



**la femme
dans les sociétés
primitives**

et autres essais d'anthropologie sociale

par

e. e. evans-pritchard

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

QUELQUES EXPRESSIONS COLLECTIVES DE L'OBSCÉNITÉ EN AFRIQUE*

I — INTRODUCTION

Pour quiconque vit parmi des peuples primitifs, il n'est pas rare de rencontrer des expressions verbales et comportementales de « l'obscénité ». Fréquemment cette « obscénité » n'est ni proférée par un individu sous le coup de la colère, ni condamnée au nom du mauvais goût, mais collective, autorisée et même prescrite par la société. Certains Européens s'excusent de nous présenter une telle indécence, mais en même temps, ils nous en fournissent un récit complet et impartial ; quelques-uns, comme Junod, Smith et Dale essaient même de nous expliquer ces « indécences ».

Cependant, la plupart des Européens, bien qu'incapables de découvrir les obscénités de leur propre société, les perçoivent parmi les indigènes parce qu'elles leur sont étrangères, et les condamnent sans appel. Il semble que le sens moral du Blanc, offensé par ces obscénités, rende compte de telles condamnations. Inutile d'ajouter qu'aucun de ces critiques ne tente une quelconque explication. En conséquence, ces obscénités sont stigmatisées comme antisociales et souvent condamnées par la loi. On les décrit comme « au-delà de la bestialité » ou « trop horribles pour être répétées ».

* Cet article, qui parut pour la première fois en 1929 dans le *J.R.A.I.*, faisait partie d'une thèse de doctorat en philosophie présentée à l'Université de Londres, sur « The Social Organization of the Azande of the Bahr-el-Ghazal Province of the Anglo-Egyptian Sudan ». Les matériaux sur le Soudan avaient été rassemblés en 1926-1927, lors d'une expédition pour le compte du gouvernement du Soudan anglo-égyptien. Une aide financière supplémentaire fut accordée par la Royal Society et les Laura Spelman Rockefeller Trustees.

Dans cet article, je me propose de rassembler les récits les mieux documentés sur les obscénités en Afrique, afin que les données azande, objets de mon étude, ne constituent pas des exemples isolés, mais puissent être comparées à tout un ensemble de faits sociaux analogues.

II — L'OBSCÉNITÉ CHEZ LES BA-ILA

Chez les Ba-Ila de la Rhodésie du Nord (1), les chants licencieux sont non seulement autorisés, mais essentiels au rituel en certaines circonstances : les semailles, la pêche *lwando*, la mise à l'eau d'une nouvelle pirogue, la fonte du fer, l'initiation, les funérailles et les *makubi*. Ils accompagnent également la danse *kashimbo* (II, p. 191).

Lors des semailles, de la fonte du fer, de la pêche, de la mise à l'eau des pirogues, les chants érotiques sont liés à une activité économique ; dans les autres cas, à un cérémonial religieux.

Mais bien que Smith et Dale nous citent les circonstances économiques à l'origine de ces chants érotiques, leurs récits manquent souvent de détails. A propos des semailles, on sait que la femme, aidée des membres de sa maison, « commence à houer le sol et à entasser l'herbe et les détritiques jusqu'à ce qu'ils soient assez secs pour les brûler, tandis que, pendant ce temps, son mari houe son propre petit lopin. Aussitôt le sol préparé, on procède aux semailles » (I, p. 137). Il semble que ce soit durant ce travail collectif de préparation du sol et d'enfouissement des graines par toute la maisonnée, que les femmes chantent ces chants licencieux.

Lors de la pêche *lwando*, les hommes quittent le village et campent au bord d'une rivière. Une grande nasse de roseaux lâchement tressés sert d'épuisette ; les hommes s'avancent dans la rivière en poussant cette nasse devant eux, et y enferment les poissons qu'ils sortent ensuite de l'eau. Nous voici à nouveau en présence d'une activité collective d'envergure, mais nous ignorons comment les chants s'intègrent dans cette opération (I, pp. 161-162, 168-169).

D'après les descriptions de fabrication des pirogues et d'après une photo de l'une d'elles achevée, il est évident que le transport à la rivière représente un énorme travail qui nécessite un grand

(1) Toutes les références sur les Ba-Ila proviennent du Révérend Edwin W. SMITH et du capitaine A. M. DALE, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, 1920.

nombre de participants. Nous aimerions, là encore, des détails supplémentaires sur la manière dont les chants accompagnent cette activité (I, pp. 200-202).

Chez les Ba-Ila, la fonte du fer est un travail long et important que règlent de sévères tabous. Il faut couper des arbres pour en faire du charbon de bois, extraire le minerai de fer, puiser de l'eau, amasser de l'argile et construire les fours. Il semble que tous les hommes des villages participent à ces opérations effectuées loin des habitations et qu'ils vivent dans des abris spécialement dressés pour la circonstance. Quant aux chants érotiques, nous savons seulement qu'ils accompagnent les travaux.

« Lorsque notre informateur raconte que le langage grossier n'est pas prohibé, il pense particulièrement aux chants, la plupart du temps licencieux, exécutés pendant les opérations » (I, p. 208). Les auteurs donnent quelques exemples de ces chants, *Shampala yamwandauka* (« L'homme avec son gland nu tout éclaté se ressent du printemps qui le fait éjaculer ») (I, pp. 207-208).

Les cérémonies religieuses de l'initiation, des funérailles et les fêtes en l'honneur des « divinités » autorisent la licence.

« A ces occasions, notamment celles du *mwandu* et du *chisungu*, liées à l'initiation des filles, les danses et les chants sont particulièrement obscènes. Peut-être possèdent-ils quelque sens occulte — nous l'avons noté en ce qui concerne les chants — mais leur raison apparente est d'exciter au maximum les passions. » On nous dit aussi que, lors de l'initiation des filles, « la danse du *chisungu* dure pendant deux ou trois jours et deux ou trois nuits et qu'elle occasionne une débauche sans frein » (II, pp. 18-26). On y danse également le *kashimbo*.

Pendant les fêtes funéraires, les femmes endeuillées chantent des chants érotiques dont Smith et Dale donnent plusieurs exemples :

« *Ma ! ma ! ma ! diakomena itoni diakwe !
ndia mulolobozho
kudikwete kudilobola. »*

(« Mon Dieu ! Mon Dieu ! Que son pénis est long ! Il n'en finit pas ! Il a dû joliment servir. »)

Les auteurs continuent : « Lorsque nous avons exprimé notre étonnement d'entendre les femmes chanter ainsi — car ce sont les femmes qui chantent —, les anciens nous ont répondu par un proverbe : *Ushildilwe taitwa ku bushu* (« On ne passe pas devant le visage d'une personne en deuil »), c'est-à-dire

il (ou elle) a toute licence pour faire ce qui lui plaît. Dans les circonstances habituelles, il serait tabou pour les femmes de proférer de telles paroles devant les hommes ; mais, aux funérailles, toute contrainte disparaît. Chacun fait ce qui lui plaît. On peut enlever la paille des toits de chaume, piller les champs de céréales ; toutes les passions se déchaînent et personne ne peut se plaindre de dommages, de vol, d'adultère » (II, p. 113).

Parmi les Ba-Ila, une fête annuelle au moins, appelée *ikubi* (pl. *makubi*), est célébrée en l'honneur de chaque « demi-dieu » ou esprit ancestral de marque. Les auteurs résumant ainsi ce qui s'y passe : « Les *makubi* se déroulent toujours avec la même uniformité. Bière, danses, chants licencieux abondent. Les hommes chargent de tous côtés avec leurs lances. La débauche règne. A bien des égards, on peut comparer cette fête annuelle aux Saturnales » (II, p. 191).

Avant d'aborder les Thonga, je résumerai ce qui touche aux Ba-Ila :

- 1) La société ne tolère pas habituellement les chants licencieux ;
- 2) Elle les autorise : Soit lors d'une cérémonie religieuse importante ;
- 3) Soit lors d'activités collectives d'ordre économique, particulièrement longues et pénibles.

III — L'OBSCÉNITÉ CHEZ LES BA-THONGA

Nous observons que chez les Ba-Thonga du Transvaal (1), les chants et les comportements érotiques sont autorisés à peu près dans les mêmes circonstances que chez les Ba-Ila, mais il est souvent plus difficile de différencier les occasions d'ordre économique des occasions d'ordre religieux, car chants et danses accompagnent parfois un travail effectué en relation avec une cérémonie.

On apprend que dans le *sungi*, ou camp de la circoncision, les tabous sexuels les plus sévères doivent être respectés par tous les occupants, et que les gens du village ne doivent ni faire de bruit, ni se quereller. « Chose étrange, pendant ce temps, le langage obscène est permis, recommandé même — c'est là un contraste que nous trouverons souvent pendant les périodes de marge. Quelques-unes des formules contiennent des expressions

(1) Toutes les références sur les Ba-Thonga sont puisées dans Henri A. JUNOD, *Mœurs et coutumes des Bantous ; la vie d'une tribu africaine*, Payot, 1936.

tabous en temps ordinaire. Lorsque les femmes apportent la nourriture à quelque distance de l'entrée du *sungi*, les bergers qui vont la prendre peuvent leur adresser toutes les paroles impures qu'ils veulent. Les mères ont elles-mêmes le droit de chanter des chansons obscènes lorsqu'elles pilent le maïs pour le *sungi* » (I, p. 80).

« La coutume veut que les femmes, les mères des circoncis, apportent une grande quantité de farine de maïs bouillie, au moins le double de ce qui est nécessaire aux garçons. Si l'une d'elles venait à y manquer, elle serait punie à un moment donné. Elles déposent leurs marmites à une certaine distance, assez loin pour qu'elles ne puissent rien voir du *ngoma*, et elles crient : « *Ha tsoo!* Nous brûlons ! » Ce qui veut dire : « Nos têtes sont « endolories d'avoir porté si loin les marmites. » Les bergers accourent à leur rencontre et leur répondent par des plaisanteries d'un goût douteux : « Nous savons bien ce qui vous « brûle, etc. N'est-ce pas la règle du *ngoma* ? » » (I, p. 82).

Les formules secrètes des initiés sont particulièrement obscènes. Lorsqu'on veut savoir si un garçon a été circoncis, on lui dit : « La bête qui doit être ouverte en commençant par derrière » ; s'il a été initié, il répond : « le crocodile », puis ajoute : « le couteau qui circoncit » (I, p. 96). La formule fait allusion à la manière dont le crocodile mâle recouvre sa femelle et à celle dont un garçon viole la jeune fille vierge afin de tracer la voie aux adultes qui suivront. L'auteur, estimant beaucoup de ces formules trop triviales, les traduit en latin.

Nous remarquons donc que les chants et expressions obscènes accompagnent les rites importants de la circoncision, de même que le pilage particulièrement laborieux d'une grande quantité de maïs pour les circoncis.

Dans les clans du Nord, lorsque les filles atteignent l'âge nubile, on les isole. « Puis commence une période de marge qui dure un mois. Trois ou quatre jeunes filles sont initiées ensemble... Chaque matin, on les conduit à l'étang et on les plonge dans l'eau jusqu'au cou. D'autres jeunes filles initiées ou des femmes les accompagnent en chantant des chansons obscènes et chassent à coups de bâton tout homme qui se trouve sur le chemin, car aucun homme ne doit voir la jeune fille pendant cette période. Si un homme approchait par hasard du groupe, les femmes lui poseraient les questions contenues dans les formules secrètes de l'école de la circoncision, non pas les longues et les compliquées, mais celles qui sont courtes, et probablement celles qui

renferment les mots obscènes... Lorsque le cortège des femmes qui accompagne les initiées est rentré, ces dernières sont enfermées dans la hutte. Leurs mères adoptives ou d'autres femmes les tourmentent, les pincent, les égratignent ; il faut qu'elles écoutent également les chansons obscènes qu'on leur chante » (I, p. 169).

Deux ou trois mois après la mort d'un Ba-Thonga a lieu une cérémonie à laquelle assistent tous les membres de la famille du défunt et au cours de laquelle on détruit la case mortuaire. Une partie du rituel consiste à sacrifier un chevreau et quelques volailles. « Alors, pendant que les *balukula* et les vieillards étaient occupés auprès des victimes, les découpant et pressant le *psany* (herbe à demi digérée) hors des entrailles, les autres assistants se mirent à chanter et à danser. D'abord une femme âgée, au teint très clair et à la face méphistophélique, très grande, avec un sourire étrangement licencieux, vint au milieu de la place, ouvrit tout grands ses bras et *suma*, se mit à chanter. En même temps qu'elle chantait, elle accomplissait avec ses cuisses une étrange mimique. Cette mimique prit de plus en plus un caractère lascif ; elle devint une véritable danse du ventre, tellement immorale que les hommes baissèrent les yeux comme s'ils avaient craint qu'elle n'enlevât tous ses vêtements... Les paroles de ses chants étaient également d'un caractère équivoque. Elle décrivait une femme adultère allant, pendant la nuit, d'une hutte à l'autre chercher des amants et frappant aux parois... Tout ceci nous semble très immoral. N'oublions pas cependant que, dans l'esprit des Thonga, ces chants qui sont tabous dans la vie ordinaire, sont tout spécialement appropriés aux périodes de deuil. « Ces femmes ont été découvertes par la mort de leur mari, me disait Mboza, rien ne les retient plus. Elles sont pleines d'amertume lorsqu'elles exécutent ces danses lascives. » La raison en est peut-être plus profonde car ce ne sont pas seulement les veuves qui chantent ces paroles. Nous sommes encore dans une période de marge, la période du deuil, et ces phases-là de la vie sont marquées pour les Bantous par cet étrange contraste : prohibition des rapports sexuels en même temps qu'un flot éhonté de paroles et de gesticulations obscènes » (I, pp. 152-154).

Chez tous les peuples africains, la construction d'une nouvelle habitation constitue peut-être la tâche à caractère économique la plus importante, aussi s'accompagne-t-elle souvent de rites religieux. Parmi les clans du nord du pays des Thonga existe une période spéciale de transfert d'un village à un autre qui

dure environ un mois, pendant lequel les tabous les plus rigoureux doivent être respectés.

« Lorsque tous les murs sont prêts, les toits sont portés de l'ancien au nouveau village par tous les hommes ensemble. Ils soulèvent chaque toit sur leurs épaules après avoir enlevé le chaume qui les recouvre et sortent du village, non par l'entrée principale, mais par l'une des portes de derrière, élargie dans ce but. Une large route a été préparée à travers la brousse. Ils la suivent en marchant aussi vite qu'ils le peuvent et en chantant les chants obscènes qui sont réservés à ces occasions spéciales. Dans ces chants, ils insultent les femmes qui les accompagnent en portant les paniers, les mortiers, les pilons. « Le village est brisé, il en est de même pour les lois ordinaires de la vie. Les insultes qui sont tabou sont maintenant permises » (Mboza). Cette suspension de la moralité dans le langage n'est autorisée que le jour où les toits sont portés au nouveau village. Quelques jours plus tard, les femmes prennent leur revanche lorsqu'elles enduisent d'argile le sol des huttes ; elles aussi chantent leurs chants et insultent les hommes. Mais tout cela n'est qu'une plaisanterie. C'est un grand jour de réjouissance pour les *linamu* qui se taquinent mutuellement autant qu'il leur plaît. Pendant cette période un homme peut manquer de respect même à sa grande *mukonwana* » (I, p. 306). Chez les Ba-Thonga, ces chants ne sont pas autorisés lors du transfert d'une seule case.

Bien que la construction d'un nouveau village débute et s'achève par des cérémonies, cette activité est plutôt d'ordre économique que rituel. On n'exécute des chants obscènes que dans les deux cas suivants d'activité collective : lors du transport fatigant et déplaisant des toits de cases et lors du bousillage du sol.

Lors d'une période de sécheresse prolongée, les Ba-Thonga offrent un sacrifice. « Puis les femmes se rassemblent. Elles doivent ôter tous leurs vêtements et s'entourer seulement les reins avec des herbes, et, marchant à petits sauts, chantant un chant spécial *Mppfula, nana!* (« Pluie, tombe »), elles se rendent à tous les endroits où des enfants nés prématurément ont été enterrés dans le sable des collines, elles exhument ce qui reste de ces petits corps dans des tessons, et réunissent toutes ces matières impures en un lieu secret, de telle sorte que les enfants ne puissent pas voir ce qu'elles font. En outre, elles versent de l'eau sur ces tombeaux afin de les « éteindre » (*timula*). Le soir du même jour, elles vont enterrer ces impuretés dans la boue, près de la rivière. Aucun être masculin ne doit s'approcher

durant l'opération ; les femmes auraient le droit de frapper l'imprudent et de lui poser les questions obscènes des formules de la circoncision ; l'homme leur répondrait alors en employant les paroles les plus impures qu'il saurait trouver, car tous les tabous du langage sont supprimés ce jour-là ; la nudité elle-même n'est plus défendue, car, disait Viguet, « c'est la loi du pays ». Chacun consent à la suppression des règles ordinaires de la vie » (II, p. 273).

La cérémonie pour faire tomber la pluie se caractérise donc par l'obscénité dans le langage et par la nudité, qui sont strictement interdites en temps normal.

La dernière cérémonie Thonga décrite est celle du *nunu*. Le *nunu* est un insecte qui provoque de grands ravages parmi les haricots et le maïs. Les chefs envoient les femmes ramasser cet insecte sur les tiges de haricots et une jeune fille, une jumelle, va les jeter dans le lac voisin. « Derrière elle, marche toute la troupe des femmes, les bras, la taille et la tête couverts d'herbe, portant des branches de manioc aux grandes feuilles qu'elles agitent de-ci de-là, en chantant... » (II, p. 394).

Lorsque la jumelle a jeté les insectes dans le lac, « les hurlements sauvages commencent à s'élever toujours plus forts, et les femmes chantent leurs chants obscènes (*ta ku ruketela*), qu'elles n'oseraient jamais chanter en temps ordinaire, et qui sont réservés pour ces cérémonies, pour la recherche de la pluie et pour la chasse du *nunu* » (II, p. 395).

En analysant les descriptions de ces attitudes licencieuses, nous observons que :

1) Comme chez les Ba-Ila, ces formes spécifiques d'obscénité dans les chants, les paroles et les actes, ne sont pas habituellement autorisées par la société.

2) Lorsqu'elles sont permises, c'est au cours de cérémonies importantes liées aux rites de la circoncision des garçons, de l'initiation des filles, des fêtes funéraires, des cérémonies de la pluie et du *nunu*.

3) Ou bien en relation avec quelque activité économique collective pénible et longue : le transport des toits, le bousillage des sols lors de la construction d'un nouveau village, ou encore le pillage du maïs, par une femme (ou plusieurs), pour le camp de la circoncision.

IV — L'OBSCÉNITÉ CHEZ LES AKAMBA

Je ne veux pas surcharger cet article d'exemples, mais il convient de mentionner, quant à notre sujet, les apports de l'excellent traité de Lindblom sur les Akamba du Kenya d'Afrique orientale (1).

Chez les Akamba, filles et garçons vont ensemble au camp d'initiation où ils chantent des chansons liées aux rites de la circoncision. « Certaines, exécutées en alternance par les garçons et les filles, sont extrêmement obscènes. En voici un exemple :

« Les garçons entonnent :

« Hae, hae, écoute !
Le *kino* (sexe féminin) est idiot,
Il se tient sous les vêtements.
Hae, hae ! »

« Et les filles répondent :

« Sais-tu, eeh, écoute !
Le *kea* (sexe masculin) est idiot.
Il se tient entre les testicules ;
Il est idiot,
Il laisse le *kino* s'engraisser à ses dépens »

ce qui signifie : les rapports sexuels amaigrissent l'homme et font grossir la femme. Tout comme les chants, la conversation se révèle d'un goût fort douteux. D'après mon informateur, elle vise d'emblée à montrer qu'aucun sentiment de honte n'a place en ces circonstances, alors que, dans la vie quotidienne, une grande pudeur entoure ces sujets » (p. 50).

Dans les actes, l'obscénité est de règle comme dans les chants. Chacun des initiés, au cours des secondes cérémonies de la circoncision, doit maintenir son pénis jusqu'à érection. Alors, on attache à la verge un morceau de bois, et l'initié se promène ainsi au milieu des éclats de rire. Pendant ces mêmes cérémonies, on creuse un petit trou dans le sol, et les initiés doivent, chacun leur tour, éjaculer dans ce trou, symbole du vagin. Chaque initié doit aussi copuler avec un autre initié pour montrer comment il accomplit l'acte sexuel avec une femme. « Les chants sont d'une indescriptible licence. » Il y a débauche générale et les initiés, armés de bâtons, terrorisent tout le pays (p. 65).

(1) Toutes les références sur les Akamba sont puisées dans *The Akamba in British East Africa*, 1920.

En période de sécheresse, les femmes akamba exécutent des rites semblables à ceux décrits par Junod chez les Ba-Thonga. Elles battent le tambour et marchent d'un village à l'autre, puis, en force, elles se rendent chez le sorcier.

En 1911, Lindblom rencontra le cortège des femmes et nota quelques-uns de leurs chants :

« Ea, eeh !
Nous venons de loin
Chercher du sel pour le *kino* (sexe féminin).
Pénis dresse-toi.
Uh, uh ! »

ce qu'il traduit librement par : « Nous voulons de la pluie pour avoir de quoi nourrir nos maris qui ne peuvent accomplir leurs devoirs sexuels si la faim les affaiblit. »

Lindblom dit que les chants de la circoncision, d'âge immémorial, sont les mêmes dans tout l'Ukamba, tandis que les chants ordinaires sont locaux et éphémères. Il ne précise pas si les chants pour faire tomber la pluie se transmettent d'une génération à l'autre (p. 276).

Chez les Akamba, nous nous apercevons que :

- 1) Certaines expressions collectives de l'obscénité sont habituellement prohibées par la société ;
- 2) Elles sont autorisées aux cérémonies de la circoncision et aux cérémonies pour faire tomber la pluie.

V — L'OBSCÉNITÉ CHEZ LES AZANDE

Je m'intéressai à ce problème de l'obscénité prescrite par la société, lorsque je me trouvai parmi les Azande de la région de Bahr-el-Ghazal au Soudan anglo-égyptien (1). Les Azande ont quelques chants particulièrement obscènes qu'ils considèrent comme déplacés et choquants si on les chante en dehors d'un certain contexte social déterminé. Quelques années après la mort d'un homme ou d'une femme, ses parents offrent un festin à l'occasion duquel on place un tas de pierres sur la tombe du défunt. Ce festin nécessite des préparatifs considérables. Parmi ceux-ci, le plus gros travail consiste, pour les femmes, à battre une grande quantité de mil qu'on laissera germer avant de le moudre. Le mil sert à fabriquer la bière dont on boira quelques

(1) Pour une étude complète sur les Azande, cf. LAGAE, *Les Azande*, 1926, et LARKEN, *An Account of the Zande*, *Sudan Notes and Records*, 1926, et *Impressions of the Azande*, *ibid.*, 1927.

pots au festin, mais dont la plupart seront distribués, selon un système d'échange, par le maître du festin, à sa belle-famille.

Après une cérémonie religieuse en l'honneur de l'âme des défunts, on entasse le mil au centre de la concession, puis les femmes, les parentes, les voisines du maître du festin commencent à le battre avec de longs fléaux. Ce faisant, elles tournent autour du mil en chantant des chants obscènes, les seuls transmis de génération en génération qui soient connus dans le pays tout entier ; les autres sont régionaux et transitoires. On les chante sur un rythme rapide, en mesure avec les coups de fléaux qui frappent le grain en cadence et à intervalles réguliers. Généralement, une ou deux femmes dirigent l'opération. Elles se tiennent au milieu, mènent les chants et exécutent des mouvements obscènes. Voici l'un de ces chants (1) :

« *Na ta pumbo, wili mbia nenge ro yo.* »

« Maîtresse du festin, tu as une petite pierre dans ta vulve.

« *Ba semba li pumbo, wili mbia nenge ro yo.* »

Maître du festin, tu as une petite pierre dans ta vulve.

« *Agume pumbo, wili mbia nenge ro yo.* »

Parents qui assistez au festin, vous avez une petite pierre dans votre [vulve.

« *Wili kawili pumbo, wili mbia nenge ro yo.* »

Fils de mon frère qui participe au festin, tu as une petite pierre dans [ta vulve.

« *A ta pumbo, wili mbia nenge ro yo.* »

Vous tous qui êtes au festin, vous avez une petite pierre dans votre [vulve. »

Pendant ces chants, les hommes restent à l'écart de peur d'être insultés.

Environ un an après le battage du mil, le festin a lieu. Plusieurs jours auparavant, les femmes écrasent le grain germé pour en faire de la bière. De six à dix meules de pierre, et même plus, sont disposées en cercle à l'abri d'un grenier.

Tout d'abord, les anciens célèbrent une cérémonie en l'honneur de l'âme des morts, à laquelle s'ajoutent des rites magiques pour se protéger des sorciers et pour influencer les échanges rituels de biens lors du festin. Lorsqu'ils ont terminé, ils se mettent à chanter les plus connus de ces chants qui accompagnent le battage ou la mouture. Après quelques couplets, ils quittent

(1) C'est la Major Larken qui me fit d'abord remarquer l'existence de ces chants dont je donne ici un ou deux exemples.

les meules et les femmes viennent s'installer pour commencer à moudre. La farine tombe et s'entasse au centre.

Une ou deux femmes dirigent toujours les chants. Le travail ne cesse jamais, les femmes qui chantent vont remplacer celles qui sont fatiguées de moudre. La mouture se fait au rythme des chants : toutes les femmes poussent leurs meules en cadence.

Elles commencent la mouture par ce chant :

« *Oo, oo, ngongo li ngoto, nenge oo ee ee !* »

« Oo ! Oo ! A la verticale du clitoris, le vagin oo - ee - ee ! »

Cette phrase sert de refrain tout au long du chant qui comporte de nombreux couplets comme ceux-ci :

« *Kira o, kira o, nenge na yemba ro o.* »

« Pénis o ! Pénis o ! Le vagin t'appelle. »

ou :

« *Agbio o, agbio, agbio ba kira yo zegio.* »

« Les parents de la belle-famille o ! Les parents de la belle-famille ! Les [parents de la belle-famille sortent leur pénis. »

Je ne cite que quelques lignes de ce très long chant.

Les allusions aux parents sont strictement interdites en temps normal. Les chants s'accompagnent de gestes obscènes, et les hommes se gardent bien d'approcher les femmes pendant ce travail.

On m'a dit que lors de la construction du pont sur la rivière Sueh en mars 1927, les hommes exécutèrent certains de ces chants, durant ce travail long et fastidieux pour le compte du gouvernement.

Les expressions grossières et insultantes, proférées sous le coup de la colère, abondent chez les Azande comme chez nous. Mais elles ne sont certainement pas obligatoires et elles conduisent fréquemment au tumulte et à des poursuites judiciaires. D'autre part, lorsqu'un neveu pille les biens de son oncle maternel, faute contre laquelle aucun châtiment n'est prévu dans la loi indigène, le comportement des femmes de l'oncle semble voisin de ceux déjà décrits dans cet article. Les femmes déchirent leur cache-sexe de fibres et se précipitent toutes nues derrière l'intrus en lui criant des insultes grossières accompagnées de gestes impudiques. Nous mentionnons ces cas où, bien que l'obscénité soit permise, elle n'est ni obligatoire, ni liée à une réaction communautaire.

Les sociétés secrètes azande offrent aussi des exemples d'obscénité, mais on sait peu de chose de ces associations. Mes

notes sont trop incomplètes pour fournir un récit détaillé de leurs cérémonies. Je ne voulais pas, lors de ma première visite, avoir l'air trop inquisiteur vis-à-vis de ces associations condamnées par les Blancs. L'indécence de ces cérémonies secrètes semble s'apparenter à celle des cérémonies d'initiation, comme on l'observe, pour les Wapare d'Afrique de l'Est, dans le *Jahrbuch des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, 1913.

Résumons les données azande :

- 1) L'obscénité, normalement interdite par la société, est approuvée en certaines occasions ;
- 2) Elle est autorisée lors du battage et de la mouture collective du mil pour préparer les fêtes des défunts ;
- 3) Elle est aussi permise dans certaines coutumes ayant trait aux relations entre neveu et oncle maternel, et dans les cérémonies des sociétés secrètes.

Il existe probablement beaucoup d'autres exemples d'obscénité dans les sociétés africaines, mais une extrême prudence de jugement s'impose sur ce sujet, car les comptes rendus relèvent souvent de simples opinions ou impressions exprimées par un observateur inexpérimenté et partial.

VI — L'OBSCÉNITÉ CHEZ LES LANGO LES DIDINGA, LES LUGBWARA ET LES INGASSANA

Il m'est agréable de pouvoir compléter les données de cet essai par les observations d'un homme aussi impartial que Driberg. Dans son ouvrage sur les Lango d'Uganda, il décrit les cérémonies obscènes qui accompagnent la naissance des jumeaux, et il ajoute, dans une communication orale, que les chants de ces cérémonies se transmettent d'une génération à l'autre à la différence des autres chansons à l'existence passagère. Il pense qu'on les enseigne probablement au cours de l'initiation des filles. Lors des cérémonies d'initiation des garçons et des filles de cette tribu, on exécute des chants obscènes, de même que durant les cérémonies pour faire tomber la pluie. Dans ce dernier cas, un symbolisme sexuel obscurcit souvent la signification des chants, par exemple :

« *Kwaich obolo ibe te oduru.* »

« Le léopard se frotte la queue au figuier. »

(Le pénis se frotte aux parois du sexe féminin.)

Driberg nous précise aussi que l'initiation des hommes et des femmes chez les Didinga du Soudan anglo-égyptien est à

l'origine d'une débauche générale accompagnée de chants licencieux. Chez ce même peuple, la construction des *cairns*, près des plantations, est, pour les femmes, l'occasion de chants érotiques. Elles jurent ensuite sur ces *cairns* de ne pas garder le produit des récoltes pour leur seul usage, mais d'en faire bénéficier le clan tout entier. Les jeunes filles chantent aussi des chants obscènes, loin des oreilles masculines, lorsqu'elles coupent et transportent les herbes pour la construction des cases (1).

Chez les Lugbwara d'Uganda, à la saison des plantations, les hommes exécutent une danse spéciale accompagnée de chants érotiques. Durant cette danse, ils arrivent délibérément à une semi-érection du pénis. Parvenu à ce stade, chaque individu se retire rapidement de la danse, y revient une fois le pénis devenu normal, puis répète sa performance.

J'ajouterai une remarque inédite provenant de mes propres recherches sur les Ingassana de la province Fung du Soudan anglo-égyptien. Ce peuple possède une association spéciale d'individus qui dansent et chantent lors des mariages, de la naissance des jumeaux et de la maladie des enfants. Ils accompagnent leurs exhibitions de petits jeux obscènes avec un phallus en bois. Les chants aussi sont probablement licencieux, en accord avec le caractère sexuel de ces cérémonies.

VII — RÉSUMÉ DES DONNÉES ET FORMULATION DU PROBLÈME

Les données de Driberg et les nôtres, collectées en Uganda et au Soudan anglo-égyptien, complètent notre analyse de l'obscénité chez les Ba-Ila, les Ba-Thonga, les Akamba et les Azande.

Il faut, tout d'abord, faire ressortir que ces manifestations d'obscénité sont habituellement interdites. Les gens les considèrent comme tout à fait déplacées et elles sont absolument prohibées en dehors des occasions signalées. Elles appartiennent à ce domaine de la vie mentale que la société stigmatise comme grossier et vulgaire et qui doit être refoulé par l'individu. En de rares occasions, cependant, la société, non seulement autorise, mais prescrit ces exhibitions. L'analyse de ces occasions conduit à l'explication fonctionnelle des types de conduite érotique mentionnés dans cet article.

(1) Pour une étude sur les Didinga, cf. DRIBERG, *People of the Small Arrow*, et Didinga Customary Law, *Sudan Notes and Records*, 1925.

Certaines circonstances, que nous pouvons décrire comme magico-religieuses, autorisent l'obscénité. Ce sont :

- les cérémonies d'initiation (Ba-Ila, Ba-Thonga, Akamba, Lango, Didinga) ;
- les cérémonies funéraires (Ba-Ila, Ba-Thonga) ;
- les festins en l'honneur des esprits (Ba-Ila) ;
- les cérémonies de la pluie (Ba-Thonga, Akamba, Lango) ;
- la cérémonie pour protéger les récoltes des insectes nuisibles (Ba-Thonga) ;
- le vol aux dépens de l'oncle maternel (Azande) ;
- les cérémonies des sociétés secrètes (Azande, Wapare, etc.) ;
- les cérémonies pour la naissance des jumeaux (Lango, Ingassana) ;
- le mariage et la maladie des enfants (Ingassana) ;
- la cérémonie pour protéger les récoltes (Didinga) ;
- la danse des semailles (Lugbwara).

Le second type de circonstances où l'obscénité est admise se caractérise par un travail collectif long et pénible. Il est impossible de distinguer clairement entre les deux groupes, car beaucoup d'occasions que nous avons considérées comme rituelles ont un aspect économique, par exemple les cérémonies pour faire tomber la pluie. Bien des travaux s'intègrent dans un cycle de cérémonies, tels le battage et la mouture du mil chez les Azande. Si nous employons l'adjectif « rituel » dans un sens très large, alors toutes les occasions d'expression d'obscénités présentées dans cet article peuvent être classées comme « occasions rituelles ». Mais il serait préférable de proposer un sous-groupe où seraient incluses les obscénités qui accompagnent les travaux : les semailles, la fonte du fer, la pêche, la mise à l'eau des pirogues (Ba-Ila), le pilage du maïs, le transport des toits, le bousillage des sols (Ba-Thonga), le battage, la mouture, le transport des pierres lors d'un travail pour le compte du gouvernement (Azande), la construction des *cairns* (Didinga), la coupe et le ramassage des herbes (Didinga).

Tout en essayant d'expliquer ces obscénités, je tenterai d'abord d'envisager pourquoi les interdits de la société se relâchent dans les circonstances précitées. Je me propose ensuite de définir le but de ce relâchement dans certaines cérémonies et son rôle économique dans le travail. Je poursuivrai ainsi l'analyse effectuée à partir des données collectées, car je crois que la méthode adéquate d'interprétation d'un élément culturel consiste à le décrire en termes généraux, auxquels on se réfère

pour expliquer comment il intervient en tant qu'élément spécifique dans la vie d'une société. Cet élément culturel se rencontre simultanément dans de nombreux contextes différents, associé à des éléments différents, dont on ne peut saisir la signification que par l'analyse de chaque contexte spécifique. En conséquence, un élément comme celui que nous avons décrit peut avoir un nombre indéfini de fonctions sociales, mais il possède une caractéristique fonctionnelle commune à toutes.

Avant de fournir notre propre explication, nous nous attachons à celles proposées par deux des auteurs auxquels nous avons emprunté la majeure partie de nos données pour cet essai.

Notre intention est d'expliquer comment des actions normalement tabou sont en certaines occasions des modes d'expression collective imposés.

VIII — FONCTION SOCIALE DE L'OBSCÉNITÉ COLLECTIVE

Comment expliquer que l'obscénité soit de règle en certaines circonstances ? Smith et Dale proposent une explication basée sur la considération quelque peu mystique du prétendu dynamisme des Ba-Ila, terme par lequel ils désignent toutes les idées magiques et religieuses de ce peuple. Ils nous déclarent que l'on exécute les chants, que l'on doit les exécuter, lorsque les forces dynamiques entrent intimement en jeu. Ils concluent : « En temps ordinaire, l'anormal est tabou, mais aux circonstances exceptionnelles correspondent des choses exceptionnelles dont le but est de restaurer l'équilibre habituel » (II, p. 84).

Cette explication, tout comme celle du dynamisme, semble quelque peu mystique, et je ne saisis pas la conclusion, car je ne considère pas la mise à l'eau d'une pirogue, les semailles, la pêche, comme des circonstances exceptionnelles, même si elles sont saisonnières.

La théorie de Junod et apparemment celle de Lindblom s'inspirent des études de Van Gennep dans *Les rites de passage*. Suivant cette théorie, les chants obscènes sont justifiés par le fait qu'on les chante lors de périodes « marginales » qui interviennent entre des rites de « ségrégation » et des rites d'« agrégation ». Ainsi, par exemple, la construction d'un village représente chez les Ba-Thonga une période « marginale » d'un mois ou plus, durant laquelle les lois ordinaires sont suspendues et de nombreux tabous particuliers renforcés. Ces actes et ces chants obscènes ont pour but de mettre en relief la suspension des lois

ordinaires durant les « périodes marginales » des rites de passage. C'est pourquoi des occasions semblables entraînent une obscénité semblable dans les rites de passage de l'initiation et des funérailles.

La généralisation de cette explication soulève des objections évidentes, car elle ne s'applique qu'à quelques cas parmi ceux présentés dans cet article. Les cérémonies de la pluie et du *nunu* que décrit Junod ne peuvent être classées comme rites de passage, tout au moins au sens admis de l'expression. Le battage de l'éleusine et la mouture du grain chez les Azande, les semailles, la pêche, les cérémonies du *makubi* chez les Ba-Ila ne sont certainement pas des rites de passage.

Ainsi, nous ne pouvons admettre la théorie selon laquelle ces obscénités auraient pour fonction de recréer ces conditions normales lors d'une situation anormale (Smith et Dale), ni celle directement opposée selon laquelle la fonction des obscénités serait de créer une période marginale entre des rites de « ségrégation » et des rites d'« agrégation » (Junod).

Cependant, nous conserverons présentes à l'esprit les observations de ces auteurs : l'obscénité se situe souvent en périodes exceptionnelles, comme la sécheresse, et souvent en périodes de transition, comme l'initiation, mais nous essaierons d'atteindre à une explication plus générale que la leur.

L'explication que j'avance pour rendre compte de ces expressions spécifiques de l'obscénité est très simple. A mon sens et sous un certain angle, il y a identité de fonction sociale entre le tabou, en tant qu'interdit spécifique, et ces expressions de l'obscénité.

Qu'est-ce qu'un tabou ? Selon la terminologie des religions de *Notes and Queries on Anthropology*, « un tabou se limiterait à décrire un interdit lié à une sanction magico-religieuse ». En outre, « d'autres interdits sont observés dans les sociétés archaïques, les interdits légaux imposés par l'autorité et les interdits coutumiers qui ne reposent que sur la désapprobation sociale, mais le terme tabou doit être réservé au cas défini ci-dessus » (p. 262, 4^e éd.).

Plusieurs raisons rendent ce mode de définition peu satisfaisant. Par exemple, selon l'état du développement politique de chaque société, des interdits exactement semblables seront, dans des sociétés différentes, classés dans des catégories différentes. Il est toujours difficile de déterminer l'origine de la sanction d'un interdit. Pour un même interdit, elle peut s'appuyer sur la désapprobation sociale, sur l'autorité politique aussi bien

que sur les forces magico-religieuses. Où classerons-nous la prohibition de l'inceste ? Sa sanction est-elle d'origine magico-religieuse, provient-elle de l'autorité, ou repose-t-elle simplement sur la désapprobation sociale ? Tout dépend du développement spécifique de chaque société.

Je ne pense pas qu'un tabou doive être traité comme une entité séparée, définie par sa sanction, mais je suis d'avis de le considérer toujours comme un interdit faisant partie intégrante d'une activité sociale. Sa sanction devrait généralement dépendre de l'activité sociale elle-même, si un tabou alimentaire ou un tabou sexuel est transgressé avant la pêche, celle-ci ne sera pas fructueuse ; si un tabou est transgressé avant l'exécution de rites magiques, la magie restera sans effet.

On ne tient habituellement pas compte du fait que, chez les indigènes, le tabou se place au premier rang des préoccupations, et que son importance découle non pas de l'interdiction d'une chose ou d'une autre, mais de ce que cette chose ou cette autre font partie de la vie quotidienne, d'une activité routinière, d'une habitude, par exemple, les tabous portant sur les rapports sexuels, sur l'alimentation ou sur la boisson. C'est parce que l'indigène n'est pas autorisé à se comporter comme de coutume que son attention est centrée sur l'activité à laquelle s'attache l'interdit. De cette façon, se fixe dans l'esprit de l'individu l'importance des activités à valeur sociale. Je considère que c'est là une des fonctions essentielles du tabou.

Nous pouvons envisager sous le même angle les interdits relatifs aux personnes. Les relations d'un homme avec sa sœur sont mises en relief, moins par une impossibilité de rapports sexuels que parce qu'elle est la seule partenaire qui lui soit interdite. Pour une raison semblable, les relations d'un homme avec sa belle-mère prennent un caractère exceptionnel du fait que, de toutes les femmes, elle est la seule qu'il ne puisse rencontrer et à qui il ne puisse parler. Les attitudes à l'égard du chef sont souvent réglées par de semblables tabous, par exemple en Nouvelle-Zélande et à Samoa. Cependant, dans cet article, mon intention est moins de parler des tabous que des dérogations aux interdits. De même que la tradition de répétition d'une activité spécifique renforce le tabou, de même la tradition contrôle socialement et règle les circonstances du comportement obscène. Tout comme la caractéristique principale du tabou est d'interdire à l'individu d'accomplir ce qui est habituellement permis, la caractéristique principale de l'obscénité est d'autoriser l'individu à faire ce qui est normalement prohibé. Une fonction

commune du tabou et des comportements obscènes est de rompre la routine quotidienne et de mettre ainsi en relief la valeur sociale (1) de l'activité à laquelle ils sont liés.

Un exemple Ba-Ila rapporté par Smith et Dale illustre bien le rôle semblable du tabou et des comportements obscènes. Pour un Ila, rien n'est plus affreux que les rapports d'un homme avec sa sœur ou avec sa fille, pourtant : « Si un individu souhaite s'attirer la chance, non seulement il recourt aux fétiches, mais suivant les prescriptions de son guérisseur, il doit avoir des rapports incestueux avec sa sœur ou avec sa fille avant de se lancer dans son entreprise » (I, p. 261). Nous nous trouvons face à cette conduite sacrilège au moment où nous aurions cru que les tabous sexuels et alimentaires se seraient alliés à la magie. Chez les Ba-Thonga, à la mort d'un homme, ses femmes se prostituent rituellement, alors que, dans une telle circonstance, on aurait pu s'attendre à de sévères tabous sexuels.

Je pense que l'explication proposée nous aidera à comprendre les comportements d'obscénité obligatoire et stéréotypée. Elle ne rend pas compte de tous les types d'obscénité et n'essaie pas d'en éclairer la psychologie. Elle ne vise qu'à expliquer pourquoi l'obscénité collective, socialement contrôlée et stéréotypée, est associée à certaines activités sociales.

IX — RELATION ENTRE L'OBSCÉNITÉ ET LES ACTES RITUELS

J'ai déclaré plus haut que le tabou — on pourrait dire la même chose de l'obscénité stéréotypée —, ne devrait pas être traité comme une entité distincte définie par sa sanction, mais qu'il devrait être considéré en relation avec l'activité dans laquelle il joue un rôle. Il nous a donc été possible d'aboutir à une généralisation qui explique la relation de l'obscénité stéréotypée en général, avec des activités de valeur et d'importance sociales. Il nous faut encore montrer son rôle spécifique dans des activités spécifiques.

Nous avons remarqué que les obscénités collectives font généralement partie d'importantes cérémonies, telles que celles qui accompagnent un décès, la naissance des jumeaux, la sécheresse, le passage initiatique à l'état d'homme. Toutes ces circonstances contiennent une terrible force émotionnelle très dangereuse pour l'individu qui les vit et pour la société. Les émotions

(1) Pour le concept de « valeur sociale », cf. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Andaman Islanders*, *passim*.

refoulées de colère, de peur, de chagrin, de douleur, atteignent un tel degré qu'elles ont besoin de s'exprimer dans une activité ; à moins que cette activité ne soit canalisée dans des directions inoffensives, elle peut être dommageable à l'individu et cause de bouleversement pour la société. En de telles circonstances, la société absout et même ordonne des actes qu'elle interdit et pénalise habituellement.

On sait cependant que ces inclinations élémentaires, sexuelles par exemple, essentielles au maintien de la société aussi bien qu'à celui de la vie individuelle, n'en sont pas moins, dans leur expression incontrôlée, incompatibles avec la forme de culture la plus primitive qui nous soit connue. Pour préserver et transmettre la culture, les satisfactions individuelles doivent être subordonnées aux fins sociales, ce qui contraint l'individu à bien des expériences pénibles : le travail, l'obéissance à une autorité, la limitation des désirs par les conventions sociales, le respect de nombreux interdits et prescriptions qui modèlent et transforment les inclinations communes de l'espèce (les instincts). Tous les systèmes sociaux, aussi variés que complexes, semblent s'être développés comme le nôtre ; les systèmes supérieurs comme ceux que nous avons construits — science, art, religion — retrouvent tous leur source énergétique dans ces inclinations élémentaires, sexuelles particulièrement. Par un processus, auquel les psychanalystes ont donné le nom de sublimation, les inclinations les plus défavorables au développement de la culture sont devenues les sources mêmes qui l'ont alimenté.

Un tel processus peut cependant manquer son but. Une répression trop brutale de ces inclinations élémentaires ne conduit pas l'individu à mettre ses forces au service d'une fin culturelle, mais provoque chez lui des obsessions, des désillusions, le suicide parfois, si bien qu'il n'est en rien utile à la société. Freud et son école sont à l'origine de cette vision de la culture, et ils ont mis en évidence comment certaines sociétés laissent, dans une certaine mesure, libre cours à ces inclinations élémentaires, et comment la nôtre devrait les imiter, ce qui serait beaucoup moins dangereux que de les réprimer brutalement.

J'ai jugé bon d'attirer l'attention sur cette vaste théorie de la culture afin que notre explication de l'obscénité lors des cérémonies rituelles ne soit pas isolée, mais qu'elle s'intègre dans un ensemble de coutumes sociales à fonction similaire, à savoir, canaliser de façon inoffensive l'activité occasionnée par une tension émotionnelle dangereuse pour l'individu et cause de bouleversement pour la société.

Quelques exemples nous aideront à comprendre. Parmi de nombreuses tribus, les cérémonies d'initiation des garçons et des filles sont l'occasion d'obscénité. Le trait commun à ces initiations (ainsi qu'à celle des sociétés secrètes) est la rigueur avec laquelle on traite les initiés, lesquels doivent supporter de sévères flagellations, des tracasseries, des tourments, la faim, la soif, un travail fatigant, des danses épuisantes, d'après humiliations, le viol, la sodomie et beaucoup d'autres expériences. Non seulement leur mode de vie provoque une tension émotionnelle, mais les sévérités, les souffrances, la fatigue tendent à conduire les individus à rechercher une compensation immédiate, probablement d'ordre sexuel (1).

La sévérité des cérémonies d'initiation fait essentiellement partie de leur but éducatif, qui ne saurait être atteint si elles ne conduisaient qu'à des passions soudaines et intempestives. L'existence pour l'initié d'un secteur d'activités autorisées, alternant avec ses expériences pénibles et fatigantes, contrebalance celles-ci, tout en conservant son but à la discipline infligée.

Si nous prenions chaque occasion type où s'exprime l'obscénité collective : la mort, la naissance des jumeaux, la sécheresse, etc., nous pourrions montrer que chacune d'entre elles, comme l'initiation, provoque chez l'individu une grande tension émotionnelle, dont l'expression n'est pas laissée au hasard, mais déterminée par la société et canalisée par la tradition.

Nous n'avons cependant pas l'intention de considérer séparément chaque cas, les conclusions ci-dessus fournissent une explication psychologique valable pour tous. Nous ajouterons donc un appendice à nos généralisations :

L'obscénité collective et imposée a pour fonction générale la mise en évidence de la valeur sociale de l'activité à laquelle elle est liée.

La plupart des occasions entraînant ce type d'obscénité représentent des phases critiques de la vie humaine, dangereuses pour l'individu autant que pour la société. L'autre fonction de l'obscénité est donc de fournir un moyen socialement autorisé d'exprimer cette émotion.

(1) « Lorsque, par exemple, la réalité est trop pénible, la vie trop difficile à supporter, les activités mentales de l'individu ont tendance à retourner à leurs formes élémentaires avec toutes les conséquences qui en découlent » (JONES, *Papers on Psycho-analysis*, p. 5).

X — FONCTION ÉCONOMIQUE DE L'OBSCÉNITÉ

Nous avons noté que l'obscénité, en particulier les chants obscènes, accompagne souvent un travail collectif déterminé. Avant d'expliquer cette relation spécifique, j'attirerai l'attention sur une autre, celle existant entre les tabous et les travaux à caractère économique.

Tout travail est désagréable et réclame une impulsion (1). Les impulsions proviennent d'incitations, de stimuli concomitants, de la participation d'autres personnes et de divers facteurs avec lesquels les économistes nous ont familiarisés. Ces impulsions se révèlent particulièrement nécessaires lors d'un travail collectif long et pénible. Dans cette entreprise d'ordre économique, le tabou agit comme élément d'impulsion. Je n'ai pas encore cité d'exemples de tabous associés aux diverses entreprises précédemment décrites, aussi en présenterai-je maintenant deux.

Lorsque les Ba-Thonga désirent construire un nouveau village, ils rassemblent d'abord les matériaux de construction. Puis, avant de commencer à bâtir les cases, le chef quitte l'ancien village qu'il ne reverra peut-être jamais. Il emmène sa première femme, et, le soir, ils ont des rapports sexuels à l'endroit choisi pour le nouveau village. Le lendemain, le reste du village arrive. Alors débute une période de déménagement d'environ un mois (*buhlapfa*). Pendant ce mois, les travailleurs doivent respecter certains tabous : prohibition absolue des rapports sexuels, défense de se laver. Les motifs invoqués pour expliquer ces tabous sont les suivants : les relations sexuelles nuiraient au chef du village, les ablutions feraient tomber la pluie. D'autres tabous s'attachent également à ce *buhlapfa*. Il est interdit d'allumer du feu dans le nouveau village avant son achèvement, la cuisine doit se faire à l'extérieur ; il est aussi défendu de piler le maïs, de danser, de siffler, ce qui attirerait les sorciers (I, p. 306 sq.).

Cet exemple montre bien le rôle du tabou dans le travail. Les plaisirs sexuels, ceux de la toilette et de la danse, la cuisine

(1) Il n'est pas nécessaire d'épiloguer sur le désagrément du travail et sur la nécessité de surmonter la répugnance qu'il inspire. Il est cependant intéressant de noter l'étymologie du mot « travail ». Le mot français *travail* s'apparente à l'italien *travaglio* qui signifie « souffrance » ; au Moyen Age, on utilisait le mot « douloureux » dans le sens de « laborieux » ; le mot italien *lavoro* vient du latin *labor* : douleur ; quant au mot grec *πένωμα*, il signifie à la fois « travailler » et « souffrir », tout comme l'hébreu *assab* (JONES, *ibid.*, p. 175).

à l'intérieur du village sont interdits, la routine quotidienne de la vie familiale est interrompue jusqu'à l'achèvement de la tâche.

Voici un autre exemple. J'ai déjà mentionné la fonte du fer chez les Ba-Ila. Lors de cette longue et difficile opération, les ouvriers vivent loin de leurs foyers. Tandis qu'ils habitent dans leurs abris temporaires, « si l'un d'entre eux désire se rendre au village, il ne doit en aucun cas avoir des rapports avec sa femme. Il n'a pas le droit d'entrer chez lui, en particulier, il ne doit pas s'asseoir sur son lit, mais s'accroupir à la porte de sa case ; là, il peut manger, si sa femme lui prépare quelque chose. Quant aux femmes qui demeurent au village, elles n'ont le droit ni de se laver, ni de se parfumer, ni de porter des parures qui pourraient attirer les hommes. Elles ressemblent à des femmes au veuvage récent ». Tandis qu'ils fabriquent les fours, les hommes ne doivent pas boire de l'eau, mais uniquement du *namenze* (I, p. 207).

De nouveau, nous remarquons comment les hommes sont privés du confort et des plaisirs de la vie au foyer jusqu'à l'accomplissement du travail, et comment les femmes ont interdiction d'user de tout ce qui pourrait favoriser les désirs sexuels nuisibles à la société.

Pour étudier la fonction de l'obscénité, j'emploierai la méthode utilisée pour examiner le rôle du tabou dans une activité d'ordre économique.

Nous savons que l'obscénité stéréotypée, spécialement les chants obscènes, accompagnent certains travaux spécifiques. Malheureusement, de ce point de vue, nos connaissances sur les Ba-Ila, les Ba-Thonga et d'autres, manquent de précision pour que nos conclusions atteignent à une parfaite certitude. Les chants obscènes ont une signification rythmique et érotique. J'analyserai d'abord l'aspect rythmique.

J'ai montré que, chez les Azande, ces chants impriment leur rythme au travail. Lorsqu'elles battent le mil ou broient le grain germé, toutes les femmes exécutent les mêmes mouvements sur un rythme rapide. Les Ba-Ila accomplissaient probablement les semailles, la pêche, la fonte du fer, la mise à l'eau des pirogues au rythme de leurs chants érotiques, mais nos sources ne sont pas suffisamment explicites. A défaut de précision, on peut supposer que les Ba-Thonga n'auraient pas pu transporter le toit de leurs cases et piler le maïs en chantant, à moins que leurs mouvements n'aient suivi, jusqu'à un certain point, le rythme de leurs chants.

La coordination du travail et du rythme est un sujet impor-

tant pour les théoriciens. Il est bien connu que le travail rythmique diminue la fatigue (1). La valeur fonctionnelle du rythme s'accroît lors d'un travail collectif, car il permet de coordonner harmonieusement les mouvements des travailleurs qui participent à l'opération.

Je ne m'attarderai pas davantage sur ce sujet maintes fois repris, car, plus tard, j'espère traiter plus longuement des relations du rythme et du travail chez les Azande.

Les chants décrits ci-dessus ne se caractérisent pas seulement par leur rythme, mais aussi par leur signification érotique. On peut considérer le privilège accordé aux travailleurs de chanter des chansons vulgaires, condamnées comme choquantes et indécentes en temps ordinaire, comme un des palliatifs à la lassitude et à la monotonie du travail. Quiconque a observé les indigènes battre le mil ou moule le grain pendant des heures, sait combien ce travail est épuisant. Quiconque a vu des hommes transporter le toit d'une case sur une longue distance, ou bien une femme piler le grain, sait combien la première tâche est pénible et la seconde monotone. Les palliatifs offerts aux travailleurs leur permettent d'accomplir plus efficacement les travaux fatigants : transport de pirogues, semailles, pêche, fonte du fer (2).

(1) K. BÜCHER, *Arbeit und Rhythmus* ; B. MALINOWSKI, *Primitive Labour*, *Nature*, 15 août 1925.

(2) Seligman a souligné la « dramatisation » de ces expressions sociales de l'obscénité. Il a aussi attiré mon attention sur l'explication psychanalytique des données de cet article. Ma propre explication de la relation obscénité-travail s'accorde bien avec la théorie psychanalytique selon laquelle la fonction de l'obscénité est d'agir comme une impulsion et un palliatif du travail, et selon laquelle les actes d'obscénité résultent d'un heurt entre la nécessité du travail (principe de réalité) et le désir d'éviter l'épuisement (principe de plaisir). Cependant les psychanalystes développent leur thèse en montrant que le même mot-symbole désigne à la fois le travail et l'accouplement, non seulement parce que certains de leurs attributs sont semblables, si bien que les deux activités distinctes se trouvent associées dans l'esprit, mais parce qu'il y a une raison spécifique à l'extension du terme initial d'accouplement pour désigner son équivalent symbolique, le travail. D'après ces auteurs (cf. JONES, *ibid.*, p. 177, et SPERBER, *Imago*, 1912, « über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache »), l'homme primitif dépasse son inertie et sa répugnance pour le travail en sexualisant ses tâches. Il les traite comme « équivalent ou un substitut de la fonction sexuelle ». J'avoue douter de la signification donnée à leur terminologie, par les auteurs de cette école. Que veulent-ils dire quand ils écrivent que les tâches sont des « équivalents » ou des « substituts » des actes sexuels ? On peut admettre que, chez les peuples primitifs, une grande partie de l'énergie consacrée au travail le serait au plaisir sexuel. Il est probablement vrai aussi que l'intérêt sexuel stimule le travail. Mais, s'il en est ainsi, la fatigue provoquée par un travail pénible et épuisant devrait conduire à une tentative de soulagement dans le plaisir sexuel ; or celui-ci est impossible, puisque le désir sexuel est sévèrement réprimé pour permettre l'achèvement de l'entreprise. Certes, un mode alternatif de détente s'offre alors sous forme de symbolisme érotique et de chants,

XI — CONCLUSION

Résumons nos conclusions :

1) Certains types de comportements obscènes uniquement collectifs sont habituellement interdits, sauf en certaines circonstances où ils sont autorisés et même prescrits.

2) Ces circonstances de grande importance sociale se classent, *grosso modo*, en deux groupes : les cérémonies religieuses et les activités collectives d'ordre économique.

Nous expliquons l'obscénité de la façon suivante :

1) L'annulation, par la société, de certains interdits met en relief la valeur sociale de l'activité.

2) Elle canalise l'émotion humaine vers des formes d'expression inoffensive aux moments critiques.

3) Elle offre aux travailleurs un stimulant et une compensation lors des travaux collectifs pénibles et d'une certaine manière, par exemple avec des chants, elle coordonne les activités.

mais je ne comprends pas par quel processus le travail est ainsi sexualisé ou, plus précisément, je ne comprends pas la signification d'une telle affirmation. Je préfère simplement faire état de la théorie. Je ne pense pas que soit très fort l'intérêt sexuel consciemment lié à l'obscénité. A mon avis, son importance découle, non pas de son caractère sexuel, mais de la suppression de l'interdit habituellement imposé par la société : cette suppression constitue pour les travailleurs un remède tonifiant.

L'ÉTAT ZANDE*

Je consacrerai cette conférence à l'étude des institutions politiques azande. La théorie anthropologique classique reposait en grande partie sur des recherches effectuées parmi des peuples dépourvus d'institutions politiques développées, et pendant longtemps, on n'accorda pas, à l'organisation politique des peuples primitifs, l'attention qu'elle méritait. Les sociétés africaines en particulier présentent une gamme relativement étendue d'institutions politiques, et déjà l'étude de ce secteur de l'anthropologie sociale a beaucoup progressé. En prenant pour exemple les Azande, j'ai l'intention de résumer les conclusions générales sur la nature de leurs institutions politiques, et ce faisant, d'attirer l'attention sur la complexité des matériaux qu'offrent les sociétés du même type, et sur la nécessité, en les étudiant, de prendre en considération les données historiques disponibles. Pour certaines sociétés, de telles données font défaut, ou, si elles existent, elles montrent combien peu de changements sont intervenus durant la période en question. Mais, chez les Azande, la situation politique, au moins sous certains de ses aspects importants, n'avait pris que depuis peu la forme qu'observèrent les premiers voyageurs européens, et elle devait subir d'autres changements dans les années à suivre. Au cours de ce survol, il m'est difficile d'éviter de me référer fréquemment à ma propre recherche des années 1927 à 1930, principalement sur le vieux royaume de Gbudwe au Soudan. Quant aux observations des autres anthropologues, je leur ai accordé la considération qu'elles méritaient dans mes publications antérieures citées en référence.

Une description des institutions politiques azande réclame,

* Cette conférence fut prononcée à la demande du Royal Anthropological Institute, le 23 juin 1963, et publiée dans le *J.R.A.I.* en 1963.