pp. 280-290 in *Problèmes et objets de la recherche en sciences sociales*. Paris, E.H.E.S.S., s.d. (1988).

ACTIVITÉS EXTÉRIEURES

— Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Le séminaire de l'année a porté sur le thème *Donner à voir et faire entendre : symbolique de l'apparence*.

— 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 population et de la famille.

— Conseiller scientifique du Comité des programmes de la S.E.P.T. (pour les sciences humaines).

— Membre des Conseils scientifiques de l'Université de Paris VIII, du Centre de Recherches Historiques (E.H.E.S.S.), du L.A.C.I.T.O., du Centre d'Ethnologie Française, du Laboratoire Systèmes de Pensée en Afrique Noire.

CONFÉRENCES ET COLLOQUES

— Participation à la préparation de l'exposition *Le Sang des Hommes*, organisée par le Musée des sciences et des techniques de la Villette, et inaugurée le 29 mars, et membre du Comité d'organisation pour la France de l'exposition *Arts pour l'Afrique*, inaugurée le 8 juin.

— 21 janvier. Introduction à la Table ronde *Le Corps des Dieux*, organisée avec l'aide de la Maison des sciences de l'homme à l'École des hautes études en sciences sociales par Madame Nicole LORAUX et Monsieur Yan THOMAS.

— 20 avril. Comité des Experts. Introduction et présidence de la Table ronde consacrée au Tiers-monde.

— 26 juin. Fondation Hugot, journée du séminaire interdisciplinaire. Exposé sur *Le Sang*.

— En outre, participation à des émissions sur France-Culture et à la télévision.

INVITATIONS DE COLLÈGUES ÉTRANGERS

Le Professeur Sydney W. MINTZ, de l'Université Johns Hopkins (Baltimore, U.S.A.) a donné une série de huit conférences sur le thème suivant :

L'anthropologie culinaire : une perspective américaine.

(Le centre et la périphérie : les antécédents de la seconde révolution alimentaire — Les deux sens de la pureté : antinomie de la Science et de la Nature — Semblables et opposés : la conquête du miel par la sucrose — Dissemblables mais parallèles : l'histoire du thé et du coca-cola — Douceur et puissance : le pouvoir de l'appétit).