



Systèmes de pensée en Afrique noire

14 | 1996
Destins de meurtriers

Introduction

Michel Cartry et Marcel Detienne



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1433>

DOI : 10.4000/span.1433

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 1996

Pagination : 9-22

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Michel Cartry et Marcel Detienne, « Introduction », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 14 | 1996, mis en ligne le 17 avril 2014, consulté le 09 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1433> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1433>

INTRODUCTION

par

Michel Cartry et Marcel Detienne

Un grand nombre de sociétés traditionnelles soumettent différentes catégories de tueurs — guerriers au retour de combat, vengeurs venant de s'acquitter d'une dette de sang, meurtriers encore couverts du sang de leurs victimes — à des rituels qui présentent quelque ressemblance avec ceux dont sont l'objet des personnes atteintes d'un mal mystérieux, envoyé par les dieux. Ces rituels ne se réduisent pas à quelques gestes furtifs et sont parfois d'une grande complexité. Ils demandent du temps, comportent plusieurs phases et font intervenir plusieurs sortes d'agents purificateurs. On peut lire en d'anciennes chroniques la surprise qu'éprouvèrent les premiers témoins qui eurent l'occasion d'observer de telles pratiques. A ces pratiques, certaines sociétés en associent d'autres qui s'articulent avec les rites funéraires, comme celle, par exemple, qui consiste à faire obligation au meurtrier de prendre le deuil de sa victime. Lafitau marque à plusieurs reprises son étonnement devant le fait que certaines sociétés indiennes d'Amérique du Nord organisent des cérémonies où la tâche de « refaire l'esprit aux parents aigris par la perte qu'ils viennent de faire » est confiée à la famille du meurtrier (Lafitau, 1994 : 95). Dans sa relation de la vie quotidienne des Hurons de la Nouvelle France, le Père Jean de Brébeuf décrit une cérémonie de ce type qu'il avait pu observer autour des années 1636. Le « capitaine » qui dirige la cérémonie, remarque-t-il,

Destins de meurtriers

Systèmes de pensée en Afrique noire, 14, 1996

prononce un discours où chacun des présents (colliers de porcelaine, nacre de coquillages, etc.) offerts par la famille du meurtrier à la famille de la victime est désigné par un nom qui fait référence au nom de la blessure infligée. Le Père ajoute qu'il y a autant de présents que « de plaies ouvertes par l'acte meurtrier » (plaies de la hache, plaies au pays, plaies morales faites aux parents de la victime), et il assortit cette remarque d'un jugement général sur la moralité qu'on peut tirer du discours du chef huron : « Les métaphores sont grandement en usage parmi ces peuples ; si vous ne vous y faites, vous n'entendez rien à leurs conseils » (Brébeuf, 1970 : 119).

On peut retenir la leçon. Sommes-nous aujourd'hui en mesure d'entendre les métaphores que mobilisent les rituels liés aux meurtriers dans des sociétés qui pourraient être nommées par nous archaïques en raison du fait que le meurtre n'y est pas une catégorie juridique ? Pouvons-nous apprendre quelque chose sur l'interdit du meurtre en essayant de déchiffrer des métaphores de cette sorte ? C'est bien à cette question qu'ont tenté de répondre les auteurs des textes du présent recueil à travers l'étude, pour les uns, de matériaux ethnographiques recueillis en Afrique, en Amérique du Sud, en Océanie et en Inde, pour les autres, de textes ou de documents divers portant témoignage d'un état social de la Grèce ancienne antérieur à la période où apparurent les cités et où furent institués des Tribunaux du sang¹.

La problématique du meurtre dans les sociétés contemporaines « est à l'abandon », écrivait récemment Pierre Legendre dans les premières pages d'un ouvrage portant sur une affaire de meurtre interprétée par lui en terme de parricide (Legendre, 1989 : 17). Cette remarque vient après une rapide évocation de l'histoire des doctrines judiciaires occidentales aux prises avec la catégorie du meurtre et avec le lancinant problème d'avoir à introduire des distinguos subtils entre plusieurs catégories de meurtre, avec toujours ses deux classes fonda-

¹ Les textes de ce recueil sont tous issus de communications présentées entre 1989 et 1993 dans le cadre de réunions de travail du GDR 948, un groupe d'historiens et d'ethnologues dirigé par Marcel Detienne qui depuis plusieurs années se consacrent à l'analyse comparative de grands phénomènes religieux comme les mythologies, les rituels ou les ensembles polythéistes.

mentales : d'un côté, les meurtres légitimes du soldat ou du bourreau, de l'autre, les meurtres illégitimes, « soumis à la casuistique pénale ». Ces beaux ensembles (« nos beaux ensembles »), constate alors l'auteur, méritaient hier notre admiration, mais « n'offrent aujourd'hui que le spectacle d'un corpus de règles et de gloses qu'aurait déserté la pensée ». Du côté de l'ethnologie et de l'histoire des religions, de nombreux travaux ont été réalisés ces dernières décennies sur tel ou tel aspect de la problématique du meurtre², mais ces travaux n'abordent que de façon latérale la question du meurtre et de ses rituels. En outre, il ne semble pas que le débat qui s'était amorcé au début de ce siècle entre spécialistes du droit, ethnologues et historiens des religions, ait été repris.

Si on fait l'hypothèse qu'à travers les rituels liés aux meurtriers, des sociétés énoncent ce qui, dans la question du meurtre, n'est pas pour elles dicible en d'autres formes de discours, alors il est permis d'espérer qu'une étude de ces rites, pourvu qu'elle soit conduite sur la base de documents précis, ouvre de nouvelles perspectives pour l'approche de la problématique du meurtre. Selon P. Legendre, « la montagne théoricienne » qu'avec son droit et sa théologie l'Occident a édifiée pour penser des questions fondamentales comme celle du meurtre sert d'abri aux constructions de sa ritualité propre avec son cortège de mythologie implicite. En nous inspirant de cette réflexion, l'on pourrait dire qu'une démarche qui consiste à aborder la question du meurtre par le biais de rituels où des sociétés sans construction juridique mettent en scène l'interdit du meurtre devrait pouvoir nous permettre de dévoiler ce qui, dans nos constructions juridiques, se dissimule quant aux véritables enjeux de cet interdit.

² Du côté des hellénistes, il y a eu notamment des recherches approfondies qui ont été menées sur la notion de *miasma*, sur l'institution des « tribunaux du sang », ou encore sur tel ou tel dieu meurtrier. Du côté de l'ethnologie, on citera les ouvrages collectifs sur les questions du suicide et du meurtre, ainsi que sur l'institution de la vengeance en Afrique, ou encore les nombreux travaux américanistes ou océanistes qui, à propos d'une interrogation sur le statut du guerrier, rencontrent la question de l'homicide.

Ouvrir à nouveau le dossier du meurtre dans la perspective d'une recherche d'anthropologie comparée, l'idée en est venue à certains membres du groupe lors d'une précédente recherche sur un thème qui n'était pas directement lié à cette question, mais qui soulevait le problème du rôle fondateur de l'acte meurtrier. En interrogeant les modèles et les configurations de la fondation (fondation de sanctuaires, de cités, d'espaces villageois ou de maisons), certains d'entre nous avaient rencontré des récits où ce sont des situations d'impureté (ou de souillure) liées au sang du meurtre qui obligent le fondateur à créer un nouvel espace ou une nouvelle cité.

Dans un premier temps, l'enquête s'est développée autour de la notion de « champ de souillure », proposée par un chercheur africaniste, Andras Zempléni, pour rendre compte de ces segments d'espaces sociaux — ces territoires et ces groupes — à l'intérieur desquels les effets de la souillure se propagent et aux limites desquelles ils s'arrêtent. Les différentes conceptions africaines lo-dagaa, kasena et sénoufo du lien territorial, envisagées respectivement par Michel Cartry, Danouta Liberski-Bagnoud et A. Zempléni, semblent bien en effet établir un lien nécessaire entre un type de souillure et un espace social au moyen d'une puissance, parfois anonyme, qui sanctionne la souillure survenant dans l'aire de sa juridiction. D'autres explorations sur ce thème ont été également conduites à propos de sociétés amérindiennes, océaniques et du monde grec. Jacques Galinier nous a fait découvrir comment les Otomi du Mexique ont élaboré une image du monde où eux-mêmes prennent place au titre de « gens de la souillure » et exécutent des rituels où la souillure est traitée comme une sorte de « force régénératrice ». Charles Illouz a montré que dans les populations insulaires de Mare (Nouvelle Calédonie), ce qui prévaut comme système de représentations liées à la souillure du meurtre s'organise autour de la notion de *kaze* — une substance complexe qui participe de la puissance du cadavre du chef. Du côté des hellénistes, une attention particulière a été réservée par Nicole Loraux aux puissances anonymes et génériques de type démonique (démons vengeurs, Erinyes), et, par M. Detienne, à la manière dont le meurtrier grec sans lignée s'arrache à son espace social et part se purifier « ailleurs » en traçant de nouvelles limites dans un domaine ou

sur une terre nouvelle. En amont des tribunaux du sang et des cités constituées, ils ont tenté de préciser les traits d'une société sans ancestralité où le meurtre, la purification et la fondation ont partie liée, et singulièrement autour d'un grand dieu, Apollon.

Dans une seconde étape, il a semblé préférable de ne pas trop céder à l'extension exigée par la notion de « champ de souillure » et de recentrer la problématique autour des rites qui traitent le mal dont est affecté le meurtrier, et cela, non pas seulement pour laver sa souillure, mais pour le détacher de sa victime, cette sorte de double qui s'attache à lui et le harcèle dès l'instant où a été accompli l'acte meurtrier. Marcel Mauss avait déjà attiré l'attention des chercheurs sur des rituels malais observés par Wilken qui établissaient « entre le criminel et sa victime des liens que celle-ci ne peut plus rompre » (Mauss, 1969 : 670).

Des sondages dans la littérature ethnographique de l'Afrique de l'Ouest avaient fait découvrir à certains d'entre nous la richesse des rituels qui traitent le corps du meurtrier agressé par sa victime. Dans certaines sociétés, le meurtrier n'est pas seulement l'objet de rituels de purification, mais il doit subir une métamorphose qui le fait muter de la place qu'avant son acte il occupait dans le système sacrificiel de son groupe d'appartenance. Des textes furent réanalysés par M. Cartry qui permirent d'approfondir l'étude de procédures spécifiques, à la fois alimentaires et sacrificielles, qu'il convenait d'imposer à un meurtrier une fois son acte commis. Sur ce même terrain africain, des enquêtes furent relancées afin de procéder au repérage d'éléments nouveaux sur la configuration du « couple » que forment le meurtrier et sa victime. A propos d'une société du Burkina Faso, D. Liberski-Bagnoud a tenté de suivre la cure d'un meurtrier à partir d'un protocole rituel où l'acte meurtrier, accompli dans un contexte de violence funéraire (la victime est un ennemi rituel à la recherche d'une proie humaine pour clôre les funérailles de son père), déclenche dans le village du meurtrier l'initiation d'une partie de la population masculine. D'autres enquêtes menées par Stéphan Dugast auprès des Bassar du Togo ont permis également d'explorer une configuration où le traitement du couple meurtrier-victime n'est pas sans rappeler certains aspects du traitement mis en oeuvre pour des jumeaux ou pour des apprentis-devins au

moment où ils sont saisis par la puissance qui va être au principe de leur pouvoir.

La recherche s'est élargie au monde amérindien et à la Grèce ancienne, en faisant apparaître d'autres procédures d'identification du meurtrier et de sa victime. A propos d'une société amazonienne (les Araweté), Eduardo Viveiros de Castro a montré l'importance du couple « tueur-tué » en analysant ce qu'il a appelé « l'ennemi comme point de vue ». Les Araweté pensent le meurtrier et son double à travers la représentation des puissances dites Maï. Ces sortes de « dieux » sont à la fois « comme nous » (ils sont les affins des vivants) et comme des ennemis. Puissances féroces et cannibales, les Maï tuent les vivants et mangent les morts arrivés au ciel. Seul, le tueur échappe à ce sort commun. Tout se passe comme si, en effet, le tueur gagnait ici-bas le statut de Maï, de « dieu » vivant, et cela, parce que dans le couple qu'il forme avec sa victime, il est passé à travers l'épreuve d'un « devenir-cadavre ». C'est d'une autre façon que le rituel observé chez les Yanomami centraux du Vénézuëla appréhende les hommes (guerriers ou meurtriers) qui ont versé le sang de l'ennemi. L'analyse approfondie menée par Jacques Lizot du rite *unokaimou* auquel sont soumis, d'une part, les filles lors de leurs premières menstrues, et, d'autre part, les tueurs, fait apparaître l'existence de différences menues, mais significatives, selon que ce rite est exécuté pour les premières ou pour les seconds (interdits du regard, position occupée dans la grande maison collective où séjournent les patients, etc.). Un autre américaniste, Patrice Menget, s'est attaché à reprendre l'examen du problème des trophées et des scalps pris à l'ennemi. Dans le Chaco, chez les Nivacle où la prise de trophée définit tant l'ennemi que l'homme aux vertus guerrières, il fallait donc tenter de comprendre le couple formé par le scalpeur et le scalpé. Si le scalp, comme le sang ou le corps de la victime, est dangereux et requiert rituel et procédure, il est aussi explicitement bénéfique par ses relations et ses effets sur la fécondité des femmes. Au scalpeur d'appivoiser alors les chants de sa victime à travers les périls d'une symbiose nécessaire.

Du côté grec, il convenait aussi de reprendre l'examen de mythes, de légendes et de tragédies où surgit la question du double du meurtrier. M. Detienne a repris l'analyse systématique de récits cons-

truits autour du personnage d'Oreste. Ce qui s'offre dans ces récits, c'est un grand nombre de modalités d'assujettissement du meurtrier à sa victime. Oreste devient le héros d'un vaste procès d'identification du meurtrier et de sa victime, dans le même temps (620-530 avant notre ère) où les cités grecques se donnent des tribunaux du sang et semblent évacuer tout ce qui pourrait être un traitement rituel du meurtrier. Ce personnage va rassembler sur lui tous les fantasmes d'un tueur possédé par sa victime, par la puissance de sa colère, par les visions d'épouvante dont le meurtrier doit être progressivement détaché, sinon délivré et purifié.

C'est à d'autres aspects de la question du meurtre que se sont attachés respectivement Jackie Assayag et Jean-Louis Durand. En procédant à l'analyse minutieuse des mythes liés à la fondation des sanctuaires dédiés à Yellama-Renuka (Inde du Sud), J. Assayag fit voir que, de récit en récit, c'est à chaque fois le désir et la colère meurtrière des dieux qui est le facteur dynamique, l'ingrédient actif de cette épopée de la déesse Yellama, dont le corps décapité et démembré est figuré, dans les sanctuaires, par autant de pierres que de morceaux de corps en lesquels, à coups de hache, la réduisit son propre fils, sur ordre de son époux. Ce roman familial, où il n'est question que de transgression, de violence et de sang, met en scène des personnages qui sont successivement meurtrier et victime, et repose sur une logique meurtrière sans fin, car nul meurtre ne semble jamais devoir faire cesser l'hécatombe.

Partant du constat que, dans l'univers grec, le sang qui coule sur le champ de bataille n'engendre pas d'effets de souillure et que le guerrier n'est pas appréhendé comme un homicide, J. L. Durand a cherché à montrer qu'il faut bien cependant traiter les corps morts laissés sur le champ de bataille et élaborer sans délai « ce reste » sur un territoire ambigu qui, contrairement à celui de la cité, échappe au domaine sacrificiel. Par la relecture de l'image d'un vase grec et l'analyse de ce qu'il a lui-même appelé l'espace *tropaique* qui surgit sur le champ de bataille avec l'installation d'un mannequin provisoire d'un mort collectif, cet helléniste a fait l'hypothèse que c'est la construction de ce *tropalon*, désigné comme trophée, qui permet la maîtrise adéquate de cet espace marqué par l'affrontement sanglant.

Tels furent quelques-unes des pratiques rituelles liées au traitement du meurtre qui ont été objets d'examen lors des échanges que les chercheurs du groupe ont poursuivis de 1989 à 1993. Les textes qu'on lira ici reprennent et approfondissent les points de vue déjà exprimés lors de ce travail préparatoire, mais avec des formulations plus rigoureuses qui permettent de mieux apercevoir, dans les faits et les hypothèses présentés, des points de convergence remarquables, mais aussi des écarts, des hiatus, des contrastes, dont on ne peut pas toujours mesurer s'ils résultent de la diversité extrême des sociétés et des cultures considérées, ou s'ils renvoient à des différences dans les choix — plus ou moins conscients — qui ont guidé les chercheurs tant au niveau de la sélection des données qu'à celui de la hiérarchisation des problèmes.

Avant de dire ce qui, dans l'ensemble des questions soulevées par les rituels analysés, nous est apparu comme se prêtant le mieux à la comparaison, introduisons une remarque de méthode. Nous sommes bien conscients du fait qu'il y a quelque arbitraire à isoler les pratiques rituelles liées au meurtre de l'ensemble du système rituel où elles prennent place. En Amérique du Sud, les rituels liés au meurtrier ne prennent tout leur sens que par référence à des institutions qui, tels le chamanisme, le cannibalisme ou la prise de scalps, imprègnent les univers culturels de bien des sociétés amérindiennes. En l'île de Mare, comme en d'autres régions de Nouvelle-Calédonie, ont été mises en place des structures politico-rituelles qui donnent une place considérable à des « maîtres du mal » vivant dans l'entourage du chef, et qui assurent leur toute puissance grâce à une substance magique du meurtre (*kaze*), fabriquée à partir d'os dérobés au cadavre du chef. On comprend que dans cet univers culturel, l'adoption d'un tel système de représentations ait eu pour effet de laisser à l'arrière plan les histoires de sang versé, ainsi que les rites qui, dans d'autres cultures, confèrent au meurtrier et à son éclatante souillure une place de choix. En Afrique, les rituels de réparation que conduit tel ou tel agent purificateur pour « arranger » la terre, après écoulement sur le sol du sang du meurtre, ne peuvent se comprendre qu'une fois repérée l'importance des procédures sacrificielles d'ancrage au sol auxquelles ont si souvent recours les communautés agraires de ce continent. Quelles que soient

les analogies qu'on peut repérer entre les rôles purificateurs qu'assurent, en temps de meurtre, le maître de la Terre d'une société africaine et le *basileus* de la cité athénienne, la distance est si considérable entre les structures politico-rituelles des sociétés qui ont donné naissance à ces deux personnages qu'il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une fois prise la mesure de cette distance, les chercheurs du groupe aient pu hésiter avant de s'engager dans un véritable travail de comparaison.

Si les premières tentatives en ce sens que nous avons entrepris de faire entre les conceptions de la souillure de sociétés si différentes n'ont pas toujours abouti, elles n'auront pas été inutiles, car elles nous auront permis d'affiner nos instruments d'analyse. Pour mettre en évidence le profit théorique que certains chercheurs du groupe ont pu en retirer, revenons sur l'exemple des interventions respectives du *basileus* et du maître de la Terre par rapport aux effets de souillure du sang du meurtre. S'il est vrai, comme le rappelle M. Detienne, que l'espace social correspondant au territoire soumis à la juridiction d'un maître de la Terre n'est pas homologue à l'espace de la cité, il est hors de doute que si l'on n'avait pas pris le risque d'un tel rapprochement, on n'aurait peut-être pas réussi à déterminer que, si différentes qu'elles soient, les interventions des deux catégories d'agents purificateurs se fondent sur ce qu'on pourrait appeler un axiome commun. Les hellénistes, et notamment J. L. Durand, ont bien montré qu'on ne peut interpréter en termes de logique répressive et pénale les déclarations d'interdit que prononce le *basileus* à l'endroit d'un meurtrier qui a fait couler le sang d'un concitoyen. Certains de ces interdits ne prennent véritablement leur sens qu'une fois replacés dans le cadre d'une conception du territoire centrée autour de l'axiome suivant : « là où les hommes sacrifient ensemble, ils ne peuvent faire couler mutuellement leur sang ». Cet axiome est bien aussi, semble-t-il, celui sur lequel se fonde le maître de la Terre de certaines sociétés « voltaïques » quand, après une affaire de sang versé sur la portion de terre qu'il contrôle, il fixe les amendes sacrificielles qu'auront à payer à l'autel de la Terre les personnes impliquées dans cette affaire. Autant et plus que le sang du meurtre, ce qui fait effet de souillure dans des affaires de sang versé sur une terre sacrificielle, c'est le sang de « corps diversement

ensanglantés ». Cela explique que, tant pour le *basileus* que pour le maître de la Terre, le corps vif du meurtrier doit être traité en relation avec le corps du « nouveau mort », et qu'il n'est pas possible de traiter ce qui, avec le sang du meurtre, a été défait du lien à la terre pour le couple meurtrier-victime sans traiter les deux corps impliqués dans l'acte meurtrier.

Lorsqu'on met en regard les rituels liés au meurtrier qui sont analysés ici, on constate que la question qui est la plus parlante du point de vue de la comparaison, c'est celle des procédés dont use le rite pour faire apparaître le meurtre comme un acte qui crée entre le meurtrier et sa victime une proximité qui, d'une manière ou d'une autre, leur confère à l'un comme à l'autre, au nouveau mort comme au vivant, une forme dangereuse de sacralité. Il aurait été intéressant de chercher à déterminer — ce serait l'objet d'un prochain travail — si cette propriété est une caractéristique essentielle de ce type de rite ou si elle n'est observable que dans certains contextes déterminés d'effectuation. Est-ce que la position qu'occupe le meurtrier par rapport à sa victime avant l'accomplissement de l'acte est un facteur qui est pris en compte par les sociétés qui organisent de tels rites ? Pour pouvoir le dire, il aurait fallu, dans un premier temps, pouvoir repérer pour chacun des rites décrits ce qui de quelque façon faisait lien, avant l'acte meurtrier, entre l'homicide et la personne dont il a causé la mort, et cela, en prenant en compte dans l'analyse plusieurs sortes de liens, liens de parenté et d'alliance, liens résidentiels, liens territoriaux, liens sociologiques, liens politiques. On aurait pu, alors, dans un second temps, chercher à voir s'il existait des variations dans le schème du rite en fonction des différences mises à jour.

Des textes présentés ici par les africanistes, il ressort que toutes sortes de catégories d'homicide (homicide dans un contexte de guerre, vengeur, auteur du meurtre d'un parent auquel on laisse la possibilité de se réinsérer dans le corps social) sont l'objet d'une prise en charge rituelle de plus ou moins longue durée — Jack Goody avait déjà fermement souligné ce point. Les auteurs de ces textes ont pu noter des variations dans la mise en place du dispositif rituel en fonction des types d'homicides pris en charge. Mais il leur est apparu que, si étrangères que soient l'une pour l'autre la personne appelée à prendre

la position de meurtrier et celle qui sera sa victime, le rituel, à une phase de son déroulement, créait entre l'auteur et la victime de l'acte une forme impossible d'appariement.

C'est dans le cadre d'une réflexion sur la guerre et le rôle de l'altérité — celle du « pur ennemi » avec lequel il n'y a pas d'autre relation possible que l'affrontement guerrier — dans la constitution de l'identité d'un groupe que les auteurs américanistes ont voulu situer leurs présentations des rituels de purification des homicides. Au cours de leurs analyses, ils ont rencontré eux aussi des formes singulières d'appariement entre le meurtrier et sa victime. Si l'on s'en tient au texte de E. Viveiros de Castro, cet appariement semble être la marque distinctive du type de rite qu'on accomplit pour traiter le guerrier araweté qui vient de tuer un « pur ennemi ». Cet auteur n'a pas fait état de constructions rituelles qui auraient été élaborées par les Araweté pour des individus qui auraient tué un membre de leur groupe. S'il s'avérait que sur ce terrain américain, il n'y a pas de place pour de pareilles constructions (il est possible que compte tenu de sa problématique, l'auteur n'ait pas jugé utile d'en signaler l'existence), on pourrait alors être tenté d'en tirer la conclusion suivante : pour les Araweté, être l'agent de la suppression d'une vie est une conduite qui ne recevrait statut d'acte exigeant réparation symbolique que dans le cas où l'attentat à la vie aurait été commis contre celui autour duquel se cristallise toute l'hostilité du groupe. Bien que la problématique de J. Lizot soit aussi celle de la guerre dans les cycles de réciprocité qui règlent les échanges entre les groupes, cet auteur laisse entendre, à propos des Yanomami, que le rituel *unokaimou* observé pour un tueur dans le contexte de la guerre l'est aussi pour d'autres cas d'homicide. Cependant, toute tentative de distinguer plusieurs catégories d'homicide apparaît dans ce cas comme une démarche hasardeuse, car les Yanomami appréhendent comme relevant de l'homicide des actes magiques d'agression à distance visant à supprimer le principe vital de l'Autre, agression qui est toujours pensée dans les termes d'un discours qui se soutient de la métaphore cannibale.

L'assimilation du meurtre à une forme de cannibalisme est une caractéristique commune des systèmes de pensée des sociétés amérindiennes, que ces sociétés pratiquent ou non le cannibalisme.

E. Viveiros de Castro, P. Menget et J. Lizot nous dévoilent ici les mille facettes de ce paradigme, en montrant notamment que, semblables en cela à un grand nombre d'êtres surnaturels, les meurtriers tuent en dévorant le principe vital de la victime. « Ce dont les meurtriers sont malades, nous dit Lizot, c'est de l'acte d'anthropophagie ». Ces représentations s'expriment de manière particulièrement précise dans le contexte des cures que suivent les meurtriers et dans le discours qu'on tient sur les principaux symptômes de la crise qu'ils traversent. Chez les Yanomami, à une phase du traitement, les homicides vomissent le sang, la graisse et les cheveux de leur victime, et il faudra « débarrasser leur corps des reliefs humains ». A l'horizon de tous ces rites, et de tous ces interdits liés à la viande qui les caractérisent, on trouve toujours le thème du jaguar mangeur de viande crue, et, comme Menget le montre, tout se passe comme si on craignait qu'en cas d'échec du rite, « le meurtrier devienne un jaguar pour son groupe ». Les africanistes ont, eux aussi, rencontré des régimes alimentaires imposés au meurtrier, avec un code très particulier pour la consommation des viandes sacrificielles appréhendées pour tout autre que le meurtrier comme « chair même du nouveau mort ». Il faudrait chercher à déterminer avec précision ce qui fait trait de contraste dans les imaginaires respectifs des groupes sociaux où est présente cette métaphore, mais les données ethnographiques ne permettent pas, pour le moment, d'approfondir la comparaison.

Parmi les questions que soulèvent les transformations successives du meurtrier à différentes étapes du chemin rituel qu'il doit parcourir, il y en a au moins une qui est commune aux hellénistes et aux africanistes, à savoir celle à laquelle ils ont été confrontés en analysant les données relatives à la pratique sacrificielle du meurtrier. Dans la lecture qu'il nous propose des nombreux récits concernant des épisodes de la vie d'Oreste tout au long du chemin de son exil, M. Detienne nous fait apercevoir comment ce personnage, d'abord interdit de toute pratique sacrificielle, ne pourra accomplir son mouvement de retour qu'en faisant retour à une forme socialisée du rite sacrificiel. On pourra lire la version africaine de ce chemin du retour dans l'histoire racontée ici des destinées des meurtriers kasena et nankana, mais cette

version s'écarte du modèle grec, car les sacrifices à des autels de meurtre que seront tenus d'effectuer toute leur vie ces personnages les isoleront des membres de leur communauté, quand bien même la possession de ces autels leur confèrera une forme de sacralité dont ils pourront s'enorgueillir. Cette sacralité que confère au meurtrier le franchissement de la barrière de l'interdit, il devrait être possible d'en approfondir la notion en élargissant le champ d'enquête. E. Viveiros de Castro a bien mis en lumière que la sacralisation du tueur chez les Araweté en fait un être voué de son vivant à une sorte d'immortalité, immortalité qui ne laisse pas d'être paradoxale, car ce personnage devenu l'ennemi est aussi un mort-vivant.

Tous les rituels que nous venons d'évoquer projettent donc bien un vif éclairage sur le discours qui se tient autour de la question de l'interdit du meurtre dans des sociétés dont les métaphores, comme nous rappelait Brébeuf, peuvent bien nous surprendre, mais dont nous pouvons peut-être entendre la leçon : pour réenoncer l'interdit du meurtre, il y a d'autres procédures que celles que nos sociétés ont fixées dans leurs codes de procédure pénale, dans leurs traités de pénitence.

M. Cartry et M. Detienne
E.P.H.E

Références bibliographiques

Brébeuf, Père J. (de)

1970 *Relation des Jésuites de la Nouvelle France*, 6 vol., Montréal, Editions du Jour.

Lafitau, J.-F.

1994 *Mœurs des sauvages américains comparées au mœurs des premiers temps*, 2 vol., Paris, La Découverte [1ère édition, 1983].

Legendre, P.

1989 *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*. Paris, Fayard.

Mauss, M.

1969 « Représentations collectives et diversité des civilisations », *Oeuvres*, vol. 2, Paris, Ed. de Minuit (coll. « Le sens commun »), (1ère éd. en 1896 dans *Revue de l'histoire des religions*, 34, Paris).