Une anthropologie symbolique du corps

Françoise HERITIER

Professeur honoraire au Collège de France

Note : Nous remercions le comité de rédaction du Journal des africanistes de nous avoir autorisés à reproduire cette conférence Marcel Mauss qui avait eu lieu au musée de l'Homme, le 15 octobre 2003, dans le cadre des activités de la Société des africanistes et qui avait été publié la même année dans le numéro 73-2 (p. 9-24) du Journal des africanistes. Françoise Héritier revient sur des thèmes qui lui sont chers en anthropologie de la parenté, du corps et des affects.

Mots-clés : corps, parenté, affects

Le corps est devenu un objet de recherche anthropologique de façon récente dans notre discipline : deux ou trois décennies tout au plus. Et c'est de façon progressive qu'un postulat de base s'est construit : le corps est le point d'ancrage de la pensée et de l'ordre social. Allant plus loin encore, la question des affects tend également à devenir une question centrale : prenant appui sur la nature sensible du corps, elle infère une dimension affective de la vie sociale.

On pourrait croire en quelque sorte que l'émotion vient désormais contrecarrer la structure ou s'installer à sa place explicative. Cela dit, encore faut-il s'entendre sur les mots et le niveau où les affects interfèrent avec la structure. Même les neurobiologistes établissent une différence fondamentale entre l'émotion (« ensemble de réponses réflexes bien orchestrées » à des stimuli selon Antonio Damasio[1]), qui appartient à toutes les espèces même monocellulaires comme la paramécie, le sentiment de l'émotion éprouvée, à savoir « le fait de former des représentations cérébrales au sujet de cette émotion », sentiment partagé par l'ensemble des mammifères à cerveau déjà complexe, et enfin la conscience réflexive de ce sentiment de l'émotion éprouvée, qui appartiendrait en propre à l'homme, même si on commence à penser que certains grands singes atteignent le niveau de cette conscience.

[1] A. Damasio, « L'esprit est modelé par le corps », *La Recherche*, octobre 2003.

En s'en tenant aux deux derniers niveaux, peut-on raisonnablement penser que cette nouvelle anthropologie du corps et des affects qui s'y attachent contredit fondamentalement celle fondée sur la mise en évidence de structures, qui semble impliquer exclusivement l'usage de la raison ?

Si l'on admet que l'agencement du social dérive de la représentation et du travail de la psyché sur la réalité, il s'ensuit que la structure implique nécessairement le corps et les affects puisque ceux-ci, ainsi que la psyché elle-même, font partie de la réalité représentée et interprétée de façon structurale. L'esprit établit des associations entre divers domaines. Prenons un exemple : l'association qui existe entre l'idée que se font les humains de la transmission du principe essentiel qu'est le sang et la façon dont ils doivent choisir leur conjoint (cette association lorsque je l'eus repérée fut le point de départ de mon intérêt pour l'anthropologie symbolique du corps). Ce faisant, l'esprit crée ce que j'appelle un cadre invariant, qui est un fait de structure.

Je définirai donc le cadre invariant, ou l'invariant, comme une mise en rapport entre deux ordres de faits, mise en rapport nécessaire pour l'esprit, mais les réponses qu'apporte à la question ainsi posée chaque groupe humain qui a souscrit à cette nécessité sont de nature variable et parfois radicalement opposée. L'invariance est dans la question et donc dans la légitimité de la propension à associer deux domaines, pas dans les réponses qui sont apportées à la question et qui peuvent même varier dans le temps pour un même groupe humain.

Chaque réponse particulière apportée à la question impliquée dans le cadre invariant, induit des attitudes, des comportements, des institutions, mais elle induit aussi des affects, qu'ils soient primaires (répulsion, peur, dégoût, joie…), ou complexes (attirance, rejet…), c'est-à-dire qu'elles sont productrices d'émotions et de sentiments, eux-mêmes doublés de la conscience de leur existence et de leur traduction en comportements et en mots.

Il me semble donc qu'on peut affirmer l'existence d'un double mouvement réflexif : celui qui, partant de l'observation du corps sensible et du monde, aboutit à la mise en place de structures sociales et de structures de la pensée, *via* les cadres invariants ; celui qui, partant de ces structures, aboutit au surgissement d'émotions et de sentiments qui viennent renforcer les structures mises en place. Si je m'en tiens par exemple au cadre invariant établi entre les idées sur le sang et sa transmission et le choix du conjoint, on voit que les règles prohibitives ou prescriptives qui s'ensuivent ont tendance à déterminer dans les populations qui les observent, des émotions particulières à l'égard de l'idée de l'inceste telle qu'elle ressort des règles, et des sentiments et attitudes partagés qui découlent tant des règles que des émotions que leur apprentissage a suscitées.

Le *feed-back* fonctionne ainsi dans les deux sens.

Cela fait maintenant plus de vingt ans que, pour alimenter mon enseignement au Collège de France resté inédit à ce jour, j'ai entamé un travail sur l'anthropologie symbolique du corps, à la recherche de cadres invariants tels que je viens de les définir. On aura compris qu'ils sont placés à l'intersection de la cognition puisqu'il s'agit de la réflexion humaine sur le réel observable de quelque nature qu'il soit, de l'orga-

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

nisation de la vie sociale et individuelle qui en résulte, et enfin des affects éprouvés – émotions et sentiments –, à la fois objets primaires de la réflexion cognitive et effets des encadrements qu'elle suscite. L'identification de cadres invariants a été doublée dans ce travail de recherche par la mise en évidence de chaînes conceptuelles autostructurées, qui, par contamination contextuelle, sémantique et logique, configurent en réseau les cadres invariants que l'on décèle dans un domaine donné. Mon point de départ a été la notion de fécondité qui m'a amenée de proche en proche au sein de ce réseau, le long de chaînes empruntées sans *a priori*, et au fil des ans, à déboucher sur les notions de pourriture et de corruption.

C'est à cette expérience que je me réfère ici, dans un secteur particulier de ce travail, apte à faire voir cet agencement de notions au sein de cadres invariants qui se retrouvent de façon indépendante dans des sociétés très éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace, apte également à faire voir le surgissement de règles sociales ainsi que d'affects, ceux-ci étant donnés non seulement au départ mais également en contre-coup, en quelque sorte suscités par la réflexion et par la règle, y compris sur leur aspect émotionnel le plus ancré dans le corps.

Comme je l'ai déjà dit, mon intérêt a été éveillé sur le terrain par la façon dont les Samo de la Haute-Volta (devenue ensuite Burkina-Faso) étayaient conceptuellement l'existence du vaste ensemble de prohibitions matrimoniales qui est le leur et qui relève d'une structure semi-complexe de l'alliance de type omaha, ensemble complexe d'interdictions auxquelles ils obéissent véritablement comme je l'ai montré dans *L'Exercice de la parenté* (1981). Mais c'est seulement dans *Les deux sœurs et leur mère*, plus tardivement (1994), que j'ai montré le lien entre un système cognitif et un jeu de règles sociales.

Il s'agissait de comprendre la raison d'être de prohibitions matrimoniales pour Ego qui portent sur un nombre variable de lignes de patrifiliation dans le cas omaha ; elles portent également sur un certain nombre de consanguins cognatiques, qui partagent avec lui de mêmes souches maternelle ou grand-maternelles : mais les unions redeviennent possibles à la quatrième génération après celle où se situent les chaînons féminins issus d'un même lignage. La notion de trois générations d'interdiction est centrale.

Les interlocuteurs indigènes samo se réfèrent dans leur langage à un système d'explication par rapport à des *souches identiques qui ne peuvent être combinées*. D'où la question : par quoi passe cette identité ? Pourquoi ne s'arrête-t-elle pas en ligne agnatique directe alors qu'elle cesse d'exister en trois générations dans les autres lignes de descendance ? La réponse à ces questions passe, au moins partiellement, par l'étude des conceptions de la personne, des représentations de la procréation et, au-delà, des rapports qu'entretiennent le masculin et le féminin dans la fabrication d'un être nouveau.

Ainsi, les Samo considèrent que si l'enfant tient sa dotation initiale en sang – sur lequel sont greffés le souffle et la vie – de son père, chair et squelette lui viennent du sang de la mère. Le sang lui-même est produit tout au long de la vie, à partir d'une substance gluante qui procède régulièrement ou par accès discontinus de la moelle

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

rougeâtre des os, c'est-à-dire de leur dotation maternelle. Ainsi donc, en produisant du sang qui se mêle à celui reçu du père, l'être humain utilise une part de substance qui lui vient de son grand-père maternel, puisque sa mère a reçu son propre sang de son père.

Il y a donc pour tout être nouveau l'idée savante d'une régression à l'infini des apports qui viennent des ancêtres par l'intermédiaire des femmes alors que la dotation qui vient des ancêtres paternels est toujours au premier plan. De fait, la mise en parallèle de cette théorie de la constitution de l'enfant et des règles d'alliance qui permettent le mariage à la quatrième génération entre parents cognatiques après un chaînon féminin, montre qu'il faut trois générations intermédiaires pour que soit censée s'évanouir chez un enfant la part physique qui lui vient de ses ancêtres par les femmes. Ces apports prennent place puis s'effacent les uns derrière les autres selon les règles de la hiérarchie locale qui, dans le cas samo, ordonnance les consanguins du plus proche au plus lointain et qui s'écrit P > M >MP > MM[2].

Les interdictions dont je viens de parler, tout comme celle qui empêche des parents agnatiques (deux frères, un fils et un père) sur deux générations consécutives de prendre des épouses de même lignage ou de même souche maternelle ou grand-maternelle, ont pour effet sinon pour objet d'empêcher dans la logique samo que des lignes récessives de sang identique, ou qu'une ligne dominante et une ligne récessive, se trouvent renforcées par agglutination, c'est-à-dire par la réunion de parties précédemment divisées. Passe à travers les individus ce que Pierre Damien appelait au XI^{e} siècle « l'odeur de la parenté » et que nous appellerons le sentiment de l'identique. L'identité, au sens de la substance commune, peut être reçue en partage à la naissance mais elle est aussi construite, doublement. Elle l'est par l'attribution du nom, cette reconnaissance publique du lien social. Conférée par la parole, elle révèle une homologie entre le sperme, véhicule de sang, et la parole, véhicule de filiation. Elle l'est aussi par des éléments communiels qui collaborent à la création permanente des humeurs du corps, à travers la moelle des os.

Reste la question de savoir pourquoi la mise en rapport de deux identiques, de deux personnes ayant, même partiellement, une substance commune, est interdite non seulement chez les Samo mais dans les sociétés qui fonctionnent avec un large éventail de prohibitions matrimoniales. À travers l'analyse de données ethnographiques, apparaît au-delà des variations locales un très simple agencement structural. Il n'y a choix qu'entre deux possibilités en raison des effets, bons ou mauvais, qu'elles sont censées produire ; lorsque le cumul de l'identique est censé produire de mauvais effets, il est prohibé, tandis que corollairement on cherchera à juxtaposer ou combiner des éléments de nature différente.

Dans les sociétés qui les interdisent, les « cumuls d'identique » entraînent la stérilité selon deux modes apparemment contradictoires mais qui concourent au même effet : par dessèchement ou par liquéfaction.

La matière première du symbolique est bien le corps. La mise en contact intime des corps est nécessaire pour procréer, et il n'existe pas de sociétés humaines où l'on ne

[2]Paternels > Maternels > Maternels du père > Maternels de la mère.

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

pense et n'articule le fait que, lors de cette mise en contact, des substances humorales sont amenées à se toucher, à circuler de l'un à l'autre, voire à s'échanger.

Le discours sur les humeurs du corps est toujours inscrit dans l'ensemble des représentations propres à chaque société. À chaque fois, le système d'interprétation fait sens en tant qu'instrument de traduction cohérente et ordonnée des faits observables. Ainsi une relation est établie entre la logique qui régit le rapprochement des humeurs entre elles et la norme sociale qu'il faut respecter. La logique du jeu des fluides intervient comme sanction sociale de la norme, même si les enchaînements perçus ne sont jamais donnés que partiellement, au coup par coup, voire par prétérition. Ainsi disait-on en France qu'il valait mieux pour les filles ayant leurs règles de ne pas entrer en contact avec l'eau (marcher sous la pluie, se baigner, marcher dans l'eau). L'interdiction est toujours formulée telle quelle sans être accompagnée de sa justification (l'accumulation de l'humide et ses effets nocifs), qui n'est décelable que dans la mise en rapport intellectuelle (faite généralement plutôt de l'extérieur au système que de l'intérieur) de différents ordres de faits mineurs du même type dont le rapprochement fait sens.

À propos du système des humeurs, il ne suffit pas de postuler une cohérence intime des représentations propres à toute population, ni même de postuler l'existence de variations structurales au sein d'ensembles culturels plus larges. Il me semble désormais, après examen d'un bon nombre de données anthropologiques africaines et autres, qu'il est possible de rapporter les conceptions ethniques particulières à de grands thèmes syntaxiques, assemblés de diverses manières, et de faire apparaître leur structure logique commune.

Je classe ces thèmes en quatre points :

1. Il existe une homologie de nature, ou même une absence de solution de continuité, entre le corps dans ses fonctions vitales, reproductives ou digestives, le milieu où il est plongé (et particulièrement le milieu météorologique) et le monde des règles sociales. Des transferts sont possibles d'un registre dans l'autre. Ainsi, la transgression sociale a des effets sur le corps, pas seulement sur le corps de celui qui a enfreint la règle, et éventuellement des effets sur le milieu naturel. Inversement, des aléas climatiques ont des effets sur le corps.

2. Cette homologie s'exprime dans des contenus symboliques variables selon des lois formelles identiques : l'équilibre du monde est un tout constitué d'éléments instables liés ensemble de façon telle que le déséquilibre par excès ou par défaut dans un registre entraîne une rupture d'équilibre dans un autre registre.

3. La circulation d'éléments au sein d'un monde qui doit être maintenu en équilibre touche particulièrement une propriété sensible universellement perçue : des flux de tous ordres (pluie, rivières, fluides corporels) sont nécessaires à la production et au maintien de la vie et ils doivent être correctement réglés. Une mécanique des fluides, des écoulements et des rétentions, des pertes et des accumulations, fonctionne au sein de grandes séries analogiques où des éléments considérés comme identiques ou comme différents s'attirent ou se repoussent indéfiniment. Les effets des actes sont ainsi déductibles *a posteriori*, ou même prédictibles, et se réalisent s'ils ne sont pas contrecarrés par des actions *ad hoc*.

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

4. La mise en mouvement quasiment automatique, par attirance ou répulsion de fluides entre eux, est déclenchée en fonction de leur caractérisation selon des oppositions dualistes fondamentales dont les plus fréquemment rencontrées sont celles du chaud et du froid, du sec et de l'humide, auxquelles d'autres peuvent être associées ou même se substituer.

Cette interprétation mécaniste du fonctionnement du monde en causes et effets qui s'enchaînent est le substrat sur lequel se développent la ritualisation et l'appareil de prescriptions, interdictions, réparations, sanctions. Elle suppose l'idée d'efficacité, d'action efficace. On peut prévoir ou annuler des effets, par des coups judicieux. Si la mécanique des fluides est bien un système rigoureux d'interprétation du donné, elle ne peut fonctionner comme déterminisme absolu et désespérant, ne laissant aucune échappatoire à des hommes piégés. Des actions appropriées peuvent donc contrebalancer ou annuler les effets désastreux d'actes antérieurs, ou être réalisées en prévision d'effets bénéfiques (ou maléfiques). Par exemple, on enterre ainsi le corps du souverain agni (en Côte-d'Ivoire) dans le lit d'une rivière détournée provisoirement de son cours, de sorte que l'eau courante reprenant sa place refroidisse en permanence le sol de l'excès de chaleur que lui communique ce corps particulier, l'empêchant ainsi de brûler le pays.

Des entités abstraites, ces oppositions dualistes fondamentales dont on vient de parler, que manipule la pensée symbolique, il m'apparaît qu'en dernière analyse, dans le domaine qui nous occupe, est centrale l'opposition entre identique et différent, en ce qu'elle est fondée dans le langage de la parenté sur ce que le corps humain a de plus élémentaire, de plus irréductible, à savoir la différence des sexes. Il s'agit d'un *thema* archaïque, ces conceptions premières qui sous-tendent toute production intellectuelle et s'actualisent dans les différentes disciplines scientifiques, comme dans tout système de représentations. Leur nécessité à être vient de ce qu'elles procèdent de propriétés abstraites du réel (ancrage dans le corps, ancrage dans le cosmos) – ce qui leur confère leur caractère inexprimé sinon inexprimable –, et de la nature de l'esprit humain qui fait lui-même partie des objets et phénomènes accessibles à la pensée. À tout problème complexe dont se saisit la réflexion des hommes dans toutes les sociétés du monde, il ne peut y avoir de solutions qui ne recourent à des argumentations dont l'enchaînement remonte à des données de plus en plus simples jusqu'à ce qu'elles butent sur des évidences élémentaires, dont le prototype est la différence des sexes. Et la différence des sexes introduit à la problématique du même et de l'autre, de l'identique et du différent, du continu et du discontinu.

La valeur comme système explicatif du monde du modèle en quatre points ci-dessus n'est pas le propre des sociétés exotiques ou disparues. On peut trouver dans la science occidentale à diverses époques des exemples montrant clairement des communications entre règles sociales et morales, caractérisation des sexes, hygiène de vie, milieu climatique et sanction, dans l'ordre physiologique, des ensembles qui ne sont pas correctement réglés. L'un de ces exemples concerne la maladie féminine de la chlorose (anémie ferriprive), caractérisée comme la maladie des vierges, dont le sang, parce qu'il ne peut s'écouler librement, est censé se corrompre *in vivo*. Encore en 1843,

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

Colombat de l'Isère[3] voit dans les causes prédisposant à ce mal le fait d'appartenir au sexe féminin, la privation de rapports sexuels après la puberté, la vie dans des lieux bas, humides, froids, non exposés au soleil, l'usage par prédilection d'une nourriture où dominent crudités et fruits verts, nourritures froides. Il préconise comme traitement l'air et l'ensoleillement en attendant le mariage, qui réchauffe et avive les fonctions féminines. Ainsi, dans un cadre invariant qui associe *sexe* et *exercice de la sexualité*, la privation de cet exercice pour les filles, associée à leur nature froide et à des modes de vie marqués par une excessive froideur, aboutit à une pathologie mortelle. On peut faire l'analyse en ces mêmes termes, à propos des nourrices, d'un traité médical publié en 1849 par un certain Antonin Bossu[4]. Une insistance est mise sur le rapport antagoniste et répulsif qu'entretiennent le lait et le sperme dans nombre de systèmes de pensée, on le sait. Or, chez le professeur Bossu, la nourrice idéale, brune, de bonne mœurs, et dépourvue de cicatrices d'humeurs froides « peut cohabiter quelquefois avec son mari, pourvu qu'elle mette assez d'intervalle entre l'instant des rapports et celui de l'allaitement ». Nous avons là un bel exemple d'un enchaînement qui n'est donné que par prétention. Le texte n'a de sens que si l'on postule à la fois un contact entre les fluides (le sperme et le lait) dans le corps de la nourrice et une incompatibilité entre eux, sans que soit en cause la crainte d'une nouvelle grossesse qui pourrait tarir le lait (auquel cas la cohabitation serait purement interdite). L'espacement dans le temps suggéré entre les deux fonctions implique l'idée que le sperme corrompt le lait ou en gâte le goût ou le pouvoir nutritif. À aucun moment, dans ce discours clinique, la causalité n'est expliquée par la circulation et le contact des fluides, faits pourtant nécessaires à la compréhension des effets.

Voulant voir si ce fonds archaïque se retrouve aux aubes de l'histoire de l'humanité écrivante, j'ai pris comme point de départ la civilisation suméro-babylonienne, à partir de la traduction faite par René Labat du *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*.

Nous ne nous étonnerons pas que les données recherchées soient rarement explicitées : elles sont là par prétérition ; c'est le rôle du chercheur d'associer les traits, de retrouver les constantes, en usant de la comparaison. Nous sommes devant ces textes dans la même situation qu'un anthropologue de l'avenir retrouvant le manuel d'Antonin Bossu : il serait en présence de prescriptions hétéroclites, apparemment irrationnelles, dont le sens caché et la logique lui échapperaient totalement, puisque le non-dit est ce savoir implicite communément partagé et que le propre des *themata* archaïques est de former une ontologie sous-jacente qu'il n'est pas possible de faire monter à la surface de façon explicite au coup par coup.

Y est manifeste (cadre invariant) *la transcription dans le corps de la transgression sexuelle*, sous plusieurs formes : contact avec l'interdit, transgression des temps idoines, antipathie des humeurs entre elles. Un certain nombre de passages traitent des maladies causées par l'inceste, l'adultère, les sacrilèges. Des gonflements durs à l'épigastre et au pubis, des tuméfactions dans les extrémités, sont le diagnostic de l'adultère avec « la femme mariée » (13.38 ; 43.31). Il ne s'agit pas de simples ma-

[3] *Traité complet des maladies des femmes*, 1843, Paris.

[4] *Anthropologie ou étude des organes, fonctions, maladies de l'homme et de la femme*, 1876, Abeille médicales, Paris, Tome I.

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

ladies vénériennes, lesquelles sont diagnostiquées comme telles et décrites de façon détaillée. L'implicite, dans le diagnostic « de la femme mariée », comme chez les Nyakyusa ou les Alladian pour ne citer que deux sociétés africaines où cela est décrit de la même manière, est que lorsque deux spermes se rencontrent dans la même matrice, les humeurs refluent dans le corps du plus faible créant ici des tuméfactions, ailleurs l'hydropisie ou des crachements de sang.

Le sacrilège, les relations sexuelles avec une prêtresse produisent un tableau clinique extrêmement intéressant. Testicules recroquevillés et enflammés, ulcérations du pénis, morsure des lèvres et de la langue, rétention d'urine : nous avons là de façon frappante le tableau clinique de l'homme qui a touché par mégarde le vêtement du roi, au Dahomey. Bas-ventre dur et enflammé, testicules racornis, rétention des humeurs, ni salive ni émission possible de paroles (lèvres qu'on mord, langue qu'on écorche) : c'est le tableau de la sécheresse et du racornissement causé par le contact avec la chaleur de la force, force du dieu ici, et là force du roi.

Une mention seulement, mais très éclairante, fait état de la continuité entre le cosmos et le corps biologique. Elle est d'autant plus frappante qu'elle est la seule où la symptomatologie est traitée de façon variable en fonction du contexte :

> « Si son épigastre est proéminent, s'il n'y a pas d'inflammation, si sa raison est altérée : c'est une attaque d'hydropisie. Si elle le remplit, le jour où quelques gouttes d'eau tomberont du ciel, il mourra » (13.20).

Nous avons là, clairement exprimée, l'idée que de l'eau sur de l'eau (eau du ciel sur hydropisie), du même sur du même, a des effets néfastes, tout comme la pluie au moment du sacrifice de puberté des jeunes filles samo, qui entraîne chez elles la stérilité en raison d'hémorragie devenue permanente.

Ce qui nous amène aux fluides du corps et à leur compatibilité. Une série de mentions dans la tablette consacrée aux bébés (96.101) ne fait pas allusion à des emprises maléfiques ni aux maux naturels que sont la percée des dents, les pleurs ou certaines diarrhées dont on traite dans d'autres passages, mais renvoie à une cause naturelle appelée « la mauvaise odeur ». C'est une expression qui n'intervient à aucun autre endroit dans les chapitres consacrés aux adultes. Y interviennent cependant des causes naturelles : sécheresse, vent, poussière. Dans son introduction R. Labat, énumérant les causes matérielles des maladies, y ajoute « les miasmes de la puanteur », en se référant explicitement à ce seul passage. Si les miasmes étaient une cause générale possible de maladie, sans doute devrait-on les trouver mentionnés ailleurs. Mais surtout, la traduction exacte n'est pas miasmes ou exhalaisons putrides, mais textuellement « la mauvaise odeur ».

> « Si le bébé, ses entrailles sont entravées et si sa bouche est lourde, la mauvaise odeur l'a saisi… Si le bébé, les mucosités lui coulent… Si le bébé, ses mucosités contiennent du sang… Si le bébé, son crâne, sa poitrine et le haut de son dos sont chauds… Si le bébé, ses entrailles sont entravées, la mauvaise odeur l'a saisi ».

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

Or, le sang menstruel, dans bien des sociétés, est considéré comme portant avec lui la mauvaise odeur, on l'a vu, dans l'exemple moderne du traité d'A. Bossu. On aurait là, décrit précisément, dans le registre de l'incompatibilité des humeurs entre elles, le même phénomène que décrivent les Samo : l'enfant au sein se détourne avec horreur du sein de la femme qui a à nouveau ses règles ou qui a eu un rapport sexuel. Le lait est censé avoir mauvais goût et le sein mauvaise odeur. De plus, si ses entrailles sont « entravées », le bébé perd par le nez des mucosités anormalement chargées de sang. L'enfant samo qui présente le même tableau clinique, fiévreux, mécontent, pleurant et crachant, est aussi, dans l'interprétation locale, celui que sa mère nourrit pendant ses règles ou alors qu'elle a repris des rapports avec son mari. Sang et sperme, odeur du sang, odeur du sperme, sont censés gâter le lait et troubler le bébé. Un cadre invariant qui est celui de l'antipathie de fluides de même nature pendant l'allaitement, est ainsi porteur de règles sociales mais aussi d'affects : honte pour les partenaires, parce qu'on pense qu'ils n'ont pas tenu compte des intérêts supérieurs du bébé, mais aussi émotions primaires supposées de colère et de dégoût pour l'enfant au sein.

Prenons un autre exemple, présent déjà dans les textes suméro-babyloniens et qu'on retrouve dans bien des lieux : le produit malformé et le malheur qu'il annonce pour un individu, sa famille et la collectivité. Ce faisant, je fais un détour par les pensées grecque et romaine, sans postuler pour autant des similitudes par diffusion, puisque l'ensemble de la démarche implique au contraire que les analogies décelées sont des faits de structure. Tout porte à croire qu'il s'agit d'un fonds archaïque de représentations à chaque fois autochtones, qui découle de l'observation d'une même constante naturelle : celle de la forme humaine à travers les générations, et traite des cas d'inadéquation à la règle lesquels font sens et sont le signe de quelque chose. Le point d'appui est un ouvrage de Marie Delcourt[5].

La nature du malheur, qui terrorise l'entourage suméro-babylonien, n'est pas précisé. Né du bétail ou de l'homme, le « produit malformé » est emmené vivant au bord d'une rivière, chargé d'ornements, et après l'exécution de rites manipulatoires et oraux d'expulsion il est confié à la rivière pour être entraîné au loin ou couler par le fond.

Pour les Grecs, la fécondité de la terre et des espèces vivantes, c'est tout un. Il s'agit du même phénomène régi par la volonté divine. La fécondité est la grande espérance, la crainte est qu'elle s'arrête ou dévie. La colère des dieux s'exprime par un châtiment terrible et collectif : la stérilité sous ses trois formes : végétale, animale et humaine. L'arrêt de la vie animale et humaine prend trois aspects : la femme ou la femelle stérile, la mort des enfants, et enfin l'enfant anormal, où l'espèce ne se reconnaît pas, *i.e.* le produit mal-formé, le monstre ou *teras*.

Le fléau *loimos* envoyé par les dieux, c'est la stérilité et la faim. Des apparitions étranges le précèdent : le *teras* est à la fois apparition prodigieuse et signe. Le signe de l'imminence du Fléau, c'est le monstre, le produit malformé. Dans la ville florissante, selon Hésiode, les femmes « *mettent au monde des enfants semblables à leurs parents…* La terre fertile porte du fruit ». Le malheur est la situation inverse. La malédiction rapportée par Eschine, lors de la première guerre sacrée, à l'époque de Solon, dit textuellement : « que la terre ne porte plus de fruits, que les *femmes ne mettent plus*

[5] *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris, Droz, 1938.

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

au monde d'enfants semblables à leurs parents, mais des monstres, que même dans les troupeaux *les nouveau-nés ne soient pas conformes à la nature de leur genre* ».

Marie Delcourt recense un certain nombre de passages significatifs et montre qu'il n'est jamais question de maladies frappant les adultes. Le *loimos* frappe au travers des femmes et de la progéniture monstrueuse qu'elles mettent au monde. La description la plus précise du Fléau se trouve dans l'Œdipe-Roi de Sophocle, où le chœur prononce une phrase d'apparence mystérieuse, référant à la calamité thébaine, dont Marie Delcourt donne la traduction suivante : « Abandonnés de tous, les nouveau-nés porteurs de mort gisent par terre, sans que nul les pleure ». Si on s'en tient à la lettre, il s'agit d'enfants de la cité, dont rien ne dit qu'ils soient morts ; il s'agit d'enfants exposés, abandonnés sur le sol ; ils sont abandonnés, sans que nul les pleure, parce qu'ils sont « porteurs de mort », néfastes par leur existence même. Ce sont des *teras*, anormaux et de mauvais présage, que l'on expose parce qu'ils sont à la fois signe du Fléau et cause du malheur qui s'ensuit. Ils sont déposés ensuite dans un lieu écarté (à Sparte, ils étaient relégués au lieu-dit les Dépôts, plein de trous profonds), ou comme à Sumer, jetés dans une eau courante.

Ainsi donc, le signe par excellence envoyé aux hommes coupables, c'est le nouveau-né anormal. Il est promesse de malheur – le Fléau, la stérilité – pour la terre qui le porte.

À Rome, en dehors des rares textes anciens dont la disposition des XII Tables, conservée par Cicéron, qui oblige les parents à exposer le *teras* tout de suite après sa naissance, les Annales mentionnent des naissances monstrueuses qui annoncent également une calamité collective, une *pestilentia :* ce sont surtout les androgynes et hermaphrodites, et ceux qui parlent de façon trop précoce. Les hermaphrodites sont conduits à la mer. Tite-Live écrit dans le 27^{e} Livre que « l'enfant est placé vivant dans une caisse et mis à la mer loin des côtes », en ajoutant ce détail particulièrement intéressant : « sans qu'il ait touché le sol ». En 200 av. J.C, des calamités survinrent : « Toutes ces choses affreuses, hideuses, parurent être le fait d'une nature qui aurait *confondu et brouillé les germes*. On eut surtout horreur des hermaphrodites. Ils furent conduits à la mer… ». Dans le Liber Prodigiorum, les naissances anormales sont mises en rapport avec la stérilité ou avec une *pestilentia* anonyme. Enfin, sous l'Empire, Tibulle indique qu'on noyait encore les enfants anormaux.

On écarte donc, par la mise à l'eau, le produit monstrueux de « la confusion des germes », cause et signe à la fois des mêmes grandes calamités. C'est là un cadre invariant porteur de conduites sociales et de grandes peurs : le *nouveau-né qui ne ressemble pas à son espèce et la stérilité subséquente du monde.*

Un détail précis et récurrent est que ces enfants sont portés à l'eau – gouffres, rivières, fleuves ou mers – vivants. On les expose, on ne les tue pas. Et surtout, ils ne sont jamais enfouis dans le sol.

On trouve en Afrique de l'Ouest, dans diverses sociétés des faits étrangement analogues qui concernent non seulement le produit anormal d'une fécondité ordinaire (les albinos par exemple), mais aussi les auteurs d'une fécondité jugée extraordinaire ou impossible (primipares mères de jumeaux, femmes totalement aménorrhéiques, individus appartenant à des groupes classés comme zoophiles ou nécrophiles, incestueux).

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

Ils sont admis sur la terre de leur vivant, mais ne peuvent y être enterrés après la mort et sont abandonnés soit dans des cours d'eau, soit dans des arbres, c'est-à-dire au contact de deux éléments, l'eau et l'air, considérés comme froids. Leur mise en terre entraîne la sécheresse et la stérilité pour tout le pays, comme c'est le cas pour le produit malformé.

Je pose comme hypothèse que ce qui est exclu dans tous les cas est le contact avec la terre, qu'il s'agisse du simple contact avec la surface du sol (Rome), avec le sein de la terre pour l'enfant vivant (Sumer, Grèce) ou pour le cadavre adulte (Afrique occidentale), et que le monstre, produit de la confusion des genres ou auteur de cette confusion, est moins craint pour lui-même que pour l'effet néfaste – la stérilité, la sécheresse, le Fléau, la *pestilentia* - que produirait son impossible conjonction avec la terre.

Dans la chaîne conceptuelle auto-structurée qui associe un cadre invariant à un autre, ici : le [monstre entraîne la stérilité], par une [conjonction avec la terre non appropriée laquelle entraîne l'éloignement des eaux], il reste à comprendre exactement pourquoi ces corps particuliers ont la capacité de faire refluer loin d'eux et de leur entourage les eaux phréatiques tout comme les eaux du ciel.

Les Samo fournissent leur explication : la terre est chaude, et les albinos comme les parias nécrophiles qui chez eux ne sont pas enterrés sont des individus dotés d'une chaleur excessive. Leur mise en terre entraîne donc une accumulation de chaleur – chaud sur chaud – qui consume l'eau et entraîne la sécheresse, ouvrant sur un nouveau cadre invariant où la *façon de disposer des cadavres* a à voir avec leur *qualité intrinsèque de chaleur ou de froideur.*

La question est donc de savoir quel est le système de pensée sous-jacent du monde antique, grec notamment. Quelle est la qualité du monstre qui empêche sa conjonction avec la terre ? J'ai conduit cette analyse à partir de la pensée d'Aristote, telle qu'elle s'exprime dans l'ouvrage *De la Génération des animaux*[6].

Aristote explique la naissance des filles comme un premier désordre par rapport à l'harmonie. Une série de dérives et relâchements des trois puissances mâles fait passer du schéma parfait où l'homme qui *impose la forme* fait des fils qui lui ressemblent, au schéma le plus imparfait où, la domination masculine ayant été mise en échec sur les trois plans, la nature féminine, qui est l'animalité, met au monde le monstre.

> « Celui qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre : car dans ce cas, la nature s'est dans une certaine mesure écartée du type générique. Le tout premier écart est la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle » (IV-2.767a)

Dans un ordre croissant, l'anormalité est d'abord la naissance de filles, puis la multiparité, puis ceux qui présentent un défaut, par excès ou par manque, et enfin ceux où une forme animale est reconnaissable. Dans tous les cas la cause en est la prolifération

[6] Paris, Les Belles lettres, 1966

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

de la matière féminine lorsque la forme n'est pas imposée par la puissance du sperme masculin.

Du point de vue de la nature soumise à la nécessité, rien ne se fait contre nature, discours philosophique qui rejoint le discours mythique où les Dieux produisent des monstres qui ne sont contre nature qu'à l'échelle de l'homme. Les dieux ne sont pas liés par la forme contingente, les espèces pour eux ne sont pas fixées. Dans le cours ordinaire des choses, en revanche, le monstre est le signe du sacrilège : agir comme seuls les dieux peuvent le faire. Le sacrilège, déjà amorcé dans la nature féminine, est la prolifération anarchique de la matière que la féminité renferme, qui se comporte comme seuls peuvent le faire la terre et les dieux. Peut-on dire qu'Aristote rationnalisait sur un fond de croyance populaire ? En tout cas, dans ce système de pensée, le monstre issu de la nature humide et froide féminine est rendu à son élément, l'eau. Le même absorbe le même, c'est-à-dire agit selon un principe opposé à celui de la métaphysique samo où, au contraire, la mise du même sur le même produit les plus grandes catastrophes.

Bien évidemment, ce n'est pas cette différence qui importe mais la commune armature logique, le fait de penser les choses du corps et du monde comme intimement liées, l'idée que des objets qualifiés d'une qualité particulière ne peuvent être mis en rapport avec un objet doté d'une qualité identique *ou* d'une qualité opposée, sans que cela produise des effets selon des lois d'attirance ou de répulsion entre identiques *ou* entre contraires, dans un système où l'harmonie tient à l'équilibre entre qualités différentes.

Aucune métaphysique locale, on s'en doute, ne parvient à élaborer un modèle où des correspondances terme à terme soient totalement univoques ; aucun ne peut être caractérisé par une ferme constance dans l'application d'un modèle qui fonctionnerait exclusivement selon l'une ou l'autre loi : attirance des identiques et répulsion des contraires, attirance des contraires et répulsion des identiques. Aucune de ces logiques ne peut être poussée jusqu'au bout.

Dans un certain nombre de systèmes de pensée africains, on trouve une bipolarité assez simple. Le feu est chaud et sec, l'eau froide et humide, en leur nature. La terre, qui est chaude, peut être sèche et humide, de même que l'air, qui est froid. La mise d'un élément chaud dans la terre (comme le corps du « nécrophile » ou de l'albinos samo, ceux du souverain agni, de l'enfant qui n'existe pas encore socialement comme chez les Thonga, de la femme morte enceinte, etc.) déclenche en elle ce passage instable de l'humidité fécondante à la sécheresse en faisant refluer l'eau loin de la surface, dans les deux sens : les nappes s'enfoncent et la pluie reflue loin du sol. Au rebours, l'immersion dans l'eau du souverain chaud (agni ; moundang : ses ossements sont jetés dans la rivière), comme de la femme aménorrhéique bobo, ou l'immersion dans l'air du « zoophile » mossi comme du « nécrophile » samo, correspondent à la mise harmonieuse d'êtres dotés d'une qualité particulière de chaleur dans un élément doté des qualités contraires (fraîcheur), comme c'est le cas pour la mise en terre du cadavre ordinaire : froideur du corps placé dans la chaleur de la terre.

Au contraire, dans le modèle aristotélicien, qui sera repris et complété par la pensée médicale hippocratique et galénique et développé par la pensée médicale arabe (Avi-

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420

cenne), la terre est pensée comme froide et sèche. Les morts aussi à qui il faut donner à boire par des libations. Il est bénéfique dans ce cas d'apparier ensemble des choses dotées d'une même qualité. Quand on enterre vivants des corps chauds et humides d'enfants ordinaires, comme Tite-Live raconte qu'on le fit à Rome en 216 pour faire finir une longue sécheresse – laquelle fut imputée à l'existence d'un hermaphrodite dont les parents avaient tenu cachée la naissance et qui découvert à 12 ans fut lui, porté à la mer –, on opère ce faisant une conjonction interdite qui a pour effet de renverser brutalement, par le jeu des contraires, le mouvement néfaste antérieur.

Quelles sont donc les qualités du produit malformé dont on évite dans l'Antiquité la mise en contact avec la Terre ? Dans une logique qui apparie ensemble des identiques pour la bonne marche du monde, de même que les morts froids et secs sont mis dans la terre froide et sèche, le monstre est rendu vivant à son élément froid et humide, l'eau.

On obtient donc les mêmes effets dans des systèmes de pensée dont l'un (gréco-romain) postule que des choses identiques en nature et en qualité doivent être pour l'harmonie du monde mises ensemble, et l'autre (certains systèmes africains) que doivent être mises ensemble pour la même raison, des choses de nature et qualité différentes. Naturellement aucun système, nous l'avons dit, ne présente une cohérence absolue, de bout en bout. Au coup par coup, selon les problèmes à traiter, on aura recours à l'une ou à l'autre des lois d'attirance ou de répulsion des identiques ou des contraires. Les combinatoires sont ouvertes. Mais l'absence de rigueur logique n'est qu'apparente si l'on admet que le point central n'est pas une cohérence sans faille à partir de caractérisations absolues et donc immuables, mais l'idée des mouvements et des passages entre le corps et le monde à travers le jeu des fluides en raison de lois de correspondance de nature universelle.

Il est certain que nous ne savons pas grand-chose des affects à l'égard du monstre, si ce n'est cette grande peur, cette terreur, dont parlent les textes, et la répulsion qui s'y attache. Mais il est évident que des émotions primaires sont ainsi suscitées par des objets construits par l'esprit.

De la même manière, c'est par une construction particulière de l'esprit, qui, dans son principe – rappelons-le – n'est pas immuable, que sont justifiés des ensembles institutionnels extrêmement durables. Ainsi l'ensemble des théories relatives à la semence, à son rôle prééminent dans la procréation et à ses qualités, se traduit par des institutions qui tiennent les femmes en dépendance en fonction de constructions idéologiques tenaces. C'est aux anthropologues qu'il revient d'analyser les fondements de ces systèmes conceptuels, les articulations extrêmement soudées de leur maillage en réseau, leurs effets institutionnels, mais aussi les sentiments et la réflexion sur ces sentiments, qui les accompagnent nécessairement.

On conviendra en tout cas que l'anthropologie symbolique du corps, ainsi conçue comme la mise en évidence de cadres invariants associés les uns aux autres par des séries de dérivations le long de chaînes conceptuelles auto-structurées, est absolument nécessaire pour comprendre le jeu structural des institutions dont nous voyons le fonctionnement.

Published in : Teixeira, Maria ; VITI, Fabio (dir.), *Les butoirs de la pensée. Corps et parenté : Hommage à Françoise Héritier*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004420, doi : 10.17184/eac.9782813004420