

Qu'est-ce que le mana ?

Laura Makarius

Citer ce document / Cite this document :

Makarius Laura. Qu'est-ce que le mana ?. In: Raison présente, n°21, Janvier – Février – Mars 1972. L'impasse de la culture. pp. 49-66;

doi : <https://doi.org/10.3406/raipr.1972.1530>

https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1972_num_21_1_1530

Fichier pdf généré le 15/03/2019

Qu'est-ce que le *mana* ?

Laura MAKARIUS

Le présent article expose, de manière succincte, quelques résultats d'une plus vaste recherche sur une forme particulière de la magie pratiquée dans les sociétés primitives : magie qui consiste à violer les interdits pour conquérir le pouvoir efficace, qu'aucune de ces sociétés n'ignore, et que l'on désigne en anthropologie par le nom de mana, cette force, disait Durkheim, « qui, seule, confère aux choses leur caractère sacré ».

L'étude qui a porté sur des faits sociologiques en prévalence africains, des mythes et des rituels surtout amérindiens, a révélé la dimension et la portée de la violation rituelle des interdits, phénomène qui n'avait pas, jusqu'ici, fait l'objet d'une analyse systématique, et dont la connaissance permet d'éclairer des aspects de l'histoire de la pensée, même au-delà de l'ère tribale. Elle a pour fondement l'étude des tabous entreprise par l'auteur dans un précédent ouvrage.

« Malgré soixante années de discussions et une copieuse littérature, la controverse qui fait rage autour du terme océanien de *mana* et des concepts qui lui sont relatifs est encore loin d'être réglée ⁽¹⁾. » L'anthropologue britannique, Firth, écrivait cela en 1940 et personne n'oserait affirmer que les trente années écoulées depuis ont apporté une clarification du problème. La masse des documents ethnographiques s'accroît, mais les progrès en vue de défaire le

nœud de contradictions qu'est le *mana* restent pratiquement nuls.

Comme on le sait, Hubert et Mauss se sont appliqués, en 1902, à cerner quelques-unes de ces contradictions et à les définir. La notion de *mana*, écrivaient-ils, désigne non pas simplement une force, mais encore une action, une qualité et un état. Elle est obscure et vague et pourtant d'un emploi étrangement déterminé ; abstraite et générale, et pourtant pleine de concret. Le *mana* est une force

maniable, mais en même temps indépendante, attachée aux esprits de la nature, à l'âme des ancêtres, mais aussi à des objets, à quelque pierre par exemple... C'est la notion, qui a existé partout et qui enveloppe celle du pouvoir magique, d'une efficacité pure, qui est cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvante sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue... (2)

Incapable de délier ce nœud, Firth a tenté de le trancher, en révoquant en doute l'aspect de force immatérielle du *mana*. Si la question apparaît compliquée, écrit-il, c'est parce que les anthropologues, notamment Hubert et Mauss, « insistent sur le fait que le *mana* c'est également une sorte d'éther impondérable, communicable et qui se répand de lui-même (3) ». Mais simplifier ainsi « la complexité du concept » c'est tout bonnement le dénaturer ; d'autre part, en soulignant qu'à Tikopia « le *mana* est discuté surtout en termes de résultats concrets, de phénomènes naturels, récoltes, poisson, guérison... » et « qu'il pourrait se traduire par « avoir de succès » (4), l'ethnologue anglais, s'il met avec raison en évidence que le *mana* est un concept « entièrement non mystique », va au-devant d'une autre contradiction, qui ne semble pas avoir retenu l'attention d'Hubert et Mauss. Si le *mana* a été conçu comme l'agent du succès, de la chance et de la réussite, pourquoi lui aurait-on imputé ce caractère mal-

faisant, destructif qui fait qu'à Tikopia, comme ailleurs, il est censé faire mourir les gens, dessécher les plantes, éloigner les poissons, etc. (5) ?

D'autre part, il est encore une contradiction dont les auteurs de *l'Esquisse d'une théorie générale de la magie*, si disert quand il s'agit de discourir des propriétés du *mana*, se sont libérés un peu hâtivement, peut-être parce qu'elle portait sur un aspect du problème ne cadrant pas avec leurs vues : c'est la contradiction entre l'origine individuelle de la magie à *mana*, qu'ils reconnaissent pourtant, et le caractère collectif, tant du « jugement magique » qui fonde sa reconnaissance, que de son appropriation. Supposer, comme le font Hubert et Mauss, qu'un groupe magique primitif se serait par la suite décomposé en individus (6), n'emporte guère la conviction.

En somme, les contradictions du *mana* ne sont pas aujourd'hui plus près de leur solution qu'aux jours où le pouvoir magique a acquis son nom océanien (1891) (7). Faut-il se résigner à les esquiver, à la manière de Firth, ou à les « expliquer » à la manière de Lévi-Strauss, qui liquide le problème en voyant dans le *mana* ce qu'il appelle « une valeur symbolique zéro (8) » ? Nous croyons que si le problème est encore intact en 1971, la raison doit en être cherchée non dans la nature du sujet, qui serait vide de sens ou réfractaire à l'explication, mais dans le fait qu'il a été abordé en dehors d'un contexte plus général, contexte qui, au demeurant, n'aurait pas été mieux compris que le *mana* lui-même.

LA SOURCE DU MANA

En amont de notre analyse du *mana* se situe une conception des tabous inspirée à un « repensement » de celle de Durkheim, qui expliquait, par la crainte du sang, un tabou fondamental de la société primitive. Les sentiments qu'éveille le sang, tabou d'une manière générale, se rapportent sur la femme qui est, chroniquement, le théâtre de manifestations sanglantes⁽⁹⁾. Ainsi, le tabou du sang rend compte des tabous du sang féminin, des matières qui y sont associées, des tabous sur les femmes en général. Ces tabous passent au premier plan, sans que le tabou général sur le sang disparaisse pour autant⁽¹⁰⁾. Les tabous de contact et sexuels, et les tabous alimentaires les plus répandus et constants, ainsi que les interdictions totémiques, se ramènent, en dernière analyse, à la crainte du sang, du sang féminin en particulier⁽¹¹⁾. La même crainte, comme Durkheim l'affirmait, constitue la motivation de la prohibition de l'inceste⁽¹²⁾.

*
**

Notre conception se différencie de celle de Durkheim en cela que, ne voyant pas dans le sang un principe sacré quel qu'il soit, totémique ou autre, elle ne considère pas les tabous comme des mesures d'ordre religieux, destinées à séparer le sacré du profane, mais comme des mesures visant à protéger les individus et la collectivité des présumés dangers provenant du sang et de tout ce qui lui est réellement ou symboliquement associé⁽¹³⁾. Quand il n'est pas investi

d'une signification spécifique qui en écarte le danger⁽¹⁴⁾, le sang devient le symbole de tous les périls et de tous les maux (y compris la mort), alors que les diverses observances imposées par le tabou du sang offrent une sorte de garantie de sécurité⁽¹⁵⁾.

Or l'action maléfique et effrayante que l'imagination prête au sang apparaît bénéfique et rassurante quand ses pouvoirs destructeurs se tournent vers ce qui est hostile. Le sang sera donc employé, *en violant le tabou qui en défend le contact*, pour repousser ce qui nuit ; et, à la suite d'un processus inconscient de surdétermination, il sera considéré non seulement comme apte à donner des résultats bénéfiques négatifs, tels que l'éloignement des maladies ou des ennemis, mais aussi des résultats de nature positive, tels que la chance ou la richesse.

Le pouvoir qui se dégage de cette violation délibérée, rituelle, du tabou du sang⁽¹⁶⁾, est le pouvoir du sang, et *mana* est un de ses noms. Ce pouvoir magique du sang est, en effet, dangereux, ambivalent et doué d'une efficacité qui le rend propre à assurer des biens dont l'énumération est un des stéréotypes de l'ethnographie : santé, prospérité, richesse, chance à la chasse et en amour, victoire à la guerre, etc. Il émane de situations, d'individus, et de lieux donnés, investit médecines, talismans et objets rituels, et « réalise cette confusion de l'agent, du rite et des choses », qu'Hubert et Mauss considéraient comme fondamentale en magie⁽¹⁷⁾. Ce n'est pas autrement que l'on parle du *mana*.

Bien que succinctement exposées, les considérations ci-dessus définissent un certain nombre de points d'une manière assez claire pour permettre une analyse du *mana* échappant au flou, à l'ambiguïté et aux divagations de caractère mystique qui entourent habituellement le sujet.

MANA ET TABOU

Si le *mana* résulte de la violation du tabou du sang, on ne peut en rechercher la source qu'en rapport avec ce tabou, qui s'étend aussi aux matières fœtales (embryons, avortons, caillots de sang des fausses couches, placentas, etc.) et aux matières cadavériques. Toutes ces choses sont tabou, c'est-à-dire que leur contact est interdit. Cela signifie-t-il que parce qu'une chose est tabou elle est investie de *mana*, qu'il suffit de la présence d'une chose tabou pour avoir le *mana* ⁽¹⁸⁾ ?

En elle-même, une chose tabou ne représente à l'esprit que le pouvoir malfaisant du sang ou des matières connexes, ce qui explique que le contact en soit interdit. En dehors de sa malfaisance, la chose tabou est inerte ; pour que d'elle se dégage un pouvoir magique, il faut qu'elle soit délibérément employée dans un but désiré. Un linge menstruel dont on fait usage ou qu'on jette aux ordures n'est qu'une chose tabou, mais il acquiert un pouvoir dès l'instant où il est attaché au cou d'un enfant pour tenir à distance la maladie ou les mauvais esprits ⁽¹⁹⁾. Et le pouvoir

magique imprégnant ce chiffon sale sera vraiment du *mana*, dans la signification entière de ce terme, quand cette fonction négative, protectrice, se sera muée en fonction positive de porte-bonheur, quand ce chiffon sera censé non seulement éloigner la maladie, mais guérir, et assurer la santé et la prospérité ⁽²⁰⁾.

Par définition, une chose tabou est soustraite au contact : le fait de l'employer, d'en diriger le pouvoir de nuire vers le but désiré, est en soi une violation de tabou. L'homme en quête du pouvoir magique commet déjà une violation du moment qu'il s'approprie la chose interdite. Il fait acte de magie en préparant et en employant une médecine à base de sang menstruel, ou simplement de sang, afin de repousser les ennemis qui menacent son groupe ; mais lorsqu'à ce résultat défensif s'ajoutera, dans la croyance collective, celui de rendre les combattants invulnérables et la victoire assurée, le fil logique, *rationnel* pour ainsi dire, qui expliquait l'action d'éloigner les ennemis, se rompra, pour laisser place à un résultat que les données qu'on possède ne suffisent pas à expliquer, car la surdétermination qui y mène est un processus non-conscient. De sorte que les résultats attribués à l'action du magicien apparaîtront obtenus comme par magie, parce que personne, le magicien compris, ne sait plus par quels moyens ils ont été atteints. *Une telle opération est créatrice de mana.*

Nous ne voulons pas dire que la surdétermination qui fait attribuer à la force défensive, protectrice, du sang, une qualité bienfaisante positive, cor-

respond à une évolution de la pensée étalée dans le temps. Il suffit d'indiquer les deux moments et le sens d'un processus psychologique qui a pu être graduel ou instantané, et que l'ethnologue a seulement le rôle d'identifier.

L'acte qui consiste à tourner contre l'ennemi une force maléfique pour soi, produit un résultat utile, bénéfique ; on ne peut toutefois en ce cas parler d'ambivalence, pas plus que l'on ne peut dire ambivalente une arme qui peut être tournée contre nous ou contre nos adversaires. Or le *mana*, tel qu'il est représenté dans les documents ethnographiques, apparaît comme une force réellement ambivalente, c'est-à-dire bénéfique et maléfique à la fois, par son essence et non seulement par son emploi. Et les violateurs magiques d'interdits — magiciens, forgerons, griots, rois « sacrés », jumeaux, *tricksters* mythiques et clowns rituels⁽²¹⁾ — sont décrits comme physiquement imprégnés de la même ambivalence qui caractérise le *mana*. Ambivalence qui provient de la surdétermination du pouvoir du sang, qui ajoute une vertu bénéfique à un élément essentiellement maléfique. Nous pouvons donc dire que le *mana* est, du moins originairement, le pouvoir surdéterminé du sang, acquis par la violation délibérée des interdits.

Aux tabous violés dans ce but, que nous avons considérés jusqu'ici, deux autres tabous fondamentaux doivent être ajoutés : le tabou de l'inceste, et celui interdisant le meurtre d'un membre du clan (et c'est généralement le meurtre d'un consanguin qui est instrumental dans la magie). Ces deux

tabous, qui régissent directement l'ordre social, sont des cas particuliers du tabou général du sang. Cela est évident pour le tabou sur le meurtre, mais relève d'un rapport caché pour la prohibition de l'inceste⁽²²⁾.

Nous concluons donc que le *mana* est produit par la violation du tabou du sang, et que celle-ci se manifeste soit sous la forme de manipulations de sang interdit⁽²³⁾, de matières organiques *impures*⁽²⁴⁾, soit sous la forme de violations du tabou de l'inceste⁽²⁵⁾, ou de meurtres, en particulier de consanguins⁽²⁶⁾. Les manifestations violatrices sont nombreuses, mais nous devons pour l'instant nous en tenir aux principaux aspects du phénomène.

Ainsi ce n'est pas le tabou, mais la violation du tabou qui crée le *mana*. C'est la violation de tabou qui ajoute, au signe négatif, malfaisant, que porte la chose tabou, le signe positif, bienfaisant, qui entrera en rapport de polarité avec le premier signe et investira la chose tabou de l'ambivalence caractéristique du *mana*. Le rapport entre tabou et *mana* n'est donc pas un rapport statique mais un rapport dynamique, qui passe par la négation du premier terme ; un rapport contradictoire et éminemment dialectique.

LA NATURE DU MANA

Contrairement à ce que Firth semble penser, presque toutes les définitions du *mana* que nous possédons ressemblent à celle qu'il a citée de Hubert et Mauss et désignent, comme

Durkheim l'a clairement vu, une *force* ⁽²⁷⁾, dans la conception pré-scientifique, non-matérielle, de cette notion. De là vient son caractère abstrait, qui se prête aux interprétations spiritualistes et mystiques : c'est parce que le *mana* est représenté en tant que force qu'il peut être dit « diffus », « omniprésent », « surnaturel », etc. C'est cela qui a conduit Malinowski, par exemple, à le définir comme « la généralisation primitive d'une grossière conception métaphysique... ⁽²⁸⁾ ».

L'identification du *mana* au pouvoir magique du sang permet de rendre compte de sa représentation en tant que force et en même temps de démystifier les spéculations idéologiques auxquelles celle-ci a servi de base. Car elle permet de voir ce qui, à vrai dire, aurait pu être aperçu depuis longtemps : que non seulement le *mana*, mais tout ce qui est objet de tabou parce qu'impur, est également conçu comme agissant à distance, invisiblement, à la manière d'une force, se transférant d'un objet à l'autre et se propageant à travers l'espace. Il suffit de rappeler que le tabou défend non seulement le contact direct avec les personnes, les matières, les objets ou les lieux interdits, mais leur approche et souvent leur vue.

C'est donc déjà ce que l'on pourrait appeler la « matière première » du *mana* qui agit à la manière d'une force. A plus forte raison l'on imputera la même propriété et la même action à ce qui peut se définir comme l'utilisation intentionnelle et dirigée

de cette « matière première ». Quand les guerriers Ngoni de Rhodésie, par exemple, pointent le sac de cuir contenant la médecine *itonga* contre leurs ennemis, l'action qui est censée s'en dégager, traversant l'espace dans la direction voulue, pour produire ses effets néfastes dans le camp adverse, correspond en tous points à l'action d'une force ⁽²⁹⁾. Il en est de même des « flèches de Médecine » des Cheyenne, des « sachets sacrés » de la cérémonie du Midewiwin chez les Indiens Menomini, du pouce médicamenté du chef cadre, etc. Le fait que ces objets soient « pointés » contre ceux qu'ils veulent atteindre, pour le bien comme pour le mal, suffirait à montrer que leur action est conçue comme celle d'une force, et c'est avec beaucoup de pertinence que Durkheim a comparé le pouvoir magique à « des sortes de fluides s'échappant des pointes ⁽³⁰⁾ ». Mais s'il a eu raison d'affirmer que « la philosophie d'abord, les sciences ensuite », ont « emprunté à la religion » la notion de force ⁽³¹⁾, il est nécessaire d'ajouter que la religion ne lui a pas donné origine mais l'a, elle-même, empruntée à la magie.

Cette force paraît encore plus dénuée de support matériel quand, au lieu d'émaner d'une souillure sanglante, elle émane de quelque substitut symbolique du sang, ocre rouge, plumes rouges, jus végétaux de même couleur, etc. Enfin, son origine matérielle n'est absolument plus repérable quand elle provient de l'inceste. D'autre part, elle peut être annulée par des actes sans rapport évident

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

avec sa source, par exemple, comme on le verra, par une violation commise successivement ⁽³²⁾. Tout cela concourt à entourer d'obscurité la nature du *mana*, faisant appel à des interprétations surnaturelles.

Malgré ses aspects immatériels, le pouvoir du sang conserve sa base matérielle dans le sang. Le *mana* retient donc les caractéristiques physiques de cette substance. Il est évoqué par ce qui est rouge, il est dit être « chaud » ; produit par le contact avec ce liquide, ou étant dans ce liquide même, il peut, comme lui, être éliminé par l'eau ou par d'autres agents matériels de purification. Il possède donc à la fois les caractéristiques d'une force et celles d'une matière, il agit à la manière de l'une et de l'autre. Il devient ainsi parfaitement compréhensible que le *mana* soit représenté comme une substance matérielle en même temps que spirituelle, localisée en même temps que diffuse, agissant par contact mais également à distance, mobile et immobile, divisible et continue, personnelle et impersonnelle. Cette dernière antinomie s'explique par le fait que le *mana* investit ceux qui le créent, les violateurs d'interdit, et est souvent représenté comme émanant de leurs personnes.

Les mêmes raisons qui permettent de résoudre la contradiction essentielle du *mana* — sa représentation en tant que force et en tant que substance — expliquent en profondeur, de la manière la plus exhaustive, l'ambivalence dont il est imprégné, ambivalence qui serait difficile à com-

prendre si le *mana* n'était qu'une conception métaphysique, sans base dans une expérience, vécue bien que relevant de l'imaginaire. Le *mana* est ambivalent parce qu'est ambivalente la force qu'il exprime, la force du sang. Comme nous l'avons vu, celle-ci est ambivalente parce qu'à la mal-faisance qu'elle constitue en elle-même, la surdétermination a ajouté le pouvoir bienfaisant.

En second lieu, le *mana* doit, à son identification au pouvoir du sang, le caractère foncièrement dangereux qui le distingue et qui, notons-le, ne s'explique pas par le recours à l'ambivalence ; car, même sous son aspect positivement bienfaisant, le *mana* reste toujours dangereux, de même qu'est toujours dangereux l'emploi du sang interdit. Ce caractère de danger est en effet le principe actif du pouvoir que l'on attribue au sang ; il en est l'élément constitutif et, en tant que tel, est ineffaçable. Enfin, l'efficacité du *mana* est celle-là même que l'on prête au sang, et de là vient le caractère surdéterminé qu'on lui attribue, et qui porte à en attendre la satisfaction de tous les besoins et de tous les désirs. Cette surdétermination, cependant, se heurte à une limite dans l'action bienfaisante : l'immortalité ne peut être magiquement obtenue, car elle supposerait la négation du danger mortel dont le sang tire sa puissance. La conscience de cette limite s'exprime dans les mythes du *trickster* exauçant tous les vœux qui lui sont adressés, mais changeant en pierre les hommes qui lui demandent l'immortalité ⁽³³⁾ ; ainsi que dans les mythes attribuant aux *tricksters* l'in-

roduction de la mort. Il n'est pas de limites, en revanche, à son action malfaisante.

La même interprétation qui explique les trois caractéristiques principales du *mana* — ambivalence, caractère dangereux et efficacité — rend compte aussi d'autres aspects obscurs de cette forme de magie, comme la tendance à rechercher l'illicite et le prohibé, à « vivre de profanations » et la paradoxale prédilection du *mana* — dit être « propre aux dieux » et souvent défini comme « force vitale » — à aller se loger dans des matières viles, impures, à l'opposé de ce qui est « vital », et en apparence incongrues à la divinité, telles que caillots de sang des fausses couches, avortons, cadavres.

La notion du pouvoir magique s'étant constituée, le *mana* pourra s'attacher à des êtres ou à des objets dont le rapport avec la violation (ou même simplement avec quelque forme d'impureté) n'est plus apparent, parce qu'il s'agit d'un rapport de contiguïté⁽³⁴⁾, ou encore qui passe par une suite de symbolisations, de sorte que la symbolisation initiale n'est plus perceptible. Il arrivera aussi que le *mana*, se séparant de sa souche, la violation, aille s'attacher, pour quelque raison contingente, à des êtres réels ou imaginaires⁽³⁵⁾, ou encore à des objets, sans rapport ni évident ni caché avec la violation ou avec l'impureté. A la limite, enfin, l'évocation du *mana* suffira à le remplacer⁽³⁶⁾. Ces processus n'ont rien de surprenant, puisque le caractère extensible et transférable du *mana*, et sa puissance

ce évocatrice, ne sont que la transposition, dans le registre de l'ambivalent et du surdéterminé, des caractéristiques qui sont reconnues, dans le registre du malfaisant, à ce qui est objet du tabou du sang.

CREATION ET EXERCICE DU MANA

Dire que la violation délibérée de tabou qui produit le *mana* est un acte rituel, ne signifie pas qu'elle soit toujours l'objet d'un rite institutionnalisé, bien qu'elle se trouve souvent au centre de rituels organisés, généralement entrepris par des groupes ou des associations de magiciens. C'est l'acte violateur qui produit le *mana*, et cet acte prend les formes les plus diverses. La confection d'une « médecine », d'un talisman ou d'un fétiche peut représenter une violation à cause des matières interdites employées, et ces objets seront imprégnés pour cela de *mana*, donc ambivalents, dangereux et magiquement efficaces. Dans d'autres cas une violation de tabou, par exemple l'inceste, est conçue comme donnant force magique aux « médecines » ou aux talismans, ou comme directement efficace. Le meurtre d'un consanguin procure la réussite dans un art ou dans une entreprise ; même un simple sacrifice animal acquiert un caractère violateur, s'il est accompli dans cette intention. L'inceste du roi dit « divin » assure la fécondité du royaume et fait parfois de lui un guérisseur ; le

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

chasseur, le guerrier, le faiseur de pluie recourent aux diverses formes de magie violatrice. Le pouvoir magique des rois « divins », des magiciens, des forgerons, des faiseurs de pluie, en plus faible mesure des griots (pouvoir qui est prêté aussi aux jumeaux à cause de leur naissance impure)⁽³⁷⁾ présente des caractéristiques identiques, tend à des résultats de même type, suscite des tabous semblables et est explicité par un ensemble de comportements qui acquièrent une valeur symbolique⁽³⁸⁾. Toujours en relation avec quelque violation d'interdit, ce pouvoir magique est le *mana*.

Le tabou étant la pierre angulaire de l'ordre social, la violation qui l'enfreint est l'acte asocial par définition. Elle ne peut donc être le fait de la collectivité, mais seulement d'individus, ou de groupes restreints, et doit rester occulte et secrète. Une raison d'un autre ordre concourt à faire de la violation un acte singulier et exceptionnel : l'acte du violateur tirant sa force magique du danger qui s'attache au sang et de la force du tabou qui le couvre, le tabou doit être maintenu, sous peine de voir se tarir la source du pouvoir recherché, et de se trouver en face de la négation de la négation. Ce n'est pas là la moindre des contradictions inhérentes au phénomène violateur. Elle s'exprime dans la pratique magique par l'idée qu'une violation délibérée du tabou serait neutralisée par une violation successive, ce qui empêche le recours trop fréquent à ce procédé rituel.

La violation est donc nécessaire-

ment un acte individuel et asocial ; cependant le *mana* qui est censé en résulter fait l'objet d'une représentation collective. D'autre part, la violation magique d'interdit est parfois accomplie au bénéfice de la société, car la société, tout comme l'individu, a besoin du pouvoir magique pour satisfaire ses désirs et ses besoins. L'impulsion à transgresser les interdits à ces fins magiques se heurtant à l'exigence de les respecter, la société qui veut violer sa propre loi ne peut le faire qu'à travers l'action d'un individu médiateur dans lequel elle trouvera son héros⁽³⁹⁾. Pour chacune des catégories de grands violateurs qui surgissent ainsi, cette contradiction objective est affrontée d'une manière particulière. La violation de tabou est donc une manifestation de la contradiction entre l'individu et la société.

LES CREATEURS DU MANA

A l'exception du *trickster* mythique, les violateurs sont évités comme les femmes menstruantes ou les meurtriers, car ils apparaissent porteurs des mêmes dangers que les êtres qui saignent ou qui ont répandu le sang. Les gens observent des tabous dans leur rapports avec eux, et eux-mêmes doivent respecter un certain nombre de prescriptions dans leurs rapports avec autrui. De plus, ils sont contraints d'observer une série d'interdits pour leur propre sécurité.

La raison en est simple : l'acte qu'ils s'appêtent à commettre ou

qu'ils viennent d'accomplir implique de grands dangers et, étant donné que la force libérée par la violation est la force du sang, et que le sang représente le danger dont ils sont menacés, les dangers déclenchés par la violation sont ressentis comme des dangers sanglants. Pareillement aux chasseurs ou aux guerriers à la veille ou au cours d'une expédition où ils risquent de voir couler leur sang, les violateurs s'imposent des mesures d'abstinence, de jeûne et de purification, dans le but de limiter ou d'atténuer les dangers qu'ils vont affronter. Ces mesures tendent à éviter toute forme de rapport, y compris le rapport alimentaire, avec les femmes, qui ont la propriété de saigner, et à éliminer les traces des souillures passées. Les femmes sont bannies des lieux où se déroulera l'opération violatrice, principalement pour le danger qu'elles représentent, mais aussi parce que la relation avec quelque violation est dangereuse pour elles et, encore, parce que, si l'une d'elles venait à saigner, elle « déferait le rite » (40), neutralisant la violation. Ainsi l'opérateur d'une magie d'impureté, pratique une rigoureuse hygiène de pureté. Ce mélange de pureté et d'impureté, d'observance et de transgression des interdits, qui a confondu les observateurs les plus attentifs (41), est un aspect typique de la violation délibérée et assumera une grande importance dans les développements religieux successifs.

Les ethnologues qui doivent parler du *mana* déclarent souvent que les magiciens dirigent cette force ambivalente vers les buts désirés, sans en

subir les conséquences, « au moyen de rites appropriés » (42) ; mais ces « rites appropriés » ne sont jamais décrits, pour la bonne raison qu'ils n'existent pas. La violation de tabou, quelle que soit la forme rituelle qu'elle revêt, ou sans aucun rite, crée le *mana* plus qu'elle ne le dirige ; quant aux rites de protection du magicien, ils consistent dans les mesures que nous avons indiquées, auxquelles s'ajoute parfois un « rachat sanglant ». L'idée d'un rite séparant la force bénéfique de la force maléfique, pour diriger la première vers le but désiré et écarter la seconde de l'opérateur, n'a pas de fondement dans la réalité ethnologique.

Jusqu'ici, on a cru « expliquer » le *mana* en décrivant quelques-uns de ses aspects, ou en recourant à de vagues généralisations. L'étude de la magie violatrice, par contre, en propose une explication précise, détaillée, apte à rendre compte de tous ses aspects : de son origine, de ses rapports avec le tabou, de sa nature, de ses caractéristiques, et aussi des conditions de son appropriation et de son exercice, des modalités de son action, des résultats qu'il est censé obtenir, des limites de ceux-ci. Les rapports que personnes, objets, situations, rites et lieux entretiennent avec le *mana* deviennent clairs, des coutumes en apparence dépourvues de sens laissent voir leur raison d'être. Toutes les contradictions se trouvent résolues, de sorte que l'explication porte en elle la preuve de son bien-fondé.

Il aura donc suffi d'envisager le problème, sans pensées ni arrière-pen-

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

sées de nature religieuse, en se référant non à des représentations empruntées aux civilisations historiques, mais aux pratiques de la vie rituelle primitive, et de réintégrer celles-ci

dans le contexte sociologique qui est le leur — pour qu'une solution cohérente apparaisse, dépouillant le *mana* de tout son mystère.

Notes

(1) FIRTH, p. 483.

(2) MAUSS, p. 101 et pp. 110-112.

(3) FIRTH, pp. 484-485, n. 3.

(4) Id., pp. 505-506. Ce caractère d'efficacité du *mana* n'a d'ailleurs pas échappé à Hubert et Mauss. Le *mana* est « l'efficacité véritable des choses ». C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien la mer. » (p. 104). Elle avait été mise en évidence par Codrington : « Toute la religion mélanésienne consiste en fait à s'approprier ce *mana* pour soi-même ou à parvenir à l'employer pour son propre bénéfice. » (1891, p. 118, n. 1, 119.) De même, pour les Iroquois, « ce qui est cru avoir été la cause de l'obtention d'un bien, de l'accomplissement d'un but, est dit « avoir de l'*orenda* », tout comme une personne fortunée est dite « avoir de l'argent ». » (Hewitt, pp. 38-39.) Les auteurs qui se sont penchés plus récemment sur le *mana* océanien ont souligné qu'il s'agit d'un pouvoir recherché pour son efficacité pratique. Ainsi Williamson a indiqué que la signification première du terme serait celle d'une efficacité allant au-delà de l'ordinaire (p. 110). Pour Capell, sa première signification serait de « chance » (pp. 89-96). Hocart met l'accent sur les résultats pratiques du *mana*, qui détruit l'ennemi, procure de bonnes pêches, de bonnes récoltes et la victoire à la guerre. « Les idées de prospérité et de succès sont essentielles dans toutes les définitions données par les Polynésiens et les Mélané-

siens. » (1922, p. 140.) La conception utilitaire du *mana* a été notée par de Angulo chez les Achumawi de la Californie. Il écrit : « Le pouvoir, le pouvoir, le pouvoir ! C'est là le refrain de la vie quotidienne de ces gens. Sans pouvoir on ne peut rien faire qui sorte de l'ordinaire, avec le pouvoir on peut faire n'importe quoi. Ce pouvoir est la même chose que la chance. » (126, p. 354.) Ce pouvoir est incarné dans le *tinihowi*, sorte d'animal gardien « qui donne la chance à la guerre, à la chasse, aux jeux de hasard » et sans lequel un Indien reste un être quelconque » (1928, p. 154 sp.).

(5) FIRTH, p. 499-500.

(6) MAUSS, p. 133.

(7) CODRINGTON, *The Melanésians*, p. 118, n. 1 et sq. Firth situe le début de la discussion sur le *mana* une dizaine d'années auparavant, parce que cet auteur avait donné un premier aperçu sur le pouvoir magique océanien en 1881. La célèbre définition, toujours citée, du *mana*, a été rendue publique en 1878 par M. Muller qui, au cours d'une « Hibbert Lecture », cita le passage d'une lettre que Codrington lui avait adressée (Cf. 1891, loc. cit.).

(8) MAUSS, p. L.

(9) DURKHEIM, 1897, p. 50.

(10) MAKARIUS, 1961, pp. 54-55.

(11) *Loc. cit.*, parties II et III.

(12) DURKHEIM, pp. 54 sq.

(13) MAKARIUS, 1961 ; pp. 52 et sq. Précisément parce qu'il attribue la crainte du sang à la présence, dans ce liquide, de

quelque principe sacré, Durkheim repousse l'idée « qu'il inspirerait un tel éloignement à cause de son impureté ». (1897, p. 48.) Le terme *impureté* assume, dans la suite de ce passage, à la fois la signification de ce qui est nuisible à la santé, de ce qui serait matériellement dangereux, de ce qui est malpropre et de ce qui inspire la répugnance. Or le sang inspire précisément cet ensemble de sentiments à cause du danger qu'il représente ; l'*impureté* n'est pas un de ses aspects, ou de ses attributs, mais la souillure sanglante elle-même, qu'elle soit réelle ou symbolique. C'est dans le sens de « ce qui est porteur de danger sanglant » et non dans le sens plus vague et plus vaste que leur a attribué l'évolution successive, que nous employons les termes de *impur* et d'*impureté*.

(14) V. à ce propos, L. MAKARIUS, 1969, p. 19, n. 2.

(15) Cf. MAKARIUS, 1961, p. 54 sq.

(16) Sur la violation de tabou, Cf. L. Makarius, 1969, p. 19 sq. ; R. et L. MAKARIUS, 1969, p. 222 sq.

(17) MAUSS, p. 102.

(18) La confusion entre *mana* et tabou est fréquente chez les indigènes. Un auteur écrit par exemple que, pour le Maori, le nom donné au *mana* de Miru (divinité maléfique) était *tapu*... (Percy-Smith, p. 173.)

(19) J. JETTÉ, p. 257.

(20) Un exemple de pouvoir maléfique acquérant un pouvoir bénéfique est le « baluchon de la chance » (*good luck bundle*) des Indiens Menomini. Skinner écrit : « Il apporte toutes sortes de bonnes fortunes : argent, vêtements, aliments, visiteurs, la mort des ennemis, etc. Ce fut le don des pouvoirs souterrains qui, étant les auteurs de la malchance, sont venus graduellement à être considérés, sinon comme les auteurs de la chance, du moins comme ceux qui la procurent en bridant leur malveillance. Il s'agit d'une poupée imitant un ours, dieu souterrain de forme humaine, qui porte sous ses vêtements une boîte contenant « la plus puissante des médecines » (pp. 160, 161).

(21) Sur ces différents personnages, v. les articles de l'auteur.

(22) Cf. MAKARIUS 1961, p. 62 sq.

(23) Par exemple, en Afrique, les talis-

mans, amulettes et « médecines » magiques sont souvent composés avec du sang, en particulier du sang menstruel. Il en est ainsi, par exemple, des *tenjiis* arabes, amulettes faites de chiffons trempés de sang menstruel. (LERICHE) ; du *kunkuma* des Ashanti, « le père et l'aîné de tous les fétiches », qui contient un morceau de la fibre employée comme tampon par les femmes menstruant (RATTRAY) ; des *nkisi* des Bakongo, contenant du sang des menstrues (VAN WING) ; du *sambro*, talisman qui rend sorcier chez les Kissi, et qui « réclame sinon un membre ou un organe vital, du moins du sang humain et de la graisse » (PAULME) ; des médecines des Nyakyusa qui, « toutes, quand elles sont réellement « fortes », contiennent du sang humain » (WILSON) ; de la puissante médecine Tonga, faite de l'urine, mêlée de sang menstruel, des femelles cinocéphales (JUNOD) ; et aussi, symboliquement, des pochettes magiques dans lesquelles les Lunda mettent, pour « leur donner du pouvoir », en lieu du sang menstruel, de la terre recueillie sur les lieux où une jeune fille pubère a subi l'initiation (TURNER). Les Tonga appellent les charmes des sorciers *tingati* (sang), (JUNOD) de même que les Kissi désignent tous les liquides magiques du mot *kowa*, qui signifie sang (PAULME), et que les fétiches Bakongo sont dits *nkisi mi bimengu*, le mot *bimenga* provenant de *menga*, sang (VAN WING).

On note également une relation entre des faits sanglants et les pouvoirs magiques que détiennent magiciens et sorciers. Une femme peule donnera le jour à un enfant sorcier si un de ses alliés lui aura frotté les lèvres de sang humain ; un enfant deviendra sorcier s'il subit le même traitement (LABOURET). En Sénégambie, les pouvoirs des magiciens sont attribués au fait qu'ils se sont abreuvés à un ruisseau de sang (FRAZER, citant BÉRENGER-FERAUD, 1879). Le candidat sorcier Shona doit être capable de boire, sans vomir, le sang d'une chèvre qu'on vient de tuer (GELFAND). Les féticheurs Bakongo sont les seuls à boire du sang au cours de cérémonies rituelles (SORET). Ceux de la côte de Loango sont tenus de ne se nourrir que d'herbes et de racines, mais peuvent boire du sang frais. (FRAZER, citant Bastian). Chez les Swazi,

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

les devins doivent verser leur sang afin que les esprits s'installent en eux, en prenant la place du sang versé (KUPER). Dans le même esprit, chez les Luritcha d'Australie, l'*afflatus* magique était censé pénétrer dans le corps d'un apprenti sorcier à travers les incisions sanglantes pratiquées le long de ses cuisses (FRAZER). En Californie, le candidat chamane Maidu, qui fait retraite dans la montagne, se perce les oreilles, afin que le sang qui coule signale aux esprits le lieu où il se trouve (DIXON). Chez les Achumawi, les chamanes soignent les malades à l'aide d'êtres qu'ils appellent *damagomi*, assoiffés de sang, qu'ils nourrissent en ingurgitant les quantités de sang qu'ils ont tiré du corps des patients (DE ANGULO). Le pouvoir magique du chamane Shoshoni se manifeste par des saignements de la bouche et du nez (PARK). Les chamans Chukchee sont coutumiers des hémorragies nasales et affirment avoir des sueurs sanglantes au front et aux tempes (BOGORAS). Chez les Karagasy de Sibérie, les apprentis chamanes doivent boire de grandes quantités de sang de renne, et les rubans rouges qu'ils portent symbolisent le sang qu'ils ont bu (DIOSZEGI). Un jeune homme qui ne put obtenir le sang dont il avait besoin, dut renoncer à chamanner (Id.). Les Lapons appelaient leurs magiciens « Hommes de Sang » (FRAZER).

(24) Les matières fœtales permettent aux sorciers Lele du Kasai de préparer des charmes mortels (DOUGLAS). Le fait d'être né avec le placenta enroulé autour du cou a fait d'un homme (au Groenland) un puissant sorcier (RASMUSSEN). « L'huile d'enfant », extraite du fœtus d'un premier-né, permet aux sorciers Parayan (Inde du Sud) de devenir invisibles (HERMANNNS).

Pour les Maoris, les enfants avortés ou morts-nés deviennent des esprits considérés comme excessivement maléfiques. « Il est évident, écrit Best, que de telles créatures peuvent être utilement employées dans le but de harasser et de détruire les ennemis. » Et en effet pendant les guerres tribales du XIX^e siècle, elles étaient « conciliées » par des rites, « afin que leurs pouvoirs puissent être dirigés contre les ennemis tribaux ». Notamment une femme qui avait perdu un enfant avant terme, était devenue sa « prophétesse » et, à la tête des troupes

qui s'étaient rangées sous la bannière de cet esprit, avait manifesté des pouvoirs extraordinaires. Invulnérable, elle attrapait de ses mains les balles qui passaient autour d'elle (E. BEST, Cf. B. THOMSON). Au Dahomey, les fœtus abortifs, jetés à l'eau, sont considérés comme les forces ancestrales les plus puissantes, et surtout comme des êtres capables de faire preuve de pouvoirs spectaculaires à la guerre, en faveur du royaume. On affirme que ces *tohusu* auraient gagné des batailles pour les Dahoméens (HERSKOVITS).

C'est que les fœtus avortés participent à la fois de l'impureté de l'accouchement et de celle de la mort. Les lois de Cyrène sur la souillure du sang versé, de l'accouchement et de la mort, par exemple, envisagent les cas de fausses couches en introduisant la distinction suivante : si le fœtus a déjà forme humaine, l'impureté est semblable à celle qu'entraîne un décès ; dans le cas contraire, la fausse couche est assimilée à un véritable accouchement (CHAMOUX). Charachidzé écrit, à propos des montagnards géorgiens, que « la souillure féminine est considérée de façon tout à fait analogue à la souillure cadavérique, ou, tout au moins, elles sont contenues dans une même catégorie ».

En effet, le parallélisme est frappant. Parallèlement au *kunkuma* contenant un morceau de la fibre portée par les femmes menstruant, on trouve chez les Ashanti un autre fétiche conçu de même manière mais contenant un morceau du hamac dans lequel un cadavre a été transporté (RATTRAY). Les *tenjiis*, faits de chiffons menstruels, peuvent être également faits d'ossements humains (LERICHE). Cet auteur donne des exemples hallucinants de « magie du cadavre », citant un cas marocain où, pour ranimer l'amour d'un mari, le couscous fut fait pétrir par un cadavre exhumé de sa fosse, une femme lui tenant les mains dans les siennes. En Algérie, « on roule la semoule d'orge ou de blé avec la main d'un défunt, si possible mort de mort violente... Ce couscous de mort s'appelle « couscous d'amour » (Id.) Les sorciers de la Nouvelle Guinée réunissent, en un tube de bambou, du sang menstruel et les exsudations d'un cadavre (MEGGITT). Ceux de Bombay mêlent la cendre du corps d'une

femme morte en couches à la terre prise sous les pas des porteurs du cercueil (CROOKE). Les Tikerarmiut de l'Alaska se partagent en deux classes : une « classe » est formée des gens « dont les charmes agissent grâce aux choses d'une femme qui accouche ou qui a la menstruation » ; l'autre « classe » par ceux « dont les charmes agissent grâce aux choses de la mort » (RAINEY).

(25) « La croyance est répandue en Afrique, écrit Radcliffe-Brown, qu'un homme peut acquérir les plus grands pouvoirs de sorcier en couchant avec sa mère ou avec sa sœur... Inceste et sorcellerie sont pensés comme des choses connexes... » Il ajoute : « Un indigène d'Afrique du Sud, avec lequel je discutais à ce propos, remarqua, l'horreur dans la voix, au sujet de l'intimité avec la sœur : « Ce serait de la sorcellerie ! » (Id.). » « L'inceste est considéré comme un crime de même nature que la sorcellerie », dit Bullock au sujet des Mashona et des Matabele. Il est associé à la sorcellerie chez les Pondo (WILSON), chez les Lugbara (MIDDLETON), chez les Lozi (GLUCKMAN), chez les Tonga, où le mot *Buloy* signifie en même temps « ensorceler » et épouser une cousine trop proche (JUNOD), chez les Bemba, où les sorciers commencent leur carrière par un acte outrageant, comme l'inceste entre père et fille (RICHARDS). Les Antombahoaka de Madagascar ont des relations sexuelles avec leur sœur ou leur plus proche parente avant de partir pour la chasse, la pêche ou la guerre (VAN GENNEP). De même, les Lamba de Rhodésie, bien qu'ayant l'inceste en abomination, croient que le fait de le commettre apportera la chance au chasseur d'éléphants (DOBE). Chez les Tonga le chasseur spécialisé dans la chasse à l'éléphant fait venir sa fille dans sa hutte avant d'entreprendre une expédition, et a des relations avec elle (JUNOD). L'inceste rend invulnérable aux balles (STANNUS), guérit les morsures des serpents (BULLOCK), active l'action des médecines et des talismans. Chez les Ndembu de Rhodésie du Nord, pour obtenir une médecine particulièrement puissante, un homme doit commettre l'inceste avec sa propre sœur (TURNER). Chez les Nkundo l'inceste, jamais pratiqué pour des raisons personnelles,

constitue le *nsimbo* des *bete*, c'est-à-dire la condition sans laquelle les pratiques d'envoûtement et de sorcellerie resteraient inefficaces, et même, croit-on, se retourneraient contre l'opérateur, en causant sa mort. L'inceste est imposé soit avec la mère, soit avec la sœur. « C'est la première éventualité qui répugne le plus aux indigènes. Quoique tout à fait à contrecœur, la mère se soumet à cette ignominie pour sauver la vie à son fils, imprudent et cupide » (HULSTAERT). Chez les Hehe, l'inceste avec la sœur est pratiqué afin d'augmenter l'efficacité des médecines d'amour (GORDON BROWN). Chez les Baila, l'inceste avec la sœur ou avec la fille est pratiqué par celui qui, voulant s'assurer une chance très particulière, s'est fait donner par le sorcier le charme *Musamba* et suit les instructions qui en accompagnent l'usage (SMITH and DALE). Les sorciers Cewa de Rhodésie ne parviennent au pouvoir magique qu'après avoir eu des relations sexuelles avec leurs sœurs. Les balles des fusils auront un tir plus précis si la sœur consent à les garder en contact avec son organe sexuel (MARWICK).

L'inceste a également un caractère magique en Amérique du Nord. « Les anthropologues et les psychanalystes, écrit G. Devereux au sujet des Indiens Mohave, ont souvent souligné le fait qu'il existe une nette corrélation entre inceste et sorcellerie » (DEVEREUX). Chez les Navaho, « le dogme lie à la sorcellerie l'inceste entre père et fille » (REICHARD). A un homme qui se proposait d'apprendre une certaine forme de sorcellerie devant lui apporter la prospérité, ses parents dirent : « Si tu fais ceci, tu épouseras ta sœur. Quelle sœur choisiras-tu ? » Il s'effraya et abandonna le projet (KLUCKHOHN). Pour les Apache Chiricahua, le fait qu'un homme ait des rapports sexuels avec une consanguine constitue une preuve positive qu'il s'agit d'un sorcier. (OPLER) « L'inceste est tout de suite associé à la sorcellerie. »

Inceste et pouvoir magique sont aussi associés en Asie. « Une contradiction dogmatique... — écrit Malinowski au sujet des Trobriandais — place la source de l'amour et de la magie de l'amour dans l'inceste entre frère et sœur. » « Ton frère sera fort si vous couchez ensemble et si

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

tu es son épouse », dit un jeune homme à sa sœur dans un récit calédonien (LEENHARDT). Le mariage d'un fils avec sa mère a pour effet, dans la croyance des Kalanger de Java, de donner la richesse et les biens de ce monde. (FRAZER, citant Ketjen.)

La littérature ethnographique est riche en exemples de sorciers pratiquant l'inceste, qu'il s'agisse de Alo, le grand magicien de Dobu (N. Guinée) qui provoquait l'indignation de ses frères en se mariant, contrairement à la coutume, dans son village (FORTUNE), de Mokadayu, magicien trobriandais qui, après avoir essayé, dit l'ethnographe, tous les degrés inférieurs de l'inceste à l'intérieur du clan, finit par aboutir à l'inceste avec sa sœur (MALINOWSKI), ou de Makanta Djigui, fondateur du culte du Komon, sorcier renommé dans tout le Soudan, qui avait commis l'inceste avec sa mère. (Traore.)

Dans certains cas, les textes ethnographiques révèlent avec évidence que c'est proprement le *mana* qui est dégagé par l'acte d'inceste. Ainsi, chez les Kokoyao du Cap d'York (Australie), le même mot désigne le *mana* et l'inceste. Ce mot est *kunta*, ou *kunta kunta* (littéralement, « très fort »); il désigne un pouvoir homologue du *mana*, qui émane surtout d'un enclos dans lequel ont lieu les rites essentiels du groupe. On y voit des pierres sacrées et un arbre, dont on dit qu'il a un jus semblable au sang qui s'écoule d'une blessure. Or, ce lieu est en rapport avec le héros culturel Iwai, qui avait enlevé une femme pour la violer, mais trouvant qu'elle n'avait pas d'organes génitaux externes, lui avait coupé le passage génital pour la préparer à la copulation. Le résultat fut que l'arbre au jus sanglant poussa sur les lieux, « et une pierre se voit à cette place encore aujourd'hui ». C'est donc un écoulement sanglant qui est représenté comme source de ce pouvoir, dont l'auteur dit qu'il s'approche beaucoup du *mana* de Codrington, et qu'il désigne tout ce qui est « impur » au sens rituel de ce mot. Il observe, de plus, que « la même force qui rend certains objets sacrés ou dangereux pour le profane, peut fréquemment devenir une source de force si on l'approche

au moyen du rituel approprié ». Il est significatif que l'inceste, et les incestueux eux-mêmes, qui représentent un grand danger pour la communauté, soient désignés du même terme, *kunta kunta* (D. THOMSON).

Après des Lango et d'autres peuples nilotiques, le pouvoir magique est appelé *jok*, et celui qui commet l'inceste est considéré comme un *ajok*, un sorcier. Au moyen de l'inceste, écrit l'auteur, il génère une charge de *jok* « dont la puissance est encore exaltée par le fait que c'est là un odieux crime tribal » (HAYLEY). Le *jok* (produit aussi par l'accouchement, la naissance de jumeaux, les naissances anormales) est généré par la violation des lois tribales. « Plus importante est la règle, plus grande sera la quantité de pouvoir *jok* générée par la violation. » L'exemple en est précisément l'inceste, le crime le plus abominable. Le *jok*, écrit cet auteur, peut être employé au bénéfice de la société ou dans l'intérêt de l'individu.

(26) « L'assassinat d'un proche parent, normalement d'un consanguin, fait partie du *pattern* général de la magie », écrit Kluckhohn, qui ajoute : « La première chose à faire pour ceux qui ont appris la sorcellerie, est de tuer leur frère ou leur sœur. » Un de ses informateurs Navaho lui déclarait que « le mieux est de tuer un frère ou une sœur dont la naissance suit ou précède immédiatement la vôtre »; et un autre que « l'homme qui apprend (la sorcellerie) doit tuer son frère ou sa sœur de ses propres mains » (KLUCKHOHN). Il est curieux de voir cet auteur vouloir trouver des raisons psychologiques, particulières aux Navaho, à une coutume qui se retrouve partout.

Souvent, la vie d'un proche parent est le prix à payer pour entrer dans une société de sorciers. Une sorcière Swazi n'est admise parmi ses pareilles que si elle a causé la perte d'un être de sa chair et de son sang (KUPER); en Rhodésie, chaque sorcier est contraint par ses pairs à tuer périodiquement un parent du lignage maternel, ou même son propre enfant (MARWICK, pp. 73, 79). Au cours d'un procès qui s'est déroulé le 16 mars 1962 à Nuanetsi (Rhodésie), une accusée a déclaré : « Le premier jour

où j'ai été faite sorcière par Ngurirayi, celle-ci m'a dit qu'avant de devenir une sorcière véritable, j'aurais dû tuer trois de mes bébés, tout comme elle, Ngurirayi, en avait tué trois des siens. En ce temps je n'avais pas d'enfants et je n'étais même pas mariée. Pendant la période où Ngurirayi m'instruisait dans la sorcellerie, je l'ai aidée à manger ses trois enfants morts. Le fils que j'ai eu maintenant est mon premier enfant et je n'ai pas envie de le tuer. C'est pourquoi j'ai révélé mon secret... » (CRAWFORD). L'auteur, qui a étudié les cas jugés par les magistrats rhodésiens, en vertu du *Witchcraft Suppression Act*, entre 1956 et 1962, écrit que nombre de dépositions font état de la croyance que, pour devenir une sorcière, une femme est dans l'obligation de tuer ses propres enfants ou, du moins, le premier né. Une société magique Lozi impose à chacun de ses membres, de livrer un consanguin afin qu'il soit tué pour assurer le succès des pratiques magiques (GLUCKMAN). Pour entrer dans les plus hauts degrés du *Ntwamwe Biwanga* Luba, il fallait condamner un parent à être tué par le poison en usage dans la congrégation (BURTON). Pour les sacrifices de proches parents exigés par le culte de Ryangombé, V. de Heusch. Dans le Haut Zambèze, celui qui veut devenir sorcier... se voit ordonner de tuer un de ses proches (KUNTZ). Un *soubachi nindié* (sorcier cannibale Mende) doit livrer chaque année à ses confrères une victime de sa parenté, sous peine d'être battu à mort (FROBENIUS). L'acquéreur d'un *nkisi* Bakongo (sachet contenant entre autres matières du sang menstruel, qui enrichit son possesseur et le rend invulnérable) doit donner un des siens aux maîtres de la secte qui détient ce talisman (VAN WING). Pour des coutumes semblables chez les Trobriandais, V. MALINOWSKI.

Frobenius a relevé chez les Balouba l'histoire d'un enfant qui, ayant donné ses deux frères pour devenir sorcier, avait gagné une telle force qu'il lui suffisait de montrer un homme du doigt pour qu'il en mourut (1936, pp. 253-254). Chez les Yao du Nyasaland, « tuer par sorcellerie un enfant du groupe de la sœur » est un forfait qui se place dans la même catégorie

d'actes exécrables que l'inceste avec la mère (MITCHELL, p. 330).

Sur le meurtre consanguin, Cf. L. Makarius, à propos des griots et de la chasse aux aigles des Hidatsa.

(27) Codrington définit le *mana* comme « une influence non physique et en un sens surnaturelle » (1891, p. 118, n. 1). Il serait comme l'*orenda* iroquois, « une puissance mystique que le sauvage conçoit comme inhérente à tous les corps composant le milieu où il vit... » et dont la possession est « la caractéristique distinguant tous les dieux » (HEWITT, p. 33). Comme le *wakanda* Sioux, le *mana* est « le surnaturel et le mystérieux », « il comprend tout ce qui est mystère, pouvoir secret et divinité. » (DORSEY, p. 433, citant Riggs). Pour les Lango d'Afrique, il est « un pouvoir omniprésent, une entité indivisible qui imprègne tout l'univers. » (DRIBERG, p. 218.) Pour les Achumawi de Californie, c'est « la reconnaissance de la vie en tant que pouvoir, comme une forme mystérieuse, douée d'ubiquité, concentrée, d'une énergie non matérielle, diffuse dans le monde et contenue à un degré plus ou moins grand dans tout objet... » (DE ANGULO, 1926, p. 354.) Ruth Benedict y voit « un pouvoir merveilleux, un voltage dont l'univers entier serait chargé » (1938, p. 630).

(28) 1955, p. 78.

(29) Read, 1956, pp. 39-40 et 58-60.

(30) 1960, p. 271.

(31) Id. p. 292.

(32) V. plus loin.

(33) Le *trickster*, ou Joueur de Tours, est un personnage mythique violateur, farceur, malicieux et bouffon, auquel on attribue souvent l'introduction de la mort dans le monde. Moulding Brown, p. 6; Hoffman, p. 118-119 et 206. Cf. les récits Fox sur le même thème : Jones, 1911, pp. 209-211; Jones, 1907, pp. 333-337. Chez les Assineboise, l'homme qui demandait la vie éternelle est changé en pierre par le *tricæster Sitonsk* (Lowie, p. 213).

(34) Par exemple une pierre est rapprochée d'une autre pierre possédant du *mana*, pour qu'elle s'imprègne de cette qualité (Codrington, 1891, p. 183).

(35) Nous ne parlerons pas ici du *mana* totémique, qui représente un phénomène

QU'EST-CE QUE LE MANA ?

devant être abordé en tenant compte de la spécificité du totémisme.

(36) Gudgeon expose les faits suivants. Une petite tribu moari possédait héréditairement du *mana*, qui était localisé dans un autel au bord de la mer. Par une cérémonie qu'ils exécutaient si l'un d'eux venait à mourir, les membres de la tribu parvenaient à faire approcher de grandes bandes de poissons, baleines comprises. Or les poissons s'approchaient même sans que la cérémonie eût lieu, s'il arrivait qu'un *tohunga* (un magicien) se blessait et laissait couler son sang près de l'autel. Que l'écoulement du sang du magicien remplace la cérémonie, qui est peut-être une violation de tabou accomplie grâce à des matières cadavériques, ou que l'inverse soit vrai, on constate que les deux rites sont considérés comme équivalents (Gudgeon, pp. 38-41).

Le cas suivant est cité par Firth. A Tikopia, « quand le canot est coupé avec la hache, le poisson vient, saignant de la blessure de la hache et c'est *mana*. La hache qui coupe est *mana*, mais s'il n'y a pas de coupure de la hache, c'est aussi *mana* : l'esprit simplement apporte le poisson comme aliment » (Op. cit., p. 493). L'opération mentale se décompose ainsi : la coupure de la hache dans le bois du canot évoque une blessure avec écoulement de sang ; l'évocation de ce sang suffit pour faire venir le poisson, « saignant de la blessure de la hache » et à rendre *mana* la hache ; et l'évocation est si forte

qu'elle suffit, même s'il n'y a pas eu de coupure de la hache, à créer le *mana* et à faire venir le poisson.

Un vieux magicien Achumawi, qui avait l'habitude de décrire complaisamment les poisons qu'il administrait à ses ennemis, déclara un jour à de Angulo qu'il n'avait pas besoin de poisons pour les faire mourir. « Je n'ai besoin de rien pour empoisonner quelqu'un, je n'ai qu'à envoyer ma pensée, le *damagomi* n'est rien, ce n'est pas une chose, c'est mon pouvoir, voilà tout ! » (1928, p. 562.) Il exprimait ainsi avec lucidité le primat de l'intention.

(37) Pour le pouvoir magique de ces personnages, V. les articles de l'auteur.

(38) Comportements tels que la « non-violence », le « pillage rituel » et comportements « à rebours », (V. les articles de l'auteur).

(39) V. L. M., 1969, p. 25 sq. cf. Gaillois, *Le Mythe et l'Homme*, p. 26.

(40) « La jeune fille Hidatsa apprenait que, quand elle avait ses menstruations, elle devait se tenir loin des cérémonies qui avaient lieu au village, autrement elle aurait défait tous les rites... » (BOWERS, p. 138.) Cette croyance, ajoutée aux interdits, constitue le mécanisme éloignant les femmes de la vie rituelle.

(41) Le mélange de coutumes de pureté et d'impureté a été noté par Junod (II, p. 522).

(42) Par exemple dans le texte de D. Thomson, cité plus haut.

BIBLIOGRAPHIE

ANGULO, J. (de), « The Background of the Religious Feeling of a Primitive Tribe », *The American Anthropologist*, vol. 28, 1926.

— « La psychologie religieuse des Achumawi », *Anthropos*, vol. 23, 1928.

BENEDICT, Ruth, « Religion » in F. Boas (ed). *General Anthropology*, New York, 1938.

BOWERS, A. W., « Hidatsa Social and

Ceremonial Organization », *Bureau of American Ethnology*, Bul. 194, Washington, 1965.

CAPELL, A., « The Word *Mana* : a Linguistic Study », *Oceania*, vol. 9, 1938.

CODRINGTON, R. H., « Religious Beliefs and Practices in Melanesia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, 1881.

— *The Melanesians*, Oxford, 1891.

- DORSEY, J. O., « A Study of Siouan Cults », *Bureau of American Ethnology, Annual Report*, vol. 11, 1889-1890.
- DRIBERG, J. H., *The Lango*, Londres, 1923.
- DURKHEIM, E., « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, vol. 1, 1897.
— *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960.
- FIRTH, R., « The Analysis of Mana : an Empirical Approach », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, 1940.
- GUDGEON, W. E., « The Tipua-Kura and other Manifestations of the Spirit World », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 15, 1906.
- HEWITT, J. N. B., « Orenda as a Definition of Religion », *American Anthropologist*, vol. 24, 1922.
- HOCART, A. M., « Mana again », *Man*, N° 79, 1922.
- HUBERT, H. et MAUSS, M., « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1966.
- JETTÉ, J., « On the Superstitions of the Ten'a Indians », *Anthropos*, vol. 6, 1911.
- JONES, W., « Fox Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 1, Leiden, 1907.
— « Notes on the Fox Indians », *Journal of American Folklore*, vol. 24, 1911.
- JUNOD, H. A., *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Paris, 1936.
- LOWIE, R., « The Assineboine », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 4, Part 1, New York, 1910.
- MAKARIUS, Laura, « Le mythe du trickster », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 175, N° 1, 1969.
- MAKARIUS, R. et L., *L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme*, Paris, 1961.
« Des jaguars et des hommes », *L'Homme et la Société*, N° 7, 1969.
- MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion*, New York, 1955.
- MOULDING BROWN, D., *Manabush Menomini Tales*, s. d.
- PERCY-SMITH, S., « The Evils of Makutu Witchcraft », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 30, 1920.
- READ, Margaret, *The Ngoni of Nyasaland*, Londres, 1956.
- SKINNER, A., « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians », *Anthropological Publications of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1913.
- THOMSON, D., « The Hero-Cult, Initiation and Totemism in Cape York », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 63, 1933.