

Le tabou de l'inceste : une politique

En référence au « *Totem et tabou* » de Freud, le travail que je présente aujourd'hui porte sur le concept polynésien de tabou puisque « tabou » est un mot polynésien.

*

Dans les sociétés polynésiennes n'existait pas de prohibition de l'inceste mais un tabou de l'inceste.

Que le tabou de l'inceste ne soit pas la prohibition de l'inceste, de fait c'est le contraire, peut sembler étrange et même contradictoire à des oreilles occidentales qui, depuis la découverte du mot « tabou » dans le *Journal* du grand navigateur James Cook, qui lui-même l'avait découvert en Polynésie, ont dès lors depuis toujours confondu « interdit » et « tabou » pour l'avoir compris selon leurs propres catégories sociocognitives. Des catégories dérivées de la culture biblique et en particulier de la lecture du Lévitique par deux auteurs protestants anglo-saxons qui ont généralisé en Occident l'usage du mot « tabou » : Frazer (auteur du *Rameau d'or*) et Robertson Smith (auteur de *La religion des Sémites*). Deux auteurs cités par Freud qui s'y réfère dans son « *Totem et tabou* »

Je cite un passage de la préface de Michel Izard au *Rameau d'or* : « *En bref, [Frazer et Robertson Smith) appartenaient à un univers culturel et à une époque qui concevait [le tabou] seulement sous la forme de l'interdit, de la prohibition, de l'évitement. Frazer et Robertson Smith vivaient, autrement dit, dans une société « à tabous » au sens que ce dernier mot a précisément pris par la suite ; ils ont fait coïncider un terme polynésien avec une catégorie éthique anglaise de la fin du XIXe siècle, chargée d'intentionnalité répressive qu'ils ont promue au rang de catégorie universelle* »¹

« Tabou » ne veut pas dire « interdit », lequel se dit en tahitien *rahui* ou 'ōpani

Les *rahui* prohibaient un certain temps (quelques mois à quelques années) la pêche, la chasse, la cueillette de certains animaux, légumes ou fruits afin de permettre le renouvellement des espèces. Durant ces périodes, ces espèces devenaient tabou : protégées. Cette conséquence mal comprise du *rahui* a sans doute précipité le contresens sur « tabou » et sa confusion avec « interdit »

'ōpani, c'est la fermeture (porte, couvercle), la clôture (y compris d'un discours), la prohibition.

*

« Tabou », en fait *tapu* dans le dialecte tahitien ou *kapu* dans le dialecte hawaïen, est un mot polynésien et mélanésien (mais la différence entre ces deux sociétés est une construction raciste artificielle) composé de deux lexèmes.

Le premier, « *ta* », est une forme d'insistance que l'on pourrait traduire par « très », « fortement » ou « puissamment ».

A faire un relevé de ses occurrences, le second, « *pu* », signifie « réservé ». Exemple : « *Il y avait trois espèce de poissons tapu ou réservés à la famille royale* »²

En conséquence, « *tapu* » signifie « fortement réservé »

C'est ainsi qu'un homme promis au sacrifice humain sera dit, en dialecte tahitien, « *ta'ata tapu* », « homme réservé » (sous-entendu : « au sacrifice cultuel »). Rien ne justifierait que cette expression soit traduite par un « homme interdit » qui n'aurait aucune signification.

¹ Izard M., « Introduction à Frazer J. G. » in Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1981, Tome I, p. LV-LVI.

² Cf. *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, Publications de la Société des Océanistes, N° 27, Musée de l'Homme, Paris, 1971, p. 100.

Evidemment, ce qui m'est réservé, vous est interdit. Mais l'interdit est, d'une part, une fonction secondaire à la réservation qui est sa fonction fondamentale et, d'autre part, l'interdit n'a pas une fonction répressive mais une fonction de protection.

C'est ainsi que les maisons sacrées réservées au roi et à sa suite, étaient interdites à toute autre personne. Mais les maisons du commun étaient aussi bien interdites au roi faute sinon de devenir sacrées de sorte que leurs habitants auraient dû les abandonner. Le tapu fonctionnait dans les deux sens.

« Réservé » certes, mais plus précisément à qui et pourquoi ?

*

Le sacré polynésien se développe sur trois termes : le *mo'a*, le *ra'a*, le *noa*.

Le *mo'a* est une sacralité primordiale naturelle transportée par des fluides naturels qui sont autant de principes vitaux : l'eau de pluie, la sève, le sang menstruel. Le caractère commun à ces fluides est qu'ils possèdent en eux-mêmes leur propre principe d'existence et de développement. En conséquence, étant autonomes, ils échappent aux volontés humaines.

Ainsi du sang menstruel, évidemment involontaire, qui n'est pas une souillure, comme dans le Lévitique, mais la plus haute des sacralités de sorte que les femmes participent ainsi de la sacralité la plus élevée sacralités. Aussi ne peuvent-elles être sacrifiées. Elles sont, au sein des humains, l'expression par excellence du *mo'a*.

C'est ainsi qu'une pirogue enjambée par une femme sera immédiatement détruite car si une goutte de sang était venue à tomber sur cette pirogue, celle-ci, maintenant dotée de cette formidable autonomie, aurait choisi ses routes contre la volonté de son barreur, le menant sûrement à sa perte.

Grâce à ces principes vitaux autonomes, le *mo'a* se développe par des extensions et croissances sans limites dans le temps et l'espace. C'est, évidemment, une métaphore du *drang* pulsionnel.

La végétation tropicale, le *mo'a* par excellence, en est l'exemple le plus éclatant. C'est une invasion que rien n'arrête. Les habitats les plus solides ne sont bientôt plus que murs écroulés, dévorés de moisissures verdâtres, que poussent, percent, désagrègent, écroulent des racines monstrueuses. Qu'un homme absorbe la nourriture que lui offre la nature sans l'avoir préalablement faite cuire et le développement de cette formidable puissance, maintenant intériorisée, le fera bientôt exploser sous sa terrifiante pression.

Face au *mo'a*, aucune consistance individuelle, aucune institution ne résiste.

Contre cet anéantissement de toutes les formes individuelles et sociales d'existence : le culte, *ra'a*, exercé par les *tahu'a*, officiants du culte, au profit des *ari'i nui* (roi, grands chefs claniques).

C'est une sacralité secondaire produite par les hommes, au sens du « masculin », seuls. C'est une guerre contre le *mo'a*, une guerre du cuit contre le cru, car dans le cru résident les fluides naturels, une guerre du sang volontairement versé par les hommes (sacrifices humains, déflorations rituelles, tatouages, etc.) contre le sang menstruel involontaire des femmes.

Ainsi de la cuisson des aliments dans les traditionnels fours enterrés. Une cuisson à l'étouffée qui, les aliments cuisant dans leur jus, retourne les fluides naturels issus du cru, fluides porteurs donc du *mo'a*, contre le cru lui-même, autrement dit contre le *mo'a* lui-même.

Notons que la reproduction sexuelle est elle-même conçue comme une cuisson du sang menstruel par le sperme, cuisson grâce à laquelle le sang menstruel devient un caillot de sang qui, s'il est animé par le *mana* d'un dieu, devient embryon.

Le *noa* est la population commune : partie la moins sacrée de la population.

Une guerre donc mais non pas une guerre d'anéantissement. C'est une guerre de domestication, à la façon dont les canaux d'irrigation domestiquent les eaux naturelles, car les humains ont besoin pour leur subsistance des principes vitaux naturels *mo'a*. La nature leur offre leur nourriture et le sang menstruel leur descendance. Le *ra'a* domestique le *mo'a*

pour le mettre au service des humains. Dès lors, ainsi domestiquée, la puissance naturelle *mo'a* devient *mana* : puissance socialement utile. *Mana* est le nom polynésien de l'efficace³.

Ce culte, cette guerre sont des opérateurs phalliques. Aux temps anciens, deux frères, les dieux Lono et Kū, se partageait un même champ qui était aussi bien leur épouse commune. Lono ensemença ce champ-épouse mais pour lui voler les produits de cet ensemencement, Kū, le frère cadet, tua Lono, le fit cuire dans un four en terre et le mangea. Si Lono est le dieu agricole des grandes pluies fertilisantes du début de la saison humide, son nom évoque le bruit du tonnerre, Kū est le dieu de la sexualité : son nom signifiant « érection »

Lono est le dieu de la nature, Kū, dieu phallique, est le dieu allié des hommes dans la guerre qu'ils mènent contre la nature. Il se tient aux côtés du roi dans la guerre du *ra'a* contre le *mo'a* :

Dans cette guerre, les tabous ont un rôle fondamental. Ils circonscrivent des ilots *mo'a* que le *ra'a* travaille pour produire du *mana*. Les tabous construisent ainsi des espace-temps sacrés, au sens du sacré *ra'a*, autrement dit des espace-temps phalliques proprement humains.

C'est ainsi que tout enfant qui naît est d'abord enfermé dans une case qui lui est réservée au motif qu'il est porteur du *mo'a* maternel, son père n'ayant pas le droit de le visiter tant qu'il n'a pas fait l'objet des rituels de levée du *mo'a*.

Les tabous exercent ainsi une fonction de topologie sociale. Ce sont des bifaces qui, d'un côté, réservent au sacré et au travail sur le sacré ce qu'ils interdisent de l'autre au profane, le *noa*, pour le protéger de la supposée puissance dangereuse du sacré.

Ils peuvent être comparés à ces panneau d'interdiction posés sur l'enceinte de nos transformateurs électriques qui en interdisent l'entrée à qui n'est pas habilité à y travailler, afin de protéger le profane du danger qu'ils recèlent.

A poursuivre cette analogie, le *mana* est comme l'électricité qui, à partir de ces transformateurs, alimente nos cités. Une énergie qui ne peut être utilisée sans danger que régulée, contrôlée, domestiquée. A continuer cette analogie, si les transformateurs sont le culte lui-même, les *tahu'a* seuls, comme nos modernes ingénieurs et techniciens électriques, ont la capacité et l'habileté nécessaire à transformer l'énergie *mo'a* primordiale en *mana* : énergie phallique socialement utile.

Cette structure biface, réserver / interdire, est le concept même du tabou.

Mais l'exercice des tabous, privilège du roi et du *tahu'a nui*, est le prétexte religieux, idéologique, à une politique dont le tabou plus particulier de l'inceste nous fournit les raisons.

*

Avant d'en venir à ce tabou plus particulier de l'inceste, il nous faut détailler le contexte de la métaphore agricole dans lequel il s'inscrit.

Que le *mo'a* comme nature possède en lui-même la dynamique autonome de ses extensions et croissances a fourni à l'idéologie polynésienne un schème central : celui du rhizome qui a structuré toutes ses pratiques sociales.

Le rhizome prête son image au schème de l'ancestralité. Ainsi, pour citer un chant ancien : « *Les racines sont nées pour la croissance dans le monde. Quand naquit le roi, première génération de racines, il vécut pour la seconde génération. Quand naquit le roi,*

³ Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950), Lévi-Strauss écrit du *mana* qu'il est : « une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens (...) Nous croyons que les notions de type *mana* (...) représentent précisément ce signifiant flottant (...) ce serait simplement une valeur symbolique zéro. » Bref, *mana* ne serait guère plus, ajoute-t-il, que la variante polynésienne de « truc » ou de « machin » Mais *mana* n'a rien d'un signifiant flottant, il dénote la puissance sacrée intrinsèque au *ra'a*, son efficace : passage de l'inconsistance anarchique du *mo'a* à la consistance des institutions. *Mana* n'est guère plus un signifiant flottant que les français « efficace », « efficacité »

seconde génération de racines, il vécut pour la troisième génération (le chant enchaîne ainsi dix générations royales) Il y avait des dizaines de racines. Il y avait des centaines de racines. Il y avait des milliers de racines. Il y avait des myriades de racines. Racines qui s'étendaient en hauteur et racines qui s'étendaient en profondeur. Racines qui s'étendaient vers l'intérieur. Racines qui s'étendaient vers la mer. En s'étendant, les racines tenaient le sable, la terre devint ferme »⁴

Les généalogies royales forment un rhizome donnant consistance au monde et de même les ancêtres sont-ils pensés sur le mode d'un réseau souterrain de racines dont les pousses, surgissant à l'air libre, sont les vivants.

Une métaphore agricole donc mais pas n'importe laquelle.

Le développement en rhizome est associé aux plantes parthénogénétiques et l'horticulture polynésienne a fait le choix de ne développer que des plantes parthénogénétiques, tarots, patates douces, bananiers, etc. Des plantes qui, autrement dit, ne se reproduisent que par clonage d'une cellule-souche. Les Polynésiens ont refusé l'horticulture des plantes à graines, autrement dit des plantes à reproduction sexuée.

C'est un choix idéologique comme le montre le fait que les migrations polynésiennes, originaires d'un sud-est asiatique qui cultivait une variété à graines de 'uru (arbre à pain), ont choisi de n'en emporter avec elles que la variété parthénogénétique.

Quel rapport avec l'inceste ?

La reproduction parthénogénétique offre le modèle par excellence d'une reproduction du même par le même qui justifie la pratique polynésienne de l'inceste.

Ainsi que le dit excellemment Bernard Rigo, ethnologue et philosophe, spécialiste de la pensée polynésienne : « *Le sang du frère mêlé à celui de la sœur jumelle permet d'unir le Même avec le Même : c'est la reproduction sexuée la plus proche de la croissance à l'identique. On sait que l'horticulture polynésienne était fondée sur l'exploitation de plantes se reproduisant par voie végétative (...) Cette horticulture, en revanche, méconnaît les techniques d'exploitation des plantes à graines, c'est-à-dire des plantes à reproduction sexuelle (...) Aussi est-ce l'idée de racine, de souche, qui s'impose sur celle de graine. Pour exprimer l'extension originelle : la voie végétative offre le schème le plus adéquat pour signifier l'expansion dans la continuité (...) Ce qui s'impose ici, c'est le primat de la continuité sur la nécessité de la différenciation : tout se passe un peu comme si la discontinuité logique impliquée par la procréation - mâles / femelle - était gommée par le paradigme végétatif. On maintient ainsi, en évitant le dualisme sexuel, une perspective généalogique au service d'une axiologie aristocratique »⁵*

Comme l'affirme un vieux texte hawaïen : « *Pour un chef du plus haut rang, sa sœur, de même père et même mère, était une compagne qui lui convenait parfaitement. Une telle union était appelée « pi'o » (arc, anneau, chose se refermant sur elle-même) et si le couple avait un fils, il devenait un chef du plus haut rang, un « ni'au pi'o », si sacré qu'il était appelé « divin » : « aku'a » »⁶*

L'expression « ni'au pi'o » est formée de « ni'au », nervure médiane de la palme d'un cocotier, et de « pi'o », « arche »⁷. Elle évoque la palme du cocotier qui se courbe pour rejoindre son tronc originel et se fondre en lui. C'est l'image d'un retour dans la matrice clanique originelle. « Ni'au pi'o » est ainsi la métaphore arboricole permettant de penser l'inceste dans une langue qui n'en possède pas le mot.

La quintessence de cette reproduction du même par le même était l'union gémellaire.

⁴ Teuira Henry, *Tahiti aux temps anciens*, Publications de la Société des Océanistes, N°. 1, Musée de l'Homme, Paris, 2 000, p. 350.

⁵ Rigo B., *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, Editions du C. N. R. S., 2 004, p. 84 et 85.

⁶ Malo D., *Hawaiian antiquities, Moololo Hawaii*, Honolulu, Bishop Museum Press, Hawaii, 1 898 et 1 980 pour la traduction anglaise (traduction française E. D.).

⁷ Source : Dunis S., *Ethnologie d'Hawai'i*, Paris, Presses Universitaires Créoles / L'Harmattan, 1 990, p. 192.

Mais cette reproduction du même par le même n'était constitutive que des lignages aristocratiques.

Si, en effet, la pratique de l'inceste était prescrite pour les aristocraties polynésiennes, elle était formellement interdite aux plébéiens. Pour ceux-ci : « *Tout mariage ou rapport sexuel est interdit entre cousins jusqu'à la troisième génération, parfois même jusqu'à la quatrième ou la cinquième, car ils seraient considérés comme incestueux. Interdiction parfaitement logique, puis que dans la perspective polynésienne il s'agit effectivement de frères et sœurs (...) la seule exception admise aux interdictions qui réglaient les rapports entre les sexes était le mariage entre un frère et une sœur parmi les plus nobles* »⁸ La parenté polynésienne est en effet construite sur un modèle classificatoire : tous les hommes et femmes d'un même clan et d'une même génération ayant procréé sont également des pères et mères et tous leurs enfants sont frères et sœurs.

Les unions incestueuses entre plébéiens étaient appelées en dérision : « *'ohana kiko moa* », « *reproduction de volailles* »

Le tabou de l'inceste obéit ainsi au concept même de tabou : biface réservant aux classes aristocratiques une union interdite aux plébéiens.

C'était un opérateur politique portant, non pas sur des relations sexuelles ne faisant l'objet d'aucune prohibition, mais sur la filiation car, sentence polynésienne fondamentale : « *au premier né, le pouvoir* » Ce n'était pas l'alliance que mettait en jeu ce tabou mais la filiation.

Tout prince et toute princesse polynésienne se devaient en effet d'avoir pour premier né un enfant né dans l'endogamie la plus resserrée possible. Tout premier né issu d'une mésalliance exogame était immédiatement mis à mort⁹. Mais une fois cette primogéniture assurée dans l'endogamie, toute femme d'un clan aristocratique pouvait avoir des relations sexuelles avec qui elle voulait, les enfants nés d'éventuelles mésalliances non seulement n'étaient pas mis à mort mais, bien souvent, étaient adoptées par la famille la plus huppée.

*

Mais pourquoi l'interdire aux plébéiens ?

Afin qu'ils ne puissent se constituer en lignages sur le modèle de la reproduction du même par le même. Des continuités générationnelles closes sur elles-mêmes qui, accroissant ainsi mécaniquement leur puissance propre en multipliant leur parenté, auraient été dès lors susceptibles de défier le pouvoir des lignages aristocratiques.

Ainsi le système des tabous était-il un opérateur politique.

C'est la même chose encore de nos jours à Bali. Si des jumeaux de sexe différents naissent dans une famille noble, ils sont considérés comme mari et femme dans l'utérus de leur mère et sont mariés à l'âge adulte comme des dieux. C'est une joie et un honneur car ils sont alors considérés comme des dieux. Mais si de tels jumeaux naissent dans une famille de plébéiens, les parents et les enfants sont bannis, leur maison abattue et le village purifié car cette naissance est considérée comme incestueuse¹⁰.

L'inceste n'est pas ici un dispositif moral mais un dispositif politico-social séparant une noblesse divinisée du commun.

*

⁸ Bengt Danielson, « Polynésie » in *Ethnologie Régionale* (Poirier J. direc.), Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1 972, Tome I, p. 1 267.

⁹ Cf. Adam H., *Mémoires d'Arii Taimai*, Publications de la Société des Océanistes, N° .12, Musée de l'Homme, Paris, 1 964, chapitre II. ; cf. *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, Publications de la Société des Océanistes, N° . 27, Musée de l'Homme, Paris, 1 971, chapitre I : « Hiérarchie et classes sociales »

¹⁰ Godelier M, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2 004, p. 509.

Au demeurant, toute sexualité polynésienne est une institution politique. Les Tonga en donnent l'exemple le plus évident.

Aux Tonga, deux théories de la reproduction semblent s'être succédées¹¹.

Dans la première, le sperme bloquait le sang menstruel pour le transformer en un caillot de sang qui, si le *mana* d'un dieu venait l'animer, se transformait en embryon. C'est la traditionnelle théorie polynésienne de la procréation. Dans cette configuration, l'enfant recevait ses os, ses nerfs, son aspect général du sperme paternel, le sang menstruel maternel étant à l'origine de sa chair, de son sang, de ses ongles.

Aussi la substance de l'enfant venait-elle et de son père et de sa mère et tout Tongien étant alors parent d'un dieu, son lignage pouvait prétendre à la chefferie.

Dans la seconde théorie, qui se serait développée avec l'hégémonie prise par un lignage royal, le lignage du Tui Tonga, Roi Suprême, le sperme certes bloquait encore le sang menstruel, le transformant en caillot de sang mais ne participait plus à la formation de la substance de l'enfant, cette substance ne provenant plus en totalité que de la mère seule.

Le caillot de sang ne devenait embryon qu'animé désormais par le seul *mana* du Tu'i Tonga : condensé d'ancestralité, maillon d'une chaîne d'ancêtres trouvant sa source dans l'homme-dieu originel.

La totalité de la substance, identifiée au sang menstruel, était certes transmises aussi bien aux garçons qu'aux filles mais, les hommes n'étant évidemment pas porteurs de sang menstruel, ils devenaient ainsi, au regard de la transmission de la substance, des impasses terminales.

Les femmes formaient une lignée continue, tout homme, fors le Tui Tonga, était une discontinuité.

Ayant ainsi perdu tout rôle actif dans la procréation, interdit à chaque génération de pouvoir perpétuer un *mana* divin ancestral réservé au seul Tui Tonga, mis dès lors dans l'impossibilité de constituer une quelconque ancestralité, les hommes tongiens furent réduits à un statut servile sur lequel le roi avait droit de vie et de mort avec le privilège, qu'il partageait avec les dieux, de pouvoir les manger¹². Dévoration qui, constituant un acte d'anéantissement total, leur interdisait de se constituer en ancêtre et donc en lignage susceptible de contester le pouvoir du lignage Tui Tonga.

Cette seconde représentation de la procréation fit du seul Tui Tonga un père universel de sorte que tout homme et toute femme était son fils et sa fille. Mais le lignage royal ne se continuant que par le Tui Tonga et ses filles putatives, un inceste symbolique, ce lignage Tui Tonga devint le seul possible, assurant ainsi son hégémonie sur la société tongienne.

On est là très proche du père de la horde primitive tel que décrit par Freud ... à ceci près que n'est pas une horde mais un clan et que ce ne sont pas les fils qui mangent le père mais le père qui mange ses fils sans que ceux-ci puissent trouver dans ce système politique, social et sexuel des tabous les moyens de se révolter contre ce père tout-puissant.

C'est du christianisme que viendra la solution : le sacrifice du Christ, subsumant tous les sacrifices, les rend inutiles.

C'est pourquoi le christianisme, dès que proposé par les missionnaires, sera adopté massivement par les populations polynésiennes.

*

Le tabou polynésien de l'inceste était une politique.

Il n'avait pas pour fonction d'interdire l'inceste mais de la réserver à la seule classe dominante.

¹¹ Source : Douaire Marsaudon F., *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris, Editions du C. N. R. S., 1 998, pages 292 et suivantes.

¹² A Tahiti, l'*ari'i* avait le droit de manger la cervelle, autrement dit de détruire la partie la plus sacrée de l'homme : sa tête. Il pouvait aussi manger l'œil.

En fait, le système des tabous était, pour reprendre l'expression de Marcel Mauss, « *un fait social total* »

Il avait une fonction politique : justifier le pouvoir en le faisant descendre d'un sacré originel continuellement maintenu au long des générations royales grâce à l'inceste, reproduction du même par le même.

Une fonction sociale : il opérait un clivage entre des lignages aristocratiques justifiés grâce à cette supposée origine sacrée et des plébéiens ne pouvant se constituer en lignages.

Une fonction économique : dans cette économie redistributive, le roi condensait dans ses seules mains toutes les richesses à charge pour lui de la redistribuer selon la hiérarchie descendante du lignage.

Une fonction psychologique : les clans aristocratiques se donnaient dans la consistance du Un, ils en tenaient leur existence sociale et leur identité individuelle, les classes dominées étaient atomisées, fragmentées en individu sans existence sociale ni identité propre.

De cette quadruple fonction dérivait le *mana* : pouvoir cultuel, social, économique, politique et militaire.

*

La politique de clivage qu'opérait le système des tabous entre aristocratie et plèbe n'allait pas sans le régime de terreur qui était son ombre portée. Tabou de l'inceste et tabou des sacrifices humains étaient les deux faces d'une même pièce. Et si les sacrifices humains étaient aussi nommés *tapu*, c'était d'être réservés à l'*ari'i nui* ou au *tahu'a nui* (Grand Prêtre) qui en exerçaient le privilège exclusif.

Au demeurant, nul ne se faisait d'illusion sur la prétendue sacralité des *ari'i nui*.

C'est ainsi qu'Arii Taimai, princesse tahitienne confessait que, je cite : « *Le dieu était un problème secondaire et même le droit au sacrifice humain (...) Pour les indigènes, la famille et les traditions antiques étaient les seules à compter. C'était alors une société aristocratique dont les rites religieux étaient rigoureusement aristocratiques (...) La généalogie absorba toute l'histoire et inclut la loi dans son domaine* »¹³, ajoutant que les hommes de la plus basse extraction étaient tout au plus bons au *tapu*, au sacrifice humain.

Et Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti, après avoir affirmé de même : « *la généalogie avait absorbé l'histoire et créé sa propre loi* », de nous faire partager ce délicieux chant ancien : « *les cancrelats que vous voyez / Les fourmis que vous voyez sont les plus petites d'entre les bestioles : Elles sont là pour être foulées aux pieds* »¹⁴

Et c'est, avec une même suavité toute aristocratique, qu'elle ajoute immédiatement : « *Il en était ainsi des titi [esclaves] et des manahune*¹⁵ [plébéiens] dont nous avons parlé et qui sont maintenant qualifiés de « *restes* » des *tapu* - sacrifices humains »¹⁶

De fait, les sacrifices humains étaient destinés à terroriser la population : « *Les raisons qui motivaient le sacrifice humain (te ta'ata nō te tapu*¹⁷) *étaient sans doute liées au fait que l'homme était la meilleure créature que Dieu ait créé, et les idoles exigeaient ce qu'il y avait de meilleur. Mais il s'agissait surtout de faire peur aux petites gens afin qu'elles respectent totalement les gouvernants [i te feiā mana*¹⁸ *et les personnes titrées, sans quoi*

¹³ Henry Adams, *Mémoires d'Arii Taimai*, O. cité, 1 964, p. 13 et 15.

¹⁴ *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, O. cité, p. 86.

¹⁵ Dans *manahune*, on reconnaît « *mana* » La plèbe reçoit en effet sa part de mana mais une proportion infime puisque « *hune* » signifie « *trognon de fruit* » « *Manahune* » peut donc se traduire par « *pouvoir d'un trognon* » C'est évidemment un terme de dérision.

¹⁶ *Mémoires de Marau Taaroa, idem.*

¹⁷ Littéralement : *les gens pour le tapu.*

¹⁸ Où l'on reconnaît *mana* : la puissance sacrée.

*elles étaient sacrifiées ('o te tāpārahi iā rātou nō te tapu*¹⁹). Ainsi la domination par la terreur était la première raison, le prétexte étant le culte des idoles »²⁰

Ceci est le témoignage d'un plébéien christianisé recueilli par écrit en 1 881.

Il n'y a pas de motifs d'idéaliser ni les sociétés « exotiques » ni leurs mythes. Ce sont des dispositifs de pouvoirs.

*

Quelles conséquences, nous, psychanalystes, pouvons-nous tirer du tabou de l'inceste ainsi compris selon son sens polynésien originel ?

La première est ethnologique.

Au premier chapitre de ses *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss enchaîne deux affirmations et une thèse qui est leur conséquence.

La première est que les animaux, il prend l'exemple des grands singes, entretiennent des relations sexuelles entre familiers si proches qu'on pourrait, par analogie avec les humains, les qualifier d'« incestueuses ». Je cite : « *Il est certain que les grands anthropoïdes ne pratiquent aucune discrimination sexuelle envers leurs proches parents* »²¹

La seconde est que les humains ont au contraire établi une prohibition universelle de l'inceste, autrement dit un interdit étendu dans l'espace et le temps de toutes les sociétés, qui, je cite : « *constitue une règle mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède (...) un caractère d'universalité* »²²

La troisième, conséquence des deux premières, qui constitue la thèse fondamentale de Lévi-Strauss est que cette prohibition universelle de l'inceste : « *constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la Nature à la Culture (...) avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle ; la Nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain (...) Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau* »²³

Le raisonnement est évident : si les animaux pratiquent l'inceste, si seuls les humains le prohibent, alors cette prohibition signe le passage de la nature à la culture.

Or, tous les faits connus, amplement documentés, démentent les deux premières affirmations et donc la troisième qui est leur conséquence.

Toutes les études éthologiques montrent que les animaux n'ont pas de relations sexuelles avec leurs proches parents²⁴ (en dehors des pratiques humaines de sélection

¹⁹ Littéralement : *elles étaient tuées pour le tapu*.

²⁰ Cahiers du Patrimoine [Savoirs et tradition] Puta Tumu, *Histoire et traditions de Huahine et Pora Pora* (Edition Bruno Saura), Tahiti, Ministère de la Culture de Polynésie française, 2 000, p. 74 pour le texte tahitien, p. 75 pour la traduction en français.

²¹ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1 949), Paris, Editions EHESS, 2 017, p. 36 (désormais noté S. E. P.).

²² Lévi-Strauss, *idem*, p. 10.

²³ *Idem*, p. 29.

²⁴ Ceci doit être nuancé. Chez les primates, des rapports sexuels mère / fils peuvent exister dans des circonstances exceptionnelles, afin par exemple d'apaiser un jeune mâle en détresse car menacé par d'autres mâles (Bixler R. H., « Primate mother-son incest », *Psychological report*, vol. 48, 1 981, pp. 531-536).

génétique à des fins d'élevage). Au contraire, ils les fuient, cette fuite s'accompagnant de réactions et mimiques que les éthologues assimilent à des réactions d'angoisse²⁵.

Qu'il y ait une prohibition universelle de l'inceste est faux comme le montrent nombre d'études historiques et ethnologiques consacrées aux cas bien connus de l'Égypte ancienne²⁶, des royaumes incas²⁷, des royaumes africains des grands lacs²⁸, de la Polynésie, de la Perse ancienne où toutes les catégories incestueuses étaient prescrites et institutionnalisées : inceste frère / sœur, père / fille, mère / fils²⁹.

Au surplus, qu'il n'existe pas de concept universel de l'inceste rend improbable qu'il puisse exister une prohibition universelle de l'inceste.

Lévi-Strauss connaissait bien ces dispositifs incestueux mais considérait d'une part qu'ils étaient suffisamment peu nombreux (il n'en est rien) pour remettre en cause sa thèse d'une prohibition universelle de l'inceste ; d'autre part qu'ils étaient des exceptions confirmant cette thèse.

Désolante théorie de l'exception qui confirmerait la règle, pour une pensée prétendant inscrire l'ethnologie dans le champ des sciences. Car dans le domaine des sciences, aucune exception ne confirme aucune règle, bien au contraire, au titre des épreuves de réfutabilité, elle l'invalide. L'existence des sociétés de l'inceste coutumier ou institutionnalisées infirme la thèse de Lévi-Strauss d'une prohibition universelle de l'inceste.

Il est d'ailleurs à noter le surprenant ethnocentrisme, euro-centré, dont fait preuve Lévi-Strauss dans ce premier chapitre des S. E. P. Je cite : « *On ne saurait, en effet, invoquer ici les fameuses exceptions dont la sociologie traditionnelle se contente souvent de souligner*

²⁵ Cf. Héritier F., Cyrulnik B., Naouri A., *De l'inceste*, Editions Odile Jacob, 1994. Cf. aussi Deputte B., « L'évitement de l'inceste chez les primates » in *La Recherche* N°. 193, 1 987, p. 1332-1342 ; De Waal F., *Bonobo, le bonheur d'être singe*, Paris, Fayard, 2 006. Claude Lévi-Strauss reconnaîtra son erreur dans *De près et de loin* (Editions Odile Jacob, 1 988) : « *L'observation d'animaux vivants à l'état sauvage, les grands singes mais d'autres espèces aussi, semble établir que les unions consanguines y sont rares sinon même rendues impossibles par certains mécanismes régulateurs* »

²⁶ En Égypte ancienne, les recensements effectués par l'administration romaine tous les quatorze ans (une masse considérable de documents donc) montrent que plus de 23% des mariages étaient des mariages adelphiques (Hombert et Préaux, « Recherches sur le recensement en Égypte romaine » in Cuisenier J., « L'inceste », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1995, Vol. XII, p. 6). Pour un examen récent de ces recensements : Legras B., *Hommes et femmes d'Égypte (IVe siècle avant notre ère - IV e siècle après notre ère)*, Paris, Armand Colin, 2 010. Ces documents attestent que ces unions adelphiques ne concernaient pas des demi-germains ou des frères et sœurs classificatoires, comme on a pu le prétendre, puisque, cités par Bernard Legras, ces recensions détaillées, écrites en grec, mentionnent que les époux sont « *de même père (homopatrios) et de même mère (homométrios)* » ou « *de même parents (tôn autôn gonéôn)* » Cf. aussi Aufrère S., *Quelques notes sur l'inceste en Égypte pharaonique, lagide et romaine*, saisi sur le net : kubaba.univ-paris1.fr/2005/barbares_ci/aufrere.pdf. Il existe un papyrus égyptien détaillant deux recensements, édité par Georges Nachtergaele, *Papyri Bruxellenses Graecae I, papyrus du nome Prosopite*, Bruxelles, 1 974, p. 28-31.

Reproduisant celui d'Isis et Osiris, le mariage adelphique égyptien était en effet le mariage idéal. Mais le mariage royal égyptien pouvait aussi être un mariage père / fille.

²⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Commentaires royaux sur le royaume des Incas* (1 609), Paris, La Découverte, 1 982.

²⁸ L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université libre de Bruxelles Institut de sociologie Solvay, 1958.

²⁹ J-P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dénkart*, Livre III, chap. 80, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, volume LXDC, Paris, 1958. Le mariage mère / fils est attesté dans le cas du Parthe Phraatace et par celui de Sisimithrès, satrape (gouverneur) de la région de Bastane sous Darius III, qui eut deux enfants de sa mère.

Cf. aussi : Herrenschmidt C., « Le *xwêtdâs* ou « mariage incestueux » en Iran ancien » dans Bonte P., *Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, EHESS, 1994, p. 113-125.

le petit nombre (...) ces systèmes sont des exceptions par rapport au nôtre propre »³⁰ Lévi-Strauss fait ainsi d'un modèle local, occidental, de prohibition de l'inceste, le modèle matriciel de toutes les théories de l'inceste.

Ce qui n'est pas sans poser des problèmes quand des psychologues cliniciens ou psychanalystes formés aux normes occidentales mais travaillant en contexte non-occidental, font de la théorie occidentale de l'inceste un modèle normatif au regard duquel tout autre modèle est considéré comme une transgression de cette supposée norme universelle. C'est ainsi que travaillant, après la Polynésie, aux Comores, société musulmane d'Afrique de l'est, j'ai eu toutes les peines du monde à faire entendre à des collègues occidentaux appliquant les normes occidentales à cette société musulmane que le mariage des cousins croisés, prescrit aux Comores comme dans nombre de sociétés, ne pouvait en aucun cas être considéré comme un mariage incestueux.

A vrai dire, la grande erreur de Lévi-Strauss fut d'avoir subordonné les relations de filiation aux relations d'alliance. Ce sont en réalité deux systèmes distincts qui se conjuguent dans les relations de parenté³¹. C'est ainsi qu'en Polynésie, sous l'égide de la sentence « *au premier né, le pouvoir* », les relations de filiation nées dans l'endogamie la plus resserrée possible, prenant le pas sur des relations d'alliances cultivées dans l'exogamie, favorisaient la stratégie des mariages incestueux.

Ce qui n'était pas sans poser problème. L'inceste présentait certes l'avantage de préserver le pouvoir d'un lignage supposé ainsi remonter au sacré originel mais, refermant un clan sur lui-même, il présentait le désavantage de limiter sa puissance économique et militaire et d'ainsi favoriser les tentatives de prises de pouvoir par des clans rivaux³². Un permanent état de guerres. C'est pourquoi, les familles royales pratiquaient aussi une exogamie permettant de multiplier des alliés venant se ranger sous la bannière du clan supposé le plus sacré. La polygamie favorisait cette conjugaison de l'endogamie et de l'exogamie.

Confronté aux données polynésiennes, plutôt que de les étudier, Lévi-Strauss les évitera en les ramenant de façon parfaitement absurde à, je cite : « *une sorte de faille généralisée de l'échange généralisé, dont la signification apparaît plus grande encore quand on observe qu'elle borde cette vaste zone d'effondrement des structures de parenté que constitue le monde polynésien* »³³ Sic !

Quoi qu'il en soit, il nous appartient à nous, psychanalystes, de renverser la thèse de Lévi-Strauss : ce n'est pas la soi-disant prohibition de l'inceste qui fait passage de la nature à la culture mais, au contraire, c'est la possibilité de l'inceste pour les humains qui fait passage de la nature à la culture avec l'angoisse et le refoulement qui sont sa suite normale ... du moins dans les sociétés de l'inceste prohibé.

Car, et ceci est la seconde conséquence pour nous, psychanalyste, il est à noter que dans les sociétés de l'inceste coutumier ou institutionnalisé, celui-ci ne produisant ni angoisse ni refoulement, n'emporterait aucune des conséquences psychopathologiques que nous constatons dans les sociétés de l'inceste prohibé. Les lettres d'amour échangées entre frères et sœurs égyptiens en témoignent.

³⁰ Lévi-Strauss C., *S. E. P.*, extraits des pages 10 à 12. En page 558, il qualifie l'inceste égyptien de cas limite à la prohibition universelle de l'inceste sans qu'on sache exactement ce qu'en l'occurrence « *cas limite* » signifie. L'expression semble dès lors posée là pour éviter de reconnaître que le cas égyptien objecte à la théorie d'une prohibition universelle de l'inceste.

³¹ Cf. Godelier M., *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil, 2 013, p. 56- 60.

³² Les mythes sont d'ailleurs sans cesse réélaborés afin de servir des stratégies politiques. C'est ainsi que le Kumulipo (« *Fondation dans la Nuit Profonde* »), chant hawaïen des origines, loin de nous venir de temps immémoriaux, ne fut composé qu'en 1 700 pour la naissance d'un futur roi afin d'enregistrer sa sacralité, laquelle justifiait les prétentions de sa famille à la royauté. Son rival fit immédiatement composer un autre chant des origines qui, contestant la sacralité de celui-là, s'en attribuait l'exclusivité afin de justifier ses propres prétentions royales.

³³ Lévi-Strauss C., *S. E. P.*, p. 535.

Dans le temps qui m'est imparti, je n'ai pas la possibilité de développer cette différence. Je peux simplement dire qu'elle met en jeu la dialectique des refoulements originaire et secondaire : non pas deux moments distincts mais les deux faces d'un même processus³⁴. Le refoulement originaire refoule la dynamique originelle des pulsions, un flux continu, sous l'influence d'un refoulement secondaire constituant des représentations sexuelles discontinues car clivées entre masculin et féminin selon les catégories sociocognitives propres à l'idéologie d'une société donnée. Continu / discontinu nous orientent vers les modèles topologiques (bouteille de Klein, coupure longitudinale d'un ruban de Möbius) de la structure psychique.

Ainsi de la circonscription du continu *mo'a*, métaphore du domaine des pulsions, par les tabous et de sa domestication par le *ra'a* qui, sous l'égide de l'érection, le dieu Kū, le transforme en *mana*.

Ceci nous amène à une troisième conséquence pour nous, psychanalystes : si l'universel ne peut résider dans des concepts qui sont déjà un effet du miroir socioculturel à l'œuvre dans le refoulement secondaire, alors le seul universel possible dans le domaine des sciences humaines est la dialectique transculturelle des refoulements originaire et secondaire. Cette dialectique articule la structure psychique à l'histoire politico-sociale.

La quatrième conséquence pour nous, psychanalystes, est de comprendre quels changements psychologiques a produit le passage de sociétés à structures clanique aux sociétés à familles nucléaires. C'est ainsi que le « Nom du père » fut d'abord un « Nom de maison » au sens spécifique du mot « maison » en ethnologie.

Un passage au cœur de l'*Œdipus tyrannos* de Sophocle.

Mais c'est déjà une autre histoire.

Eric DROUET, Août 2 019.

³⁴ Cf. Gérard Pommier in Landman P et Pommier G, *Le refoulement. Pourquoi et comment ?*, Toulouse, Eres, 2 013, p. 275.